

Herméneutique de la foi : tâche du théologien et démarches philosophiques en perspective catholique

Autor(en): **Berthouzoz, Roger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **29 (1979)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381157>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HERMÉNEUTIQUE DE LA FOI TÂCHE DU THÉOLOGIEN ET DÉMARCHES PHILOSOPHIQUES EN PERSPECTIVE CATHOLIQUE

ROGER BERTHOUSOZ

Croire désigne une attitude déterminée dans l'existence personnelle et produit une communication particulière avec d'autres personnes¹. En ce sens tout à fait général, croire ou avoir la foi, exprime une modalité fondamentale de la connaissance humaine, de la liberté ou de l'exister comme tel. La qualifier pose la question de son origine, de sa visée et de sa destination, partant de l'évidence qu'elle s'atteste dans la destinée ou le discours de celui ou de ceux qui croi(en)t. Cette simple remarque anthropologique nous paraît nécessaire au seuil d'une étude sur le rapport de la philosophie avec la théologie dans l'herméneutique de la foi chrétienne. Sans anticiper de réponse, ni préjuger des démarches à entreprendre, elle ouvre le champ de la problématique et indique phénoménologiquement le lieu de l'événement/avènement de la foi.

Confesser sa foi, au sens évangélique originel et le plus élémentaire s'énonce dans l'acte de « *se déclarer pour Jésus-Christ* » (*homologeïn*): « *Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai moi aussi pour lui devant mon Père qui (est) dans les cieux* » (Mt 10,32)². Cette parole

¹ Cf. l'analyse de G. BASTIDE, *Essai d'éthique fondamentale*, Paris 1971, 39-77, dans la tradition de la philosophie de l'esprit et l'approche phénoménologique de M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 75-141. L'intérêt de ces textes vient de ce qu'ils repèrent, à partir de présupposés et d'objectifs différents, une attitude originale et commune dans l'expérience humaine comme telle, à laquelle on oppose le savoir ou la science dans le domaine de la connaissance. Sous cette forme, la problématique caractérise la modernité autrement que la tradition antique ou médiévale auxquelles les termes sont empruntés. Elle trouve sa formulation chez I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, II. Transzendente Methodenlehre, II, 3, éd. W. Weischedel, Darmstadt 1968, 687-695; Kant établit de façon méthodique la distinction de l'opinion (*Meinen*), de la foi (*Glauben*) et de la science (*Wissen*) et détermine la triple instance de la foi pragmatique, de la foi doctrinale et de la foi morale. Cette dernière est rationnelle mais fondée sur la supposition de sentiments moraux et dépourvue de tout savoir objectif dans la mesure où son objet (Dieu et la vie future) est au-delà de toute expérience.

² Cf. Lc 12,8 et l'étude de H. VON CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, in : ZNW 63, 1972, 210-253.

souligne l'aspect de décision, d'engagement personnel à l'égard de celui qui la profère. Elle comporte ensuite une promesse qui concerne l'homme dans son existence tout entière et sa relation eschatologique à Dieu, le Père de Jésus. Sa signification et son authenticité enfin dépendent du Christ, d'une intelligence effective de sa mission et de l'autorité de son témoignage. Une première approche littéraire, historico-critique, s'impose en vue de prendre une connaissance aussi exacte que possible de la teneur des archives de ce témoignage et de cette promesse³. Mais il est non moins évident que la démarche de l'intérêt croyant et fidèle déborde la curiosité savante et reçoit les textes et les paroles comme autant de signes et de manifestations d'une personne dont l'attestation et la requête excèdent toute expérience humaine au moment où elle la rejoint au plus intime de sa tâche et de son désir.

Se pose alors, de façon renouvelée à chaque époque de l'histoire et de la culture, par rapport à des situations personnelles et sociales différentes, la double question de l'identité de l'Envoyé et de la signification de son message qui culmine dans le martyre, don de la vie où s'accomplit la victoire sur la mort. Au cœur de l'existence du Christ s'annonce le visage déconcertant du Père, Dieu d'Abraham, Créateur du ciel et de la terre, l'Unique. Le Tout-puissant se livre à la toute fragilité. Pour la majorité des contemporains de la prédication apostolique, la réalité de Dieu jouissait d'un statut d'évidence religieuse et métaphysique qui situait immédiatement l'enjeu de la foi nouvelle, sans toutefois s'y réduire ni dresser devant elle un obstacle insurmontable. Le kérygme de Paul aux Athéniens (cf. Ac 17,16-34)⁴ en témoigne assez. Dès l'origine en effet, le message chrétien s'exprime en communion et en rupture avec l'homme et ses sociétés. Événement de communion, car il s'adresse à tous les hommes pour les rassembler, aux lieux où

³ Ainsi procèdent les essais systématiques actuels de christologie; on ne se borne plus, dans la tradition catholique, à donner un elenchus des textes bibliques illustrant des thèses commandées par une problématique décalée par rapport à celle du Nouveau Testament. Si l'écart est constitutif de la tâche du théologien, son horizon d'interprétation doit se confronter directement à celui des différents témoins scripturaires, cf. CHR. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*, t. I: *L'homme Jésus*, Paris 1968; t. II: *Le Messie*, Paris 1972; D. WIEDERKEHR, *Esquisse d'une christologie systématique*, in: *Mysterium Salutis*, Paris 1975, t. 11, 13-240; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i/B 1975; *Christus und die Christen*, Freiburg i/B 1977.

⁴ Cf. J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 157-160; E. DES PLACES, *La religion grecque*, Paris 1969, 329-361; A. M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture*, Paris 1976, 155-200; pour la problématique des premières générations chrétiennes, au sein du monde romano-hellénistique, voir les indications de M.-J. RONDEAU, *Transcendance « grecque » et transcendance chrétienne*, in: *Les quatre Fleuves*, 1, 1973, 41-56.

ils se trouvent. Il les situe dans le dynamisme d'une histoire, celle d'Israël, et emprunte le meilleur du langage, des schèmes de pensée et des valeurs⁵ développés par ces groupes humains où il retentit. Phénomène de rupture d'autre part, car l'avènement du Fils transforme la relation de l'homme à Dieu et aux autres, appelant juifs et païens à la conversion et à une Alliance nouvelle. Le kérygme évangélique se donne comme une promesse de vie, reçue dans la décision de suivre Jésus de Nazareth par qui se réalise l'initiative du Père en vue du salut.

La tâche de la théologie comme herméneutique de la foi consiste dès lors à recueillir la signification de l'événement proclamé dans le kérygme et la catéchèse ecclésiale et à l'articuler dans un discours signifiant pour chaque génération, qui la mette en relation authentique avec l'interpellation libératrice de l'Évangile. Ce projet suppose l'engagement personnel de la foi ainsi qu'une connaissance approfondie de l'homme et de ses cultures, c'est-à-dire de la manière dont il gère socialement et individuellement ses besoins et ses désirs, comme totalité originale relevant de la nature, de la culture et de la liberté⁶. Il s'agit de le rejoindre là où il se trouve et de lui transmettre sans équivoque le message chrétien.

