

Le développement de la théologie fondamentale dans le monde globalisé après Fides et ratio

Autor(en): **Mendoza-Álvarez, Carlos**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **56 (2009)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760768>

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.

Le développement de la théologie fondamentale dans le monde globalisé après *Fides et ratio*

LE PRIMAT ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA THÉOLOGIE : DEUX APPROCHES *FIDES ET RATIO* ET THOMAS D'AQUIN

La Lettre Encyclique *Fides et ratio* (FR) du Pape Jean Paul II, publiée il y a dix ans, ouvre une porte pour le dépassement de la crise moderniste. Enfin un document du magistère pontifical reconnaît clairement la nécessité d'un dialogue ouvert avec la philosophie moderne comme partenaire dans la quête de la vérité. En effet, l'encyclique reconnaît avec courage le fait de la rupture épistémologique par rapport à certaines expressions de la foi qu'a supposée la modernité, en même temps qu'elle s'ouvre aux problèmes philosophiques nouveaux :

« Ce que ressort de cette dernière période de la philosophie, c'est donc la constatation d'une séparation progressive entre la foi et la raison philosophique. Il est bien vrai que, pour un observateur attentif, même dans la réflexion philosophique de ceux qui contribuèrent à élargir le fossé entre la foi et la raison, on voit parfois se manifester des germes précieux de pensée qui, approfondis et développés avec droiture d'esprit et de cœur, peuvent faire découvrir le chemin de la vérité. On trouve ces germes de pensée, par exemple, dans des analyses approfondies sur la perception et l'expérience, sur l'imaginaire et l'inconscient, sur la personnalité et l'intersubjectivité, sur la liberté et les valeurs, sur le temps et l'histoire. Même le thème de la mort peut devenir pour tout penseur un appel pressant à chercher à l'intérieur de lui-même le sens authentique de son existence ».¹

Dans cette ouverture se trouve la grandeur et la limite de ce texte majeur du Magistère du Pape Jean-Paul II à l'heure de la crise de la modernité de la fin du XX^e siècle.

Deux documents précédents – la Constitution Dogmatique *Dei Filius* du Concile Vatican I en 1870, puis la Lettre Encyclique *Aeterni Patris* du Pape Léon XIII en 1879 – marquent la *différence* avec FR, par leur ton apologétique d'abord, et ensuite par leur contenu plus centré sur la restauration de la philosophie chrétienne selon la sagesse proposée par Thomas d'Aquin².

¹ JEAN PAUL II. : *Lettre Encyclique « Fides et ratio » aux Évêques de l'Église Catholique sur les rapports entre la Foi et la Raison* [citée FR] (9 septembre 1998) n. 48. URL : http://www.vatican.va/edocs/FRA0075/_INDEX.HTM (22 octobre 2008).

² Voir comme exemple de ce ton apologétique, qui laisse sentir déjà la crise moderniste, cet extrait de *Aeterni Patris* en 1879: « Plusieurs motifs provoquent en Nous cet ardent désir. En premier lieu, comme à notre époque la foi chrétienne est journellement en butte aux

Comme l'a fait noter le Prof. Pie i Ninot de l'Université Grégorienne, FR est une « première » dans la reconnaissance d'autres médiations philosophiques au cours de l'histoire du christianisme moderne. En effet, l'encyclique cite, certes seulement de passage, *quelques courants, questions et auteurs philosophiques* appartenant à un autre contexte que celui de la « philosophia perennis ». En guise d'exemple, rappelons ici le n. 74 de notre document :

« Le rapport fécond entre la philosophie et la Parole de Dieu se manifeste aussi dans la recherche courageuse menée par des penseurs plus récents, parmi lesquels il me plaît de mentionner, en Occident, des personnalités comme John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein et, en Orient, des penseurs de la stature de Vladimir S. Soloviev, Pavel A. Florenski, Petr J. Caadaev, Vladimir Lossky. Évidemment, en nommant ces auteurs, auprès desquels d'autres pourraient être cités, je n'entends pas avaliser tous les aspects de leur pensée, mais seulement donner des exemples significatifs d'une voie de recherche philosophique qui a tiré grand profit de sa confrontation avec les données de la foi. Une chose est certaine : l'attention accordée à l'itinéraire spirituel de ces maîtres ne pourra que favoriser le progrès dans la recherche de la vérité et dans la mise au service de l'homme des résultats obtenus. Il faut espérer que cette grande tradition philosophico-théologique trouvera aujourd'hui et à l'avenir des personnes qui la continueront et qui la cultiveront, pour le bien de l'Église et de l'humanité ».³