Ces remarques nous paraissent essentielles pour introduire à l'enjeu de l'herméneutique de la foi dans la tradition catholique contemporaine. Celui-ci peut être repéré, avec le plus de pertinence, en comparant les objectifs déclarés et les textes des Conciles de *Vatican I* (1869-1870) et de *Vatican II* (1962-1965). Ces deux assemblées ont eu, en effet, le souci de dire et de

⁵ Nous l'avons mis en évidence dans: *Liberté grecque et théologie de la liberté selon S. Paul*, in: *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg/Paris 1978, 19-70. L'exigence de communication et la forme qu'elle prend dans la théologie chrétienne a été bien analysée par B.-J. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Paris 1978, 397-411. Le problème dépasse également la perspective diachronique du développement d'un monde de pensée à l'intérieur d'une civilisation, il faut l'envisager synchroniquement, selon la diversité des aires culturelles; ainsi des essais comme celui de S. SIDIBE, *La rencontre de Jésus-Christ en milieu bambara*, Paris 1978, particulièrement 282-315, signalent la particularité de tout projet philosophique qui se voudrait immédiatement universel.

⁶ Nous ne pouvons développer cette première approche d'une définition de l'homme telle qu'elle nous paraît se dégager de la synthèse des différents éléments d'information (sciences humaines) et de réflexion recueillis dans la culture occidentale contemporaine. F. TINLAND, *La différence anthropologique*, Paris 1977, 18-124; 290-433 met en évidence les deux pôles, naturel et culturel, de l'existence humaine, sous l'aspect d'un héritage somatique de l'homme comme organisme et d'un héritage des productions issues des pratiques humaines, porteuses de leurs contraintes propres et de leurs dynamiques originales. Entre ces deux pôles intervient la liberté comme aboutissement et dépassement d'un jeu de relations par lequel l'homme tout entier cherche à s'orienter, c'est-à-dire à orienter son être organique et psychique, à partir de son propre développement plus ou moins réussi et dans un effort d'adaptation et de réponse aux possibilités et aux exigences de la situation.

clarifier l'instance de la foi dans l'existence chrétienne à des moments historiques et dans des situations de pensée différentes. On constatera une importante variation dans l'approche qui suppose et engage une autre démarche théologique. Mais contrairement à ce que l'on dit souvent, il n'y va pas du triomphe d'un courant de pensée à Vatican I (la néo-scholastique p. ex.) auquel se substituerait une théologie concrète et historique à Vatican II. Il s'agit plutôt d'une différence d'objectif dans le sens d'un élargissement des perspectives pour correspondre à des requêtes pastorales et catéchétiques autrement perçues par l'ensemble des Pères et des théologiens.

Dans les deux circonstances, le texte conciliaire articule son message en référence à des données philosophiques. Les choix qu'il opère et ses insistances doivent se comprendre à partir du témoignage évangélique qu'il veut porter et de ce qui constitue l'existence et le monde de ses destinataires⁷. Les variables sont complexes et affectent aussi bien la compréhension et le type de réception du message évangélique par le destinataire, le code utilisé dans sa transmission (doctrinal ou prophétique), les modalités selon lesquelles l'homme et sa société interprètent leur existence, la capacité des pasteurs et des théologiens de les assumer et de les critiquer, dans une parole cohérente et pertinente. Le rapport à la philosophie se joue à ces différents niveaux, dans une relation de réciprocité, condition d'un dialogue⁸ plus que d'une instrumentalisation, entre la théologie comme démarche méthodique et la recherche philosophique. L'intention religieuse comme le projet de connaissance, pour le chrétien, se trouvent en permanence mesurés et surplombés par l'avènement du Christ et de sa promesse.

L'identification des courants majeurs de l'histoire moderne de la théologie nous permettra d'élucider les instances à l'œuvre dans l'herméneutique de la foi. De ce point de vue, le XIX^e siècle européen opère un bilan provisoire de la critique religieuse, sociale et politique des courants réformistes et révolutionnaires de l'époque antérieure. Mobilisée par l'idéal de l'émancipation de l'individu⁹ et l'affirmation de son autonomie face au despotisme

⁷ Perspective implicite dans les projets préparatoires à Vatican I, soulignée par les membres du Concile qui en demandent la refonte, cf. R. AUBERT, *Vatican I*, Paris 1964, 182-190. Elle est explicitement thématisée par PAUL VI, « *Ecclesiam suam* » (6 août 1964), nn. 69-90 et affirmée dans la Constitution Pastorale de Vatican II, « *Gaudium et Spes* » (7 décembre 1965), nn. 40-44.

⁸ Cf. B. WELTE, *Sur la méthode de la théologie*, in: *L'homme devant Dieu*. Mélanges Henri de Lubac, Paris 1964, III, 307-317. Par ailleurs le projet de la réflexion philosophique interdit une réduction à la théologie et, en retour, une démarche théologique chrétienne, fidèle à ses sources et à son objectif, ne se laisse pas totaliser ou « sursumer » par la philosophie. D'où une tension, à nos yeux féconde, inhérente au débat sans cesse repris et perceptible dans l'ouvrage de B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg i/B 1978; S. BRETON, *Foi et raison logique*, Paris 1971, 133-151 la thématise comme opposition de relation.

⁹ Cf. A. BONDOLFI, « *Emancipation* » — *Notes de lexicographie et de réception théologique*, in: *Autonomie*, op. cit. 161-175.

irrationnel des pouvoirs, la promotion de la raison, jointe à la diffusion des « lumières », apparaît comme la condition du progrès selon lequel l'humanité accéderait à la vérité. Le procès du christianisme lui appartient au titre d'un présupposé dans la pensée française¹⁰ ou d'une médiation nécessaire dans la tradition allemande. L'effort porte sur une réduction de l'instance de la Révélation de Dieu, débouchant non sans ambiguïtés sur la disjonction de l'ordre de la raison et de l'ordre du « sentiment ». La scission, figure majeure de la conscience malheureuse, est à son tour dépassée, soit dans la négation de tout objet transcendant du sentiment et l'athéisme qui en découle, soit par la suspension sceptique du jugement à son égard et l'attitude de l'agnosticisme ou de l'indifférence, soit encore dans la reprise spéculative des représentations chrétiennes inaugurant une philosophie de la religion dont Hegel a donné le système le plus audacieux et le plus influent¹¹. Le défi de la modernité oblige de toutes manières croyants et théologiens à prendre position et à rendre compte de leur foi. Quelle que soit l'attitude adoptée et la démarche suivie on constate à cette époque un accord général sur l'interrogation concentrée autour du problème de la raison humaine, de son ouverture et de ses limites dans la connaissance de Dieu et de son mystère. Le second point de convergence envisage en priorité dans la foi l'élément de la croyance en Dieu, l'affirmation (confession) d'un contenu déterminé, formulé en des propositions dont l'évidence n'est pas immédiate pour la raison subjective¹². L'adhésion intellectuelle est alors

¹⁰ Nous traçons les lignes de faite d'une situation de pensée qui est celle des théologiens au début du XIX^e siècle, cf. P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1963², 13-113; F. FLÜCKIGER, *Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, IV, 1-97, Göttingen 1975; W. ANZ, *Idealismus und Nachidealismus*, ibid. 99-212.

¹¹ Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, Paris 1964-1971, 4 vol., en particulier t.I, 122-124 sur la foi chrétienne et la raison; C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964; G. COTTIER, *Foi et médiation chez Hegel. Philosophie de la religion ou théologie?*, in: RTh 75, 1975, 255-261.

¹² Cette compréhension de la foi-croyance prend un relief singulier à partir du nominalisme au XIV^e siècle, avec la critique ockamienne de la connaissance, cf. F. GUELLEY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain/Paris 1947; L. BAUDRY, *Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam*, in: AHDLM 37, 1962, 33-92; on la retrouve dans les œuvres de F. SUAREZ qui joua un rôle d'intermédiaire important entre la scolastique ancienne et sa dérive baroque représentée par CHR. WOLFF, voir sa *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, Veronae 1779 (1736-1737) en deux volumes au titre significatif: *Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, et *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*. Sous cette influence la problématique moderne du rapport de la raison et de la foi sera prolongée ou au contraire critiquée, sans que l'on remette en cause l'appauvrissement du sens de la foi définie comme adhésion intellectuelle à la vérité d'un certain nombre de propositions (dogmes) révélées.

légitimée par l'autorité de Dieu qui se révèle et par la valeur qui s'y annonce pour la totalité de l'existence.

La théologie catholique, peu créatrice au sortir d'une époque troublée où l'Eglise doit se soucier avant tout d'assurer une relève dans le ministère pastoral, se borne en général à recueillir l'héritage de la scolastique baroque¹³. Un double courant de recherches la complète, sans toutefois éviter un certain parallélisme des problématiques: la théologie «positive» occupée de l'histoire des dogmes¹⁴ et l'apologétique consacrée à la lutte contre l'incrédulité ainsi qu'à la démonstration de la validité de la foi chrétienne, surtout contre le déisme¹⁵. Cette discipline prend en charge le débat avec la philosophie moderne et thématise les nouvelles données du rapport théologie-philosophie¹⁶.

En Allemagne tout d'abord, *G. Hermes* entreprend de fonder la théologie catholique après la critique du dogmatisme métaphysique formulée par Kant et Fichte. Il dénonce à leur suite l'illusion qui consiste à prendre la condition subjective de la pensée pour une connaissance de l'objet, tout comme il critique la démarche qui tend à faire de Dieu un objet, un instrument en vue de fins particulières. Au point de départ le doute est la condition de l'entendement et de la pensée en face de leur tâche. Sous la régulation de la raison pure, dans son usage spéculatif conjoint à son usage pratique, il dégage le sens critique de la foi en Dieu. Il est raisonnable de donner son adhésion à ce dont la raison spéculative perçoit la vérité intime (au moins à ce qu'elle peut penser sans contradiction interne) et que la raison pratique affirme comme légitime et nécessaire. La foi est alors définie comme un «*état de certitude et de persuasion par rapport à la vérité de la chose connue, état auquel nous sommes amenés par l'assentiment nécessaire de la raison spéculative ou par le consentement nécessaire de la raison*

¹³ Peu d'œuvres nouvelles apparaissent à cette époque et l'intérêt se porte surtout sur la théologie morale qui répond directement aux besoins des confesseurs, cf. J. LEFLON, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, Paris 1951, 321-376. Pour apprécier de façon exacte la scolastique de cette époque il conviendrait d'étudier les sources elles-mêmes, dont beaucoup sont inédites, cf. à ce propos le travail de V. KAPITANOVIC, *Fra Andrea Dorotic e l'insegnamento filosofico-teologico nell'Ordine francescano alla fine del 700*, in: *Antonianum* 1978, 83-143 dont on connaissait le *Philosophicum Specimen de Homine*, seul ouvrage publié, à Venise en 1795, à côté d'une œuvre manuscrite importante et hautement significative.

¹⁴ Cf. H. STIRNIMANN, «*Fundamentaltheologie*» im frühen 18. Jahrhundert? *Bemerkungen zum Gebrauch der Termini «scholastische», «positive» und «Fundamentaltheologie»*, insbesondere bei Pierre Annat, in: *FZPhTh* 24, 1977, 460-476.

¹⁵ Cf. H. STIRNIMANN, *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*, in: *FZPhTh* 24, 1977, 291-365; l'origine et l'objectif de cette discipline, 291-301.

¹⁶ Cf. E. PRECLIN, E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1956, 722-746; H. BOUILLARD, *De l'Apologétique à la Théologie fondamentale*, in: *Les quatre Fleuves*, 1, 1973, 57-70.

pratique»¹⁷. Cette « foi de la connaissance » comprend Dieu comme législateur de la liberté et source de l'impératif catégorique. L'*Einleitung* d'Hermès vise ensuite, sous la même régulation de la raison, à poser le fondement d'une démonstration du christianisme comme révélation faite par Dieu, à montrer ensuite que le christianisme est la révélation de Dieu et que le catholicisme est le véritable christianisme¹⁸. L'influence de l'enseignement d'Hermès fut grande et ses disciples nombreux qui durcirent parfois la doctrine du maître, éveillant la méfiance des évêques par leur enthousiasme iconoclaste à l'égard de la scolastique et l'usage politique de leur position fait par l'Etat prussien. Grégoire XVI condamnera ce système qui porte atteinte au « dépôt de la foi » et « renverse la foi divine » en conduisant au « scepticisme et à l'indifférence ». On lui reproche particulièrement d'ouvrir « une voie ténébreuse à des erreurs de toutes sortes par le doute positif qu'il met à la base de toute recherche théologique et par son principe que la raison constitue la norme première et l'unique moyen pour l'homme d'arriver à la connaissance des vérités surnaturelles »¹⁹. Partant d'un point de vue différent de celui du professeur de Bonn et méconnaissant sa problématique, l'intervention pontificale décelait pourtant la précarité d'une approche qui prétendait fonder en raison la positivité de la révélation divine et de l'économie du salut. Il paraissait rendre l'assentiment de la foi nécessaire, et substituer ainsi l'initiative de l'homme à l'événement de la grâce.

A l'opposé de cette position, mais dans le même climat de pensée, surgit en France et se développe avec L. Bautain une apologétique fondée sur un « sentiment fidéiste »²⁰. Elle part également d'un débat avec la philosophie

¹⁷ Cf. G. HERMES, *Einleitung in die christkatholische Theologie. I. Theil: philosophische Einleitung*, Münster 1819, 261. Sa première publication était consacrée à une *Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthums*, Münster 1805; Cf. E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, Bruxelles-Paris 1949, I, 177-203, et pour le contexte social et religieux G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme (1800-1848)*, Paris 1905, t. II.

¹⁸ Ce qui constitue la deuxième partie de son introduction, *Positive Einleitung*, publiée en 1829. Hermès distingue de la « foi de la connaissance », une « foi efficace » animée par la charité, seconde par rapport à la précédente mais nous habilitant seule au surnaturel.