Tout en tenant compte de cette première remarque d'ordre contextuel, il est important de souligner ensuite la clarté et la précision épistémologique avec laquelle FR annonce, dès le départ, le principe et le fondement de tout le reste, à savoir : *le primat de la révélation chrétienne comme une vérité de grâce qu'attirera vers son intelligibilité toute l'expérience humaine*, y compris l'intelligence et son questionnement philosophique et sapientiel, dans rapport de mutuelle complémentarité :

manœuvres et aux ruses d'une certaine fausse sagesse, il faut que tous les jeunes gens, ceux particulièrement dont l'éducation est l'espoir de l'Église, soient nourris d'une doctrine substantielle et forte, afin que, pleins de vigueur et revêtus d'une armure complète, ils s'habituent de bonne heure à défendre la religion avec vaillance et sagesse, *prêts*, selon l'avertissement de l'Apôtre, à rendre raison à quiconque le demande, de l'espérance qui est en nous (38); ainsi qu'à exhorter, dans une doctrine saine, et à convaincre ceux qui y contredisent (39). Ensuite, un grand nombre de ceux qui, éloignés de la foi, haïssent les principes catholiques, prétendent ne connaître d'autre maître et d'autre guide que la raison. Pour les guérir et les ramener à la grâce en même temps qu'à la foi catholique, après le secours surnaturel de Dieu, Nous ne voyons rien de plus opportun que la forte doctrine des Pères et des scolastiques, lesquels, ainsi que Nous l'avons dit, mettent sous les yeux les fondements inébranlables de la foi, sa divine origine, sa vérité certaine, ses motifs de persuasion, les bienfaits qu'elle procure au genre humain, son parfait accord avec la raison, et tout cela, avec plus de force et d'évidence qu'il n'en faut pour fléchir les esprits les plus rebelles et les plus obstinés ». LÉON XIII. : *Lettre Encyclique « Aeterni patris »* (Vatican : 4 Août 1879). URL : http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_fr.html.

³ FR 74.

« Cela n'enlève rien au fait que le rapport actuel entre foi et raison demande un effort attentif de discernement, parce que la raison et la foi se sont toutes les deux affaiblies l'une en face de l'autre. La raison, privée de l'apport de la Révélation, a pris des sentiers latéraux qui risquent de lui faire perdre de vue son but final. La foi, privée de la raison, a mis l'accent sur le sentiment et l'expérience, en courant le risque de ne plus être une proposition universelle. Il est illusoire de penser que la foi, face à une raison faible, puisse avoir une force plus grande ; au contraire, elle tombe dans le grand danger d'être réduite à un mythe ou à une superstition. De la même manière, la raison qui n'a plus une foi adulte en face d'elle n'est pas incitée à s'intéresser à la nouveauté et à la radicalité de l'être. On ne doit donc pas considérer comme hors de propos que je lance un appel fort et pressant pour que la foi et la philosophie retrouvent l'unité profonde qui les rend capables d'être en harmonie avec leur nature dans le respect de leur autonomie réciproque. À la « parrhèsia » de la foi doit correspondre l'audace de la raison ». ⁴

En fait, selon *FR* il y a quatre questions universelles de l'humanité qui seront éclaircies dans leur portée ultime précisément par la lumière de la Révélation qui a été accomplie dans le Christ Jésus, à savoir : le sens de l'existence, la connaissance de la vérité, le caractère objectif du bien et la découverte du fondement de la création.

La lumière de la révélation

Selon l'héritage apporté par le christianisme à la civilisation humaine, la lumière de la révélation comme connaissance ultime du monde crée est la clef de voute de tout l'édifice de la connaissance humaine dans son rapport à la transcendance. Ce primat épistémologique, selon une hypothèse de J.-M. Ferry⁵, a comporté dans l'histoire d'Occident la confiscation à la philosophie grecque de la question du *sens de l'existence* pour la transférer au domaine de la religion chrétienne.