¹⁹ Bref « *Dum acerbissimas* » (26 septembre 1835) in: H. DENZINGER, A. SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i/B 1963, nn. 2738-2740: « ... tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tanquam basi omnis theologiae inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. »

²⁰ Cette expression qui caractérise bien la position de Bautain se trouve dans l'excellent ouvrage que lui a consacré P. POUPARD, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle. L'Abbé Louis Bautain*, Paris 1961, 171-226.

allemande et la lecture de Kant. On retient que la *Critique de la raison pure* «a démontré d'une manière incontestable l'impuissance de la raison à résoudre péremptoirement un seul problème métaphysique»²¹. Au terme d'un long débat intérieur Bautain se convertit, entre en contact avec la philosophie et la théologie scolastiques officielles de l'Eglise de France²² et refuse d'emprunter cette démarche dans son enseignement. Il s'en explique ainsi:

«Cette prétendue philosophie était contraire à notre conviction, à notre vie tout entière. Nous n'étions entrés dans l'Eglise que pour échapper au rationalisme, avec la persuasion profonde de son impuissance dans toutes les questions métaphysiques, et par conséquent religieuses. Nous avons passé par toutes les phases de la philosophie rationnelle, et nous avons toujours rencontré le scepticisme au terme comme fin inévitable. C'est la foi qui nous avait tirés du doute et de toutes les misères qu'il entraîne après lui, et bien loin que la foi qui nous avait ramenés au christianisme et à l'Eglise fût un produit du raisonnement, elle était née au contraire en nous de l'impuissance même de la raison, et par l'expérience de son insuffisance. Comment après cela reprendre ce que nous avons quitté, retourner à ce que nous avons vomi?»²³.

La foi apparaît dès lors comme la démarche préalable à toute connaissance de Dieu, à toute réflexion philosophique portant sur la nature de l'homme et sa destinée et même à toute science.

Au moment même où s'élabore cette apologétique vigoureuse, désignant dans la grâce du Christ l'unique accès à la vérité de l'existence humaine et de la réalité, des réticences se font jour dans le clergé et parmi les théologiens, animés il faut bien le dire par une compréhension sommaire de l'instance de la raison dans l'élaboration des «*praeambula fidei*», en particulier des preuves de l'existence de Dieu. Pour Bautain les antinomies de la raison

²¹ L. BAUTAIN, *La Philosophie du christianisme*, Paris/Strasbourg 1835, I, 173.

²² Il s'agit des *Institutiones philosophicae, auctoritate D. D. Archiepiscopi Lugdunensis* (A. Malvin de Montazet), *ad usum scholarum suae dioecesis editae*, Lyon 1783, 5 vol. et des *Institutiones theologiae ad usum scholarum accomodatae*, Lyon 1780, 6 vol. dites *Philosophie* et *Théologie de Lyon*, fort répandues dans les séminaires de France après la révolution avec J. B. BOUVIER, *Institutiones theologiae ad usum seminariorum*, Paris 1818. Lamennais qui part sur ce point des mêmes présupposés que Bautain jugeait ainsi la philosophie officielle, cf. F. DE LA MENNAIS, *Essai d'un système de philosophie catholique (1830-1831)*, éd. Ch. Maréchal, Paris 1906, 13: «Les scholastiques (sic!) avaient créé un monde dont toutes les parties étaient fort bien coordonnées entre elles, où par conséquent régnait l'unité morte, parce que ce monde n'était qu'un monde de l'abstraction, un monde imaginaire, jeu de l'esprit ingénieux sans doute, mais qui n'expliquait rien de ce qui est.» Cf. L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste*, Paris 1955. On sait que le véritable renouveau de la lecture de S. Thomas d'Aquin et de la scolastique du XIII^e siècle part de Piacenza en Italie sous l'impulsion de V. B. BUZZETTI (mort en 1824).

²³ *Dossier Trévern, affaire doctrinale entre l'abbé Bautain et l'évêque de Strasbourg*, Archives du Collège de Juilly, 959, cité par P. POUPARD, op. cit. 172.

pure réduisaient à néant toute preuve cosmologique. Par ailleurs, les propositions qu'on voulait lui faire souscrire démentaient ce que son expérience personnelle lui avait fait découvrir et présupposaient une capacité humaine dont l'échec était pour lui la condition même de la foi vivante²⁴. Il trouva heureusement en J. A. Möhler, professeur à Tübingen, à qui il avait soumis sa *Philosophie du christianisme*, un collègue attentif à la portée exacte de son projet et plus averti que lui de la tradition théologique²⁵. En réponse à sa demande, le théologien allemand explicite la compréhension de la théologie classique du rapport raison-foi. Tout d'abord il distingue la foi fondée sur la raison et la foi fondée sur la révélation. Il n'y a pas de passage analytique de l'une à l'autre comme Bautain semble le comprendre chez ses adversaires. La première ne donne qu'une «représentation de Dieu», mais n'élève pas à une conformité vivante de la volonté avec celle du Seigneur, qui n'est produite que par la grâce extérieure et intérieure du Christ. D'autre part, lorsqu'on parle de la connaissance de Dieu accessible à l'homme naturel, sans la grâce, on le considère toujours concrètement, vivant en société, tel qu'il est donné historiquement, c'est-à-dire en contact avec le message de la révélation et non pas de la possibilité abstraite de l'homme dépourvu de toute culture religieuse, qui pourrait découvrir et atteindre Dieu à partir de sa raison seule. Mais là n'est pas l'essentiel, car l'expérience montre assez l'inefficacité persuasive de tels raisonnements. Or Bautain cherchait à convaincre des athées et des agnostiques, à les convertir. L'échec de la démonstration rationnelle ou de la preuve ne préjuge pourtant pas de sa vérité intrinsèque, il manifeste son insuffisance à obtenir ce résultat. L'«*initium fidei*» salutaire comme le déclarait le Concile d'Orange est déjà un effet de la grâce²⁶. L'instance de la raison est autre et indispensable pour que l'acte de foi soit un acte personnel et libre; elle juge à partir d'elle-même et de son évidence propre que ce qui lui est annoncé ou montré est vrai et crédible dans la mesure où le message dépasse sa capacité de vérification par l'évidence immédiate. Tout le problème est déplacé vers l'élaboration et l'interprétation de ces «*préambules de la foi*». Par contre, il est exact de dire avec Bautain que la foi précède le discernement de la raison

²⁴ La doctrine de Bautain n'a jamais été formellement condamnée, malgré ses évidentes ambiguïtés. Il répondit à deux questionnaires épiscopaux en 1834 et signa trois déclarations entre 1835 et 1840, cf. le dossier dans: P. POUPARD, op. cit. 393-396.

²⁵ Cf. la *Lettre de Möhler à Bautain sur les rapports de la raison et de la foi*, publiée par P. Poupard in: RSPTh 42, 1958, 455-482. Nous reprenons dans la suite les points saillants de l'argumentation de Möhler, en rapport avec notre problématique.

²⁶ Cf. II^e Concile d'Orange (3 juillet 529), canon 5, in: G. DUMEIGE, *La Foi catholique*, Paris 1975, 340.

dans la pénétration plus profonde et plus scientifique du contenu de la foi, qui est l'œuvre de la théologie.

C'est dans le contexte de ce débat, en plein renouveau de la recherche théologique dans les directions variées que nous avons indiquées, fortement marquées par un souci apologétique témoignant de la volonté de rencontrer la pensée et les problèmes de l'époque, qu'il faut comprendre les interventions de Pie IX²⁷ et surtout l'œuvre positive du Concile de Vatican I. Les circonstances en donnent le sens et les limites. Quant au fond, la plupart des évêques et des théologiens sont d'accord, c'est même une des raisons pour lesquelles le premier texte examiné par les Pères conciliaires est le projet de Constitution dogmatique « *sur la doctrine catholique contre les erreurs multiples dérivées du rationalisme* », refondu ensuite et intitulé « *sur la foi catholique* »²⁸. Les discussions portèrent plus sur la forme et l'objectif du document, au contraire des vives controverses ecclésiologiques autour de l'infaillibilité pontificale.

Le prologue de la Constitution « *Dei Filius* »²⁹ définit l'intention du Pape et des évêques « *de professer à la face de tous la doctrine salutaire du Christ (salutarem Christi doctrinam), en proscrivant et condamnant des erreurs contraires... au nom de l'autorité qui (leur) a été confiée par Dieu* ». Ce double mouvement annonce l'articulation du texte: quatre chapitres consacrés, le

²⁷ Dans le problème qui nous occupe la majorité des actes de Pie IX est dirigée contre le rationalisme: Encyclique « *Qui pluribus* » du 9 novembre 1846 contre les hermésiens, l'Allocution « *Singulari quadam* » du 9 décembre 1854 contre le rationalisme et l'indifférentisme; le Bref « *Eximiam tuam* » du 15 janvier 1857 contre A. Günther; La Lettre « *Gravissimas inter* » du 11 décembre 1862 contre J. Frohschammer. Le Pape est souvent sollicité d'intervenir par les adversaires de ces théologiens ou philosophes, mais il ne se prononce que rarement et sur des affirmations en désaccord manifeste avec la doctrine de la foi évangélique. La difficulté viendra de ce que l'on durcira les positions, de part et d'autre, en installant un climat de suspicion et d'amertume, peu favorable au service théologique dans l'Eglise et au dialogue avec une société en pleine mutation. D'autres avertissements émanent des Congrégations romaines: le Décret du 15 janvier 1855, de la Congrégation de l'Index, vise le traditionalisme de A. Bonnetty et celui de 18 septembre 1861, du S. Office, certaines thèses des « ontologistes », surtout de V. Gioberti, disciple de A. Rosmini. L'ensemble des propositions condamnées est repris dans le *Syllabus* annexé à l'Encyclique « *Quanta cura* » du 8 décembre 1864, dont les trois premiers paragraphes (nn. 1-18) serviront de points de repères aux rédacteurs de la Constitution « *Dei Filius* » de Vatican I. Pour le contexte de ces interventions, voir R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris 1952 et sur l'enjeu doctrinal, l'ouvrage du même auteur *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958² (1945).

²⁸ Cf. R. AUBERT, *Vatican I*, Paris 1964, 126.

²⁹ Cf. J. ALBERIGO, éd., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg i/B 1962, 781.

premier à Dieu, Créateur de toutes choses³⁰, le deuxième à la révélation³¹, le troisième à la foi et le dernier au rapport de la foi et de la raison, auxquels succèdent les canons anathématisant les erreurs relatives à chacun des points abordés. Celles-ci avaient été caractérisées dans le prologue, stigmatisant « *l'impiété de plusieurs fils de l'Eglise catholique (...) Séduits par la vanité et la nouveauté des doctrines, et confondant à tort la nature et la grâce, la science humaine et la foi divine, ils se trouvent donner aux dogmes un sens détourné de celui que tient et enseigne la Sainte Eglise, leur mère, et mettre en péril l'intégrité et la pureté de la foi* ». Comme on le voit, c'est le rapport de la foi et de la raison qui est en cause et, par son biais, celui de la philosophie et de la théologie. Trois convictions ont animé les rédacteurs³² du schéma : 1° Il ne peut y avoir de conflit entre la foi et la raison, car toutes les deux dérivent de Dieu Créateur, Vérité première ; 2° L'homme doit un hommage raisonnable au fait positif de la révélation divine, surnaturelle ; 3° La foi est un don de grâce qui nous fait adhérer librement à tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, à cause de son autorité.

Nous relevons ici les accents significatifs du texte qui ne présupposent aucune théologie particulière, mais orientent la Constitution de façon très déterminée. La synthèse doctrinale est remarquable, quoique le sens de la foi soit trop circonscrit aux termes de la controverse que le Concile veut trancher. Ainsi la révélation désigne un corps de connaissances ou de vérités communiquées par Dieu, ce qui va amener le problème de la pluralité de ses sources. La médiation centrale du Christ apparaît seulement dans les citations bibliques ou dans une référence au Concile de Trente, elle n'est pas envisagée autrement dans ce contexte.

Les premiers paragraphes du chapitre II sur *la révélation*³³ désignent les deux voies par lesquelles Dieu peut être connu : *par la lumière naturelle de la raison humaine* à partir des choses créées (citation de Rm 1,20) ; par une autre voie, *surnaturelle*, « *il a plu à la sagesse et à la bonté (de Dieu) de se*

³⁰ Ce chapitre reprend l'enseignement du IV^e Concile de Latran (1215), Constitutio I, « *De fide catholica* », éd. cit. 206 avec un accent dirigé contre les théologies d'allure panthéiste, cf. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Esprit agit dans l'histoire*, in : *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel/Paris 1977, 56-61.

³¹ Cf. éd. cit. 782 et le commentaire de R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Paris 1963, 274-284.

³² Il s'agissait de J.-B. Franzelin pour la première version et de J. Kleutgen pour la refonte, un des pionniers du renouveau thomiste. Ce courant théologique ne s'imposera cependant qu'avec Léon XIII et sera consacré par l'Encyclique « *Aeterni Patris* » (1879) recommandant S. Thomas D'Aquin comme guide dans les études philosophiques et théologiques. Sur le style de théologie qui a prévalu à cette époque voir H. DE LAVALETTE, *Qu'est-ce que la théologie romaine ?*, in : *Lum Vie* 26, 1977, 98-106.

³³ Cf. éd. cit. 782.

révéler lui-même au genre humain et de révéler les décrets éternels de sa volonté» (citation de He 1,1). Le texte dit ensuite la nécessité de cette seconde voie: parce que Dieu «*a ordonné l'homme à une fin surnaturelle* (ordinavit hominem ad finem supernaturalem) *pour qu'il participe aux biens divins qui dépassent absolument l'intelligence de l'esprit humain*».

L'enjeu de la déclaration est clairement formulé au niveau de la connaissance et de la raison. C'est elle en effet qui fonde une différence dans la démarche de l'homme vers Dieu. Contre les traditionalistes «fidéistes» on affirme la possibilité de connaître naturellement l'existence de Dieu³⁴. Sans trop y insister d'ailleurs, car le front principal est du côté rationaliste. Toute la suite s'applique à sauvegarder la croyance chrétienne contre la réduction opérée par les systèmes naturalistes et les théories de la religion naturelle³⁵. En défendant la positivité et la gratuité de l'initiative divine dans l'histoire du salut, le texte admet implicitement un concept de nature humaine, assortie d'une hypothétique fin naturelle, élaboré par ses adversaires; il désigne en conséquence l'altérité de la révélation dans la manifestation pour l'homme d'une autre fin, surnaturelle puisqu'elle nous établit dans la communion avec la vie du Père, excédant les capacités naturelles de connaissance et d'action. La dualité anthropologique introduite ne laisse plus dès lors apparaître, sinon indirectement, le lien interne qui relie ordre naturel et ordre surnaturel³⁶. De là, contre l'intention du Concile, certains ont pu concevoir ou présenter le surnaturel comme surajouté à une réalité déjà pourvue d'une signification totale et laisser se développer un concept clos et statique de nature humaine, tout à fait étranger à la grande tradition scolastique dont souvent ils se réclament³⁷.