Or, la question de l'autonomie de la raison moderne s'enracine précisément dans le refus de cette subordination des raisons avant-dernières (d'ordre noétique et éthique) à une vérité ultime de la rédemption accomplie dans l'incarnation du Logos divin en Jésus-Christ. La modernité a déployé en ce sens toute une *stratégie épistémologique* pour rendre possible l'intelligibilité du monde dans son immanence et, à la limite, dans une relecture de la transcendance à *partir de* l'immanence, qu'il s'agisse du domaine de la subjectivité, de la connaissance empirique ou encore de la pratique du bien éthique. On reviendra plus loin sur cette impasse.

Le rôle spécifique de la foi

Contentons-nous pour le moment de bien saisir l'enjeu épistémologique de la lumière de la révélation apportée par le christianisme à l'histoire hu-

⁴ *FR* 48.

⁵ FERRY, Jean-Marc : *Raison et religion* [Manuscrit fourni par l'auteur].

maine. Selon *FR* cette lumière divine a une portée intelligible pour la plus profonde connaissance des réalités créées. Tout en soulignant – selon une tradition continuelle du Magistère épiscopale qui s’est appuyé sur l’explication thomiste des deux ordres de connaissance – que la raison garde une véritable puissance de connaissance de Dieu et de la fin des créatures, malgré les séquelles du péché originel.

Mais cet argument, qui a été développé dans toute sa rigueur par Thomas d’Aquin au XIII^e siècle, présentait des nuances importantes que *FR* n’honore pas suffisamment. En particulier, le sens de l’autonomie de la raison dans la compréhension des créatures, selon sa nature propre analogique, discursive et argumentative, connaissance qui permet avoir une compréhension de Dieu par la voie de la raison naturelle. Dans ce sens, le Docteur Angélique a écrit dans la célèbre question 12 de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae*, consacrée à la connaissance que la raison peut avoir de Dieu, un résumé de son réalisme épistémologique et de sa compréhension de la corrélation raison-foi :

« Notre connaissance naturelle prend son origine des sens, et il s’ensuit que notre connaissance naturelle peut s’étendre aussi loin que les objets sensibles. Or, à partir des objets sensibles, notre intellect ne peut parvenir jusqu’à voir l’essence divine ; car les créatures sensibles sont des effets de Dieu qui n’égalent pas la vertu de leur cause. Pour cette raison, à partir de la connaissance des choses sensibles, on ne peut connaître toute la puissance de Dieu, ni par suite voir son essence. Toutefois, puisque les effets dépendent de la cause, nous pouvons être conduits par eux à connaître ici de Dieu qu’il est, et à connaître les attributs qui lui conviennent comme à la cause première universelle, transcendant tous ses effets. Donc, nous connaissons sa relation aux créatures, à savoir qu’il est cause de toutes ; et la différence des créatures par rapport à lui, qui consiste en ce qu’il n’est lui-même rien de ce que sont ses effets ; nous savons enfin que ces attributs, on ne les lui refuse pas comme lui faisant défaut, mais parce qu’il est trop au-dessus d’eux ». ⁶

Ainsi, chez l’Aquinat, la lumière de la révélation n’annule d’aucune manière le rôle propre de la raison dans deux domaines distincts et corrélatifs, à savoir : (i) la connaissance *analogique* du monde en tant que participation de l’être, et (ii) la connaissance *apophatique* de Dieu en tant que causalité première. D’ailleurs, les cinq voies de la connaissance humaine proposées auparavant par Thomas comme archéologie du savoir dans la *Somme de Théologie* (ST I, 2, 3) déploient justement ce dynamisme propre à la raison et à son acte de jugement par rapport à la connaissance rationnelle de Dieu.

Ce que la révélation apporte de par son origine dans la science divine, même si parfois peut-être une suppléance de ce que l’humanité ne peut connaître que difficilement, est une *vérité d’un ordre nouveau*, à savoir, celui de la grâce qui dépasse toute intelligence naturelle parce que c’est le

⁶ THOMAS D’AQUIN : *Somme de théologie* I, 12, 12 r [Traduction française, vol. I. Paris: Cerf 1984, 234].

dévoilement de la vie trinitaire elle-même, comme l'avait dit Thomas en commentant Boèce:

« De même que le principe de la connaissance naturelle est la connaissance des créatures reçue par les sens, de même le principe de la connaissance donnée d'en haut est la connaissance de la vérité première infusée par la foi. C'est cela qui explique l'ordre différent selon lequel on procède ici et là : en effet, chez les philosophes qui suivent l'ordre de la connaissance naturelle, placent la science des créatures avant la science divine, c'est-à-dire la science naturelle avant la métaphysique ; chez les théologiens, au contraire, on adopte l'ordre inverse de telle sorte que la considération du créateur précède celle de la créature ». ⁷

Le péché a rendu certes plus complexe et plus difficile l'acte de connaissance de la causalité première⁸, mais cela ne signifie d'aucune manière la capitulation de la raison face à ses propres puissances de connaissance, donc à son autonomie relative à l'ordre créé.