La définition de la foi qui ouvre le chapitre III³⁸ insiste sur sa dimension objective, après avoir rappelé son lien essentiel à la justification et la nécessité de la grâce. Cette double perspective se développe logiquement par l'affirmation de l'accord de la foi avec la raison (allusion à Rm 12,1) et de

³⁴ La discussion fut vive sur ce point parmi les Pères dont certains voulaient une condamnation plus circonstanciée du traditionalisme et de l'ontologisme. La controverse tourna court, non sans que Mgr Maret, doyen de la Faculté de Théologie de la Sorbonne, fit préciser que l'on ne voulait pas canoniser de façon exclusive le système péripatéticien, cf. R. AUBERT, *Vatican I*, op. cit. 187.

³⁵ Cf. J. M. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican d'après les Actes du Concile*, t. I-II: *La Constitution «Dei Filius»*, Paris 1895.

³⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*. Paris 1946, 325-428.

³⁷ Cf. le rétablissement des perspectives par J.-H. NICOLAS, *L'humanité perdue et retrouvée dans le Christ*, in: *L'anthropologie de saint Thomas*, Fribourg 1974, 161-180, en particulier 173, et l'étude de C. E. O'NEILL, *L'homme ouvert à Dieu (capax Dei)*, ibid. 54-74.

³⁸ Cf. éd. cit. 783.

son caractère de don de Dieu suscitant une libre adhésion. On aborde ensuite son contenu pour préciser qu'il faut croire tout ce que « *l'Eglise propose à croire comme divinement révélé, soit par jugement solennel, soit par le magistère ordinaire et universel* »³⁹, et dire la nécessité de la foi pour être justifié et obtenir la vie éternelle. Enfin le texte souligne le rôle providentiel de l'Eglise dans la transmission de la foi, la grandeur de la condition du croyant et les devoirs qui en découlent.

Le chapitre IV traite des rapports de la connaissance de foi et de la connaissance rationnelle⁴⁰. Il y distingue deux ordres « *distincts non seulement par leur principe, mais aussi par leur objet* ». Puis il envisage l'intelligence de la foi dans une triple ligne. La théologie systématique, son statut épistémologique (œuvre de la raison éclairée par la foi) et sa méthode procédant, « *soit grâce à l'analogie avec les choses que (la raison) connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme* ». La raison et la discipline philosophique sont mises au service de l'approfondissement des mystères, sans pourtant quitter le régime de la foi, car « *elle n'est pas rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre* ». Ensuite, après avoir souligné à nouveau qu'il ne peut y avoir de « vrai désaccord » entre la foi et la raison, puisqu'elles ont, à des titres divers, Dieu pour auteur, le texte fait mention de cette autre activité de la « droite raison » qui « *démontre les fondements de la foi* » visant par là l'apologétique et sa tâche de manifester le caractère raisonnable des vérités révélées. En troisième lieu, le Concile parle des sciences, « arts humains et disciplines de la culture », des avantages qui en découlent pour la vie des hommes et de l'aide qu'elles peuvent apporter pour conduire à Dieu « si l'on s'en sert comme il faut ». On reconnaît le principe de la liberté de recherche et l'autonomie de la méthode dans leur domaine, pour autant qu'elles n'admettent pas des erreurs opposées à la doctrine divine et ne contredisent les vérités de la foi. Les progrès des différentes sciences au XIX^e siècle contribuèrent au renouveau des disciplines ecclésiastiques, donnant lieu à une approche plus critique de l'exégèse biblique, de l'histoire de l'Eglise et des doctrines⁴¹, mais ils servirent parfois à l'argumentation de violentes attaques contre la foi et la religion. La véri-

³⁹ Contre J. I. Döllinger et ses disciples qui voulaient réduire ce contenu aux seuls articles solennellement définis, cf. R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, op. cit. 196-197 et le travail de J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses*, München 1899-1901.

⁴⁰ Ed. cit. 784-785, cf. G. PARADIS, *Foi et raison au premier Concile du Vatican*, in: BLE 53, 1962, 200-226; 268-292; 54, 1963, 9-25 et A. ALSTEENS, *Science et foi dans le chapitre IV de la Constitution « Dei Filius » au Concile du Vatican*, in: EThL 38, 1962, 461-503.

⁴¹ Surtout en Allemagne où la recherche et l'enseignement de la théologie ont un cadre universitaire, en contact avec les autres Facultés, cf. R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, op. cit. 193-197; 205-207; 242.

table crise n'éclatera pourtant que plus tard dans l'Eglise catholique, avec l'essor du modernisme. Il faudra plusieurs dizaines d'années pour que se dessine une véritable convergence entre une lecture de la Bible attentive aux acquis de la méthode historique et la théologie systématique. Longtemps leur développement demeure parallèle, alors qu'herméneutiquement elles s'appartiennent comme les deux moments d'une tâche unique de compréhension et de communication⁴².

Le *Concile de Vatican II* marque un tournant décisif dans notre problématique, au niveau d'une prise de conscience de l'Eglise et des communautés, en réalisant cette « mise à jour » requise par les modifications intervenues dans la société et la compréhension de l'homme. Les exigences de la foi en sont le motif majeur. Le dialogue dans l'Eglise et avec le monde contemporain orienta l'expression de ce qui constitue l'identité la plus profonde de la vie chrétienne et du Peuple de Dieu. Moins attachée à préserver l'énoncé classique de la définition de la foi comme croyance, l'assemblée conciliaire s'est efforcée d'en élaborer un *modèle historique*. Celui-ci met en valeur son caractère d'engagement de la personne et des communautés en réponse à l'appel/promesse de Dieu en Jésus-Christ⁴³. Nous l'aborderons dans la Constitution dogmatique « *Dei Verbum* » sur la révélation divine⁴⁴ où il se trouve formulé explicitement, en vue de dégager ses présupposés et ses conséquences pour la théologie; nous examinerons ensuite certaines propositions de la recherche actuelle en dialogue critique avec la philosophie.

Le prologue de « *Dei Verbum* » présente la révélation chrétienne en reprenant les termes du début de la *première Lettre de Jean* (1 Jn 1,2-3). Il la rejoint dans son caractère d'événement et de paroles, telle que nous est donnée dans l'histoire la manifestation de Dieu, dont le sommet est le Christ: « *Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. Ep 1,9) grâce auquel les*

⁴² Du point de vue des études bibliques la situation est clarifiée par l'Encyclique « *Divino afflante Spiritu* » (30 septembre 1943) de Pie XII; cependant l'intégration de l'exégèse à la recherche en théologie systématique n'intervient pas de façon générale avant le Concile de Vatican II. Cf. l'étude de M.-D. CHENU, *Vérité évangélique et métaphysique wolffienne à Vatican II*, in : RSPTh 57, 1973, 632-640 qui le manifeste à propos de la rédaction du schéma préparatoire d'une Constitution dogmatique « *de deposito fidei* ». La confrontation permet de repérer les glissements de significations qui peuvent conduire, dans les cas extrêmes, à l'« oubli » du sens premier de l'existence et de la foi chrétiennes.

⁴³ Cf. W. V. DYCH, *The Anthropological Structure of Faith. An Interpretation of Faith in the Second Vatican Council*, Diss. Münster 1971.

⁴⁴ Cf. VATICAN II, *Constitution dogmatique « Dei Verbum »* (18 novembre 1965), « Unam Sanctam 70a », Paris 1968, 20-55.

*hommes, par le Christ le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit-Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. Ep 2,18; 2 P 1,4) »*⁴⁵.

La précédenche de l'initiative divine est marquée d'emblée. Elle commande la démarche par laquelle l'homme se tourne vers celui qui l'appelle au dialogue du salut et à la communion avec lui. L'objet de la révélation est nommé dans la personne du Seigneur, écartant ainsi l'ambiguïté qui naissait de la quasi-identification de la révélation à l'enseignement d'une doctrine. La manifestation de Dieu n'est pas séparée non plus du don qu'il fait de lui-même dans la présence du Verbe fait chair et la promesse eschatologique du salut. Le Christ enfin est au centre de cette économie, réalisant personnellement et historiquement le « kairós » de la rencontre de Dieu et de l'homme.

L'accueil de la révélation par la foi est exprimé en termes de relations personnelles: « *A Dieu qui révèle est due « l'obéissance de la foi » (Rm 16,26; cf. Rm 1,5; 2 Co 10,5-6), par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans un « complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle » et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait* »⁴⁶. La redondance de la phrase précise sans équivoque les objectifs.

Le Concile rappelle ensuite comment cet engagement de l'homme qui s'adresse directement à Dieu requiert sa grâce, initialement et de façon permanente. Les Pères reprennent l'enseignement de Vatican I, soulignant une continuité en profondeur à propos de la doctrine de la foi-croyance, tout en la resituant dans le dynamisme de l'économie salvifique et de l'histoire personnelle par l'accent mis sur la confiance qu'exprime la réponse de l'homme qui « s'en remet tout entier et librement » à Dieu. Par là se trouvait surmontée l'opposition entre la foi « fiduciale » et la foi « connaissance », qui alimenta la théologie de controverse après la Réforme. L'approche biblique et personnelle qualifie autrement l'acte de foi dont Vatican I fit valoir un aspect central en face du rationalisme et du fidéisme. Elle permet d'en dégager les trois dimensions significatives de la croyance (connaissance), de la confiance et de l'anticipation eschatologique du salut (cf. He 11,1)⁴⁷ advenant dans la décision de se mettre à la suite de Jésus, présence et

⁴⁵ Cf. « *Dei Verbum* » I, 2, éd. cit. 22 et le commentaire du chapitre I par H. DE LUBAC, in: éd. cit. 159-302. Le prologue et le premier chapitre furent les derniers rédigés et consignent le progrès accompli par l'assemblée conciliaire dans la compréhension de la révélation.

⁴⁶ « *Dei Verbum* » I, 5, éd. cit. 24.

⁴⁷ Cette dimension proleptique de la foi est signifiée dès le prologue par la citation de 1 Jn 1,3; elle n'apparaît pas explicitement à la fin de ce chapitre I, non plus que la communauté ecclésiale qui naît d'elle et au sein de laquelle elle se développe. Ces trois dimensions ressortent avec force du témoignage du Nouveau Testament et sont reprises par les grandes théologies patristiques, cf. p. ex. S. AUGUSTIN, *In Joannis*

manifestation de l'Amour créateur et sauveur. A la lumière de cette considération le texte poursuit en citant la Constitution « Dei Filius » au sujet de la connaissance naturelle de Dieu⁴⁸.

Pas plus que Vatican I, Vatican II n'inscrit son enseignement dans la problématique d'une école déterminée de théologie. Il veut porter un témoignage évangélique et donner une orientation et une impulsion nouvelles à la vie chrétienne; de ce fait il suscite également une réflexion théologique qui rende compte et approfondisse l'expérience suscitée par la foi. Il en trace l'exigence et le lieu dans cette Constitution sur la révélation divine⁴⁹ et dans « *Gaudium et Spes* » qui aborde concrètement les domaines de cette rencontre du christianisme avec la culture actuelle, sans esquiver les difficultés qui, loin « *de porter nécessairement préjudice à la vitalité de la foi, peuvent inciter à une plus exacte et plus profonde intelligence de celle-ci* »⁵⁰.

Résolument engagés dans le dialogue avec le monde de ce temps, porteurs d'un message d'accomplissement et de libération, les chrétiens participent à cette culture dont ils contribuent à former les valeurs. Ils ont la responsabilité de l'humaniser et de dénoncer les atteintes multiples à la dignité des personnes et des sociétés, les dénis de justice qui avilissent en l'autre celui que le Christ nous donne comme frère. Or, dans cette recherche de la justice et de la vérité, la vie selon la foi et la confession de foi font l'objet, pour beaucoup, du soupçon de ne pas correspondre à la véritable situation de l'homme, de masquer le tragique de sa condition pour esquiver le néant et l'absurde qui la cernent, ou bien de perpétuer une aliénation au service des intérêts d'une oligarchie oppressive, ou encore d'assurer le confort névrotique de consciences infantiles. L'ensemble de ces questions se pose dans le

Evangelium, tract. XXIX; D. PIRSON, *Der Glaubensbegriff bei Augustin*, Diss. Erlangen 1953, ou médiévales, cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, II-II, 2,1 (foi-croyance); II-II, 2,2 (texte synthétique); II-II, 10,1 (foi-confiance et l'attitude contraire); II-II, 4,1 et Quaest. Disp. *De Veritate* 14,2 (foi-anticipation eschatologique); cf. M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961; B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Tournai 1963.

⁴⁸ Cf. « *Dei Verbum* » I, 6, éd. cit. 26 qui cite « *Dei Filius* » 2 de Vatican I et replace cet enseignement dans le moment second de la réponse de l'homme à l'initiative de Dieu dans l'histoire, cf. H. DE LUBAC, éd. cit. 263-264.

⁴⁹ « *Dei Verbum* » III, 12, éd. cit. 36 sur l'interprétation de l'Ecriture; VI, 23-24, éd. cit. 50 sur l'importance de l'Ecriture pour la théologie.

⁵⁰ Cf. La Constitution pastorale sur L'Eglise dans le monde de ce temps « *Gaudium et Spes* », 62, 1-2. Le Concile aborde encore la question de la théologie à propos de son enseignement, dans le Décret sur la formation des prêtres « *Optatam totius* », n. 16.

prolongement du procès de l'objectivité de Dieu⁵¹ et la critique du discours de la métaphysique onto-théologique⁵². Elles atteignent le croyant dans la crise généralisée de la certitude et l'érosion des capacités d'engagement qu'elle entraîne. Elles mettent en cause l'expression de la foi, ses gestes, son discours et son langage, conduisant des systèmes de signes à la structure (non-subjective) qui les produit⁵³.