L'horizon d'un ordo sapientia est-il encore possible ?

À la suite de Thomas d'Aquin, il s'agit pour nous de mesurer d'abord la possibilité d'une synthèse sapientielle entre deux ordres de connaissance par la médiation d'une double analogie : (i) l'*analogia entis* en ce qui concerne les jugements de la raison dans sa relation de causalité immanente du monde, puis (ii) l'*analogia fidei* qui correspond à l'ordre du salut orientée à assumer et élever la connaissance rationnelle vers les mystères de la vie divine intra trinitaire.

Or, la question que se pose à la théologie fondamentale après les Lumières, dans le contexte du dialogue demandé par *FR*, est celle de la pertinence épistémologique d'une telle synthèse, dans le sens de discerner sur la possibilité d'une telle *corrélation* précisément en tant que subordination des jugements de la raison aux données révélées, notamment en ce qui concerne la connaissance de la nature, de la condition humaine et de l'histoire.

⁷ THOMAS D'AQUIN : *Super Boetium de Trinitate*, Prologue, n. 2.

⁸ Ainsi le rappelle encore récemment le P. Torrell en commentant le Prologue du *Super Boetium de Trinitate* de Thomas d'Aquin: « Cette appréciation positive de la recherche philosophique n'est pas isolée ; elle rejoint tout à fait ce que nous savons par ailleurs de l'estime en laquelle Thomas tient l'exercice de l'intelligence en ce qui concerne la recherche de Dieu. Cependant, nous venons aussi de le redire, et c'est l'autre face de la complexité de sa position, il sait que cette recherche est difficile, fragile et menacé, et s'il admet la possibilité d'une certaine béatitude imparfaite atteinte par la contemplation philosophique, il se refuse à dire que qu'on puisse l'identifier à la félicité dernière. [...] Nous atteignons ici la limite de la philosophie : elle peut tout au plus décrire la béatitude et dire en quoi elle se trouve ; elle ne peut donner les moyens de l'atteindre. Mais la vérité oblige à dire que cela est vrai aussi de la théologie ; ce n'est pas en tant qu'elle est savoir humain de Dieu qu'elle permet de le rejoindre, c'est dans la mesure où elle est guidée par la foi animée de charité. Selon le dernier mot du *Super Boetium* Dieu ne se livre que par grâce ». TORRELL, Jean-Pierre : *Nouvelles recherches thomasiennes*. Paris : Vrin 2008, 52-53.

Une synthèse sapientielle à ce moment-ci de la modernité tardive se dessine dans l'horizon comme la possibilité d'une corrélation de foi et de la raison, en particulier dans la mutuelle reconnaissance des sciences de la foi et sciences de la religion ayant comme point de rencontre la philosophie de la religion en tant que discipline de l'expérience de la transcendance possible pour la « subjectivité renversée ». Nous allons maintenant présenter les enjeux qui nous semblent les plus importants pour accomplir cette tâche.

1. POUR UNE RÉCEPTION CRITIQUE DE *FR* : L'OUVERTURE PHILOSOPHIQUE À LA THÉOLOGIE

Le débat engagé par *FR* n'est pas tout à fait nouveau dans l'histoire des idées théologiques modernes. La crise moderniste d'il y a cent ans a montré une approche apologétique traditionnel de la question, où l'on peut distinguer au moins deux niveaux de discours. D'abord celui des propositions jugées incompatibles avec la foi, notamment le refus de la transcendance propre aux courants rationaliste et positiviste extrêmes ; ensuite la critique du refus explicite de l'idée de révélation surnaturelle qui à vu le jour au sein de certains courants empiristes et positivistes dans la philosophie de la science du XIX^e siècle.