L'impact des athéismes et de la critique du discours onto-théologique est à l'origine de ce que C. Geffré a décrit et désigné comme un « *nouvel âge de la théologie* »⁵⁴. L'annonce de la Parole, le témoignage chrétien s'expriment dans une communion et une distance aperçue comme l'abord seul authentique de Dieu. Communion à l'événement de Jésus, au mystère de sa résurrection qui nous révèle le visage du Père, la puissance de l'Amour qui crée et restitue à la vie, mais distance kénotique de la croix au cœur de la destinée du Christ et absence de celui qui « disparut » (cf. Lc 24,31; Jn 20,17) vers le Père dans l'unité de la transcendance divine. Communion aussi à l'expérience humaine et distance à l'égard de son accomplissement que nul désir, nulle parole ne peut combler, ni anticiper, à moins de le recevoir.

Une telle lucidité est présente au propos de J. L. Marion, décelant dans l'évidence de la « mort de Dieu » le visage moderne de son éternelle fidélité⁵⁵. Nous choisissons à dessein cette étude pour illustrer concrètement la manière dont peut s'esquisser le rapport actuel de la recherche philosophique à la théologie. Comme nous l'avons mis en évidence plus haut, les secteurs de la confrontation sont multiples, aussi nombreux qu'il y a d'aspects dans la (pré)compréhension que l'homme a de lui-même dans sa relation au monde, aux autres, au divin et à Dieu. L'analyse de Marion cerne le fonctionnement idolâtrique de la religion à l'égard du divin distant et diffus, pour nous assurer de sa présence, de sa puissance et de sa disponibilité⁵⁶, autant de caractères de la figure sécularisée du « dieu » *causa sui*, de l'onto-théologie moderne, dénoncée comme fatalité de la métaphysique par

⁵¹ Cf. J.-Y. JOLIF, *Remarques sur la signification philosophique de l'athéisme*, in: *L'Existence de Dieu*, Tournai 1963², 13-18; *Procès de l'objectivité de Dieu*, « Cogitatio Fidei 41 », Paris 1969; G. M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, Paris 1969, en particulier la réflexion sur le retour des idoles, 147-162.

⁵² Cf. F. GUIBAL, *La métaphysique en question*, in: *Etudes* 1979, 181-199.

⁵³ Cf. P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969; C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *La crise du choix moral dans la civilisation technique*, Fribourg/Paris 1977, 51-97; P. KEMP, *Théorie de l'engagement*, Paris 1973. On trouvera dans F. FERRE, *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi*, Paris 1970 une introduction à la problématique de la philosophie linguistique et à son impact sur l'énoncé des propositions de la foi.

⁵⁴ C. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972 rassemblant diverses contributions sur le retentissement de la question herméneutique dans l'intelligence de la foi.

⁵⁵ Cf. J.-L. MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris 1977.

⁵⁶ *L'idole...*, op. cit. 17-27.

M. Heidegger. La pensée de la « différence ontologique » manifeste la manière dont la dérive occidentale de la philosophie privilégie l'étant dans son Etre, au lieu de s'ouvrir au dévoilement du don de la vérité de l'Etre. Marion reprend l'interrogation du philosophe allemand pour rejoindre le « *logos tou staurou* » (1 Co 1,18) du Fils, « *icone* » du Dieu invisible, et tenter de renouer avec cet *autre* discours, à partir du lieu où nous sommes, l'ontothéologie, en la parcourant elle-même le long de ses limites⁵⁷. Nietzsche tout d'abord, qui marque la distance hors de cette métaphysique, Hölderlin ensuite, pour qui la distance est filialement reçue de la présence d'un Dieu paternellement en retrait⁵⁸. La troisième étude est consacrée à Denys le ps. Aréopagite: elle manifeste la distance *parcourue* par la louange et noue le dialogue de la philosophie et de la théologie à partir de l'une de ses figures fondatrices, celle de la réception du projet platonicien dans la pensée chrétienne. Par-delà son instance critique la démarche du philosophe rejoint alors celle du croyant pour dire, à partir de la distance, la transcendance qui n'est pas celle d'un Etant suprême ou d'un Sens qui garantit le savoir et le pouvoir ontiques, mais celle de l'Autre, de l'Ab-solu qui se donne dans un retrait paternel, c'est-à-dire suscitant l'amour et la liberté de fils⁵⁹.

Nous désignons simplement une convergence qui nous paraît exemplaire, dont la pertinence ne pourrait être vérifiée qu'en reprenant son parcours, ce qui ne peut être entrepris ici de façon systématique⁶⁰. La réflexion philosophique peut ouvrir ainsi le champ de (pré)compréhension de la foi comme expérience humaine intégrale, sans anticiper l'acte de la foi qui justifie mais en élaborant le sens du désir et l'expérience du don comme lieu de la réponse de l'homme à la Parole/promesse de Dieu en Jésus-Christ⁶¹.

⁵⁷ Ibid. 37.

⁵⁸ Ibid. 49-112 (Nietzsche); 115-179 (Hölderlin).

⁵⁹ Ibid. 201.

⁶⁰ Elle nous paraît effective, avec cependant quelques réserves. J. L. MARION n'aborde pas vraiment dans sa teneur le discours théologique de la scolastique médiévale et porte un jugement inexact sur la démarche de Thomas d'Aquin, cf. *L'idole...*, op.cit. 28-29; l'affirmation que les cinq voies ne conduisent pas absolument à Dieu est vraie historiquement, surtout lorsqu'on examine la conclusion de la première, mais l'enjeu métaphysique et théologique n'est pas réductible à la décision subjective ni à la sociologie religieuse. De même, *ibid.* 195, la critique du passage à l'éminence procède d'une méconnaissance de l'analogie comme sémantique de la participation; cette dernière est pourtant finement analysée, *ibid.* 201-202. A ce propos on lira avec intérêt la contribution de Y. DE ANDIA, *Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger*, in: *Mél. Sc. Rel.* 32, 1975, n. 3, 133-152.

⁶¹ Cf. L'ouvrage de Y. LABBE, *Humanisme et théologie. Pour un préambule de la foi*, Paris 1975; P. MASSET, *Le problème de Dieu dans la philosophie française*, in: *NRTh* 106, 1974, 897-917 indique assez extensivement les courants les plus significatifs. Nous nous référons ici à l'interrogation de E. LEVINAS, *Dieu et la philosophie*, in: *Le Nouveau Commerce* 30/31, 1975, 97-128 et à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, surtout 10-13; 167-218.

Encore ne faudrait-il pas penser cette relation de la philosophie à la théologie comme celle d'une propédeutique. Elle représente plutôt l'expression de ce dialogue où s'accomplit la recherche singulière et solidaire de la vérité et se décide la responsabilité pour autrui, constitutive de l'ethos humain. L'acte de foi introduit le croyant à la dimension ultime de son existence reçue comme le don de l'Amour infini, promis à la vie et responsable de son courage d'être et d'aimer. Dès lors la tâche du théologien se comprend comme herméneutique du témoignage évangélique, reprise des figures significatives du discours théologique et ouverture d'un espace d'expression et de compréhension à l'engagement de la communauté ecclésiale.