L'autre élément à tenir en compte dans l'analyse de la discussion antimoderniste du XIX^e siècle est la force illocutoire et perlocutoire des documents du magistère pontifical en question. En dénonçant comme anathèmes les propositions jugées contraires à la foi, le magistère s'écartait lui-même de la procédure propre au débat public en train de ce construire à ce moment dans les sociétés libérales du XIX^e siècle.

Cent ans plus tard, *FR* n'entreprend d'aucune manière une aventure si risquée. L'encyclique affirme néanmoins le rôle du Magistère épiscopale en termes apologétiques, semblables à ceux d'autrefois, pour défendre la foi de l'Église contre les « erreurs propagées » par la philosophie moderne :

« L'Église, pour sa part, ne peut qu'apprécier les efforts de la raison pour atteindre des objectifs qui rendent l'existence personnelle toujours plus digne. [...] des nos jours surtout, la recherche de la vérité ultime apparaît souvent occultée. Sans aucun doute la philosophie moderne a le grand mérite d'avoir concentré son attention sur l'homme. [...] Les résultats positifs qui ont été atteints ne doivent toutefois pas amener à négliger le fait que cette même raison, occupée à enquêter d'une façon unilatérale sur l'homme comme sujet, semble avoir oublié que celui-ci est également toujours appelé à se tourner vers une vérité qui le transcende. [...] Il est ainsi arrivé que, au lieu d'exprimer au mieux la tension vers la vérité, la raison, sous le poids de tant de savoir, s'est repliée sur elle-même, devenant, jour après jour, incapable d'élever son regard vers le haut pour oser atteindre la vérité de l'être. La philosophie moderne, oubliant d'orienter son enquête vers l'être, a concentré sa recherche sur la connaissance humaine. Au lieu de s'appuyer sur la capacité de

l'homme de connaître la vérité, elle a préféré souligner ses limites et ses conditionnements ». ⁹

Néanmoins, tout en continuant dans cette position apologétique, jugée d'ailleurs inséparable de la foi chrétienne, *FR* glisse timidement un autre type de discours, plus apte pour un véritable dialogue avec la raison philosophique autonome parce qu'il tient compte de la *diversité* de méthodes philosophiques et de leur possible relation aux questions théologiques issues de la réception de la modernité. Lorsque que, par exemple, *FR* fait l'éloge des synthèses médiévales et des tentatives modernes, l'encyclique introduit l'élément de la reconnaissance de la diversité d'écoles philosophiques aptes pour le dialogue avec l'héritage chrétien. En particulier on cite la phénoménologie, la philosophie du langage et l'ontologie comme étant des disciplines susceptibles de devenir des instruments précieux pour l'articulation de la pensée théologique postmoderne:

« Quoi qu'il en soit, le renouveau thomiste et néothomiste n'a pas été l'unique signe de reprise de la pensée philosophique dans la culture d'inspiration chrétienne. Antérieurement déjà et parallèlement à l'invitation de Léon XIII, étaient apparus des nombreux philosophes catholiques qui, se rattachant à des courants de pensée plus récents, avaient produits des œuvres philosophiques de grande influence et de valeur durable, selon une méthodologie propre. Certains conçurent des synthèses d'une qualité telle qu'elles n'ont rien à envier aux grands systèmes de l'idéalisme ; d'autres, en outre, posèrent les fondements épistémologiques pour une nouvelle approche de la foi à la lumière d'une compréhension renouvelée de la conscience morale ; d'autres encore élaborèrent une philosophie qui, partant de l'analyse de l'immanence, ouvrait le chemin vers le transcendant ; et d'autres, enfin, tentèrent de conjuguer les exigences de la foi dans la perspective de la méthodologie phénoménologique. En réalité, selon divers points de vue, on a continué à pratiquer des modèles de spéculation philosophique qui entendaient maintenir vivante la grande tradition de la pensée chrétienne dans l'unité de la foi et de la raison ». ¹⁰

Donc, la pluralité des méthodologies philosophiques a été ainsi enfin reconnue par le magistère pontifical, après de longues hésitations concernant la pertinence de la philosophie moderne pour l'articulation créatrice de l'intelligence de la foi. Un nouveau jalon pour un dialogue fécond.

1.1 *Le Colloque de la FIUC*

Le dialogue foi-raison évoqué par *FR* ne serait pas véritable dialogue si l'on exclue la voix de l'un des interlocuteurs. Qu'est-ce que les philosophes ont dit eux-mêmes au sujet de cet appel à la raison lancé par le Pape Jean-Paul II ?

⁹ *FR* 5, § 2.

¹⁰ *FR* 59.

Il serait très long de faire la chronique de diverses réactions des philosophes en Europe, dans les Amériques, en Afrique et en Asie, mais il est peut-être plus juste pour notre propos, de voir quelques éléments du débat, tel qu'ils ont été abordés par les philosophes d'origine catholique. Une référence obligée de cette réception dans le monde universitaire catholique et d'inspiration chrétienne est le colloque de l'an 2000 organisé à Paris par la *Conférence mondiale des institutions universitaires catholiques de Philosophie* (COMIUCAP), avec le concours de l'UNESCO.

Comme l'a signalé Jean Ladrière dans la postface des mémoires du colloque, ce moment de réflexion collective a voulu poser la question du rapport entre la philosophie et la théologie dans les termes suivants :

« En particulier, la philosophie peut parfaitement se donner la tâche d'analyser les conditions de possibilité de l'engagement existentiel que présuppose la foi chrétienne, ce qui met en jeu déjà un certain engagement, dans la reconnaissance de ce qui constitue authentiquement l'expérience de cette foi, sans assumer effectivement celle-ci dans un engagement religieux.

On pourrait même aller plus loin, en prenant en considération un type de philosophie qui se présenterait comme acheminement vers la vie authentique, et qui caractériserait cette vie comme participation à la vie de l'Absolu, que celui-ci soit conçu comme Action, comme Pensée, comme Vouloir, ou selon telle ou telle autre qualification. Au lieu d'interpréter la foi chrétienne comme une expression symbolique d'un tel discours philosophique, on pourrait, en inversant les termes, interpréter un tel discours philosophique comme une représentation symbolique de ce que dit d'elle-même la foi chrétienne ». ¹¹

Il est tout à fait compréhensible qu'un philosophe d'origine chrétienne comme Jean Ladrière donne priorité aux implications philosophiques des données propres au christianisme. Dans cette mutuelle relation il veut sauvegarder le primat de la révélation en même temps qu'il propose intégrer le concept d'« espérance ontologique » comme le lien de la rencontre entre philosophie et théologie, en ces termes :

« La question philosophique que se pose ici peut être formulée comme suit : comment peut-on penser le statut ontologique de l'événement, et comment faut-il penser le constitué pour rendre compte de la possibilité de la rencontre du constitué et ce qui est pure advenue ?

Le questionnement philosophique inspiré par les problèmes conceptuels que rencontre la théologie ne peut cependant rester là. Il faut tenter de découvrir ce que peut faire l'unité des deux perspectives qui ont été présentées, celle qui est relative aux conditions de la réceptivité de la Parole de Dieu et celle qui est relative aux présupposés impliqués par le contenu même de la foi chrétienne. On pourrait montrer l'unité de ces deux perspectives en reprenant de la première d'entre elles l'idée de l'existence comme « désir de se retrouver elle-même en sa vérité authentique », et en reprenant de la seconde d'entre

¹¹ LADRIÈRE, Jean : *Postface*. In : CAPPELE, Philippe et GREISCH, Jean (éd.) : *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*. Paris : Cerf 2004, 379.

elles l'idée de l'événement. On pourrait alors montrer que ces deux idées se rejoignent dans l'idée d'espérance. Mais ceci suppose une réflexion sur le statut ontologique de l'existence. Elle se découvre comme donnée à elle-même, et comme ayant à se recevoir de cette donation ». ¹²

Bref, une ontologie de la donation serait ainsi, selon Ladrière, le point crucial de rencontre entre philosophie et théologie à l'âge de la modernité tardive. C'est cela d'ailleurs ce que des philosophes comme Michel Henry¹³ et Jean-Luc Marion¹⁴ ont repris comme problématique de base de leurs respectives recherches phénoménologiques sur la donation.

1.2 *La réponse de pragmatico-mimétique*

Mais, peut-on dire quelque chose de semblable de la part des philosophes non chrétiens? Tout en se reconnaissant héritiers du christianisme en ce qui concerne les coordonnées de la culture occidentale, un secteur des philosophes refuse de se plier aux exigences de la foi chrétienne en tant qu'intelligence ultime du réel. Après la critique de Nietzsche contre l'ontothéologie, assumée par Heidegger dans un sens nihiliste existentiel, Lévinas va développer pour sa part une phénoménologie de la subjectivité renversée. Ainsi, la philosophie moderne aura fait le choix de « revenir à la chose même » en tant que monstration de l'immanence seule au sein de la subjectivité en relation à autrui.

De cette façon, la philosophie a pris son envol par elle-même – après la pensée de la « mort de Dieu » en tant que référence ultime, sens, valeur ou fondement de la cultures et des sociétés libérales – pour penser à la genèse de la subjectivité dans ses puissances d'expérience, en creusant l'expérience humaine dans ses limites : sa nudité, sa finitude, sa culpabilité et, dans ce fond « nihiliste », affirmer l'apparition d'une certaine espérance de sens dans l'histoire ambigüe des hommes.

En effet, après une période du refus explicite du religieux dans le domaine philosophique, la phénoménologie s'est articulée avec l'ontologie et l'anthropologie pour parvenir à une interprétation du réel selon les méandres de la constitution subjective et intersubjective propres au sujet moderne au cœur de l'histoire cruelle et ambigüe de l'humanité. Un exemple majeur de ce type de procédure théorique est l'éthique du discours de

¹² LADRIÈRE, Jean : *Postface*, 384.

¹³ Cf. HENRY, Michel : *Paroles du Christ*. Paris : Seuil 2002 ; *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Seuil 2000 ; *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris : Seuil 1996. Et comme œuvre posthume : *Phénoménologie de la vie*, 4 vols. Paris : PUF 2003–2004.

¹⁴ Cf. MARION, Jean-Luc : *Dieu sans l'être : hors texte*. Paris : Fayard 1982 ; *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*. In : *Revue Thomiste* XCV (1995) 31–66 ; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF 1998 ; *La phénoménalité du sacrement : être et donation*. In : *Communio* XXVI–5 (Septembre-Octobre 2000) 59–75 ; *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris : PUF 2001 ; *Le visible et le révélé*. Paris : Cerf 2005 ; *Saint Thomas et l'onto-théo-logie*. In : *Revue thomiste* XCV (2005) 31–66.

l'École de Frankfort, en particulier sa deuxième génération représentée par Habermas et Apel. Au cœur de ce débat sur la constitution intersubjective, Juan Carlos Scannone, en suivant les travaux d'Enrique Dussel en Amérique Latine, a proposé comme problématique radicale de la philosophie de la religion de notre temps la *corrélacion* entre symbole et analogie. À son sens, elle serait la médiation indispensable pour penser Dieu et la transcendance selon une interprétation pragmatique à partir des victimes :

« Pour que l'on puisse arriver à une sémantique des Noms divins – qui nous permette nommer l'Innommable – selon une syntaxe ou logique analogique, il est nécessaire une pragmatique éthique semblable à celle de la symbolisation. Parce que tous les deux non seulement passent par la double nuit mentionnée, mais elles impliquent l'ouverture pratique à l'autre irréductible (en premier lieu, l'autre humain considéré dans son dépouillement et pauvreté dans sa pure humanité, et même dans son dépouillement et pauvreté historique), et ainsi, ouverture à la transcendance éthique et métaphysique de Dieu ». ¹⁵

Dans ce questionnement propre à la raison moderne tardive – et à partir d'une compréhension de la religion dans son fond proprement anthropologique – la théorie du désir mimétique de René Girard a apporté un nouvel élan à la discussion du rôle de la religion dans l'humanisation de la condition humaine opprimée. En effet, à travers son analyse de la violence dans sa condition de religion archaïque, Girard postule une « déconstruction » du mimétisme de la rivalité pour faire advenir le stade du dépassement de la violence meurtrière. Comment y parvenir ? Grâce, affirme-t-il, à l'expérience et au témoignage de Jésus de Nazareth et des justes de l'histoire : ils ont réussi de façon unique à démonter les mécanismes de haine auxquels ils avaient été confrontés par la contagion mimétique. De manière éminente, Jésus de Nazareth a accompli cette révélation lors de sa mise à mort comme bouc émissaire et son expérience de vie nouvelle, détachée du ressentiment par la puissance de l'Esprit Saint, faite et attestée par les disciples au matin de Pâques.

Une fois établie cette expérience du salut dans l'histoire, l'humanité ne peut plus revenir en arrière. Écoutons toujours à Girard qui nous met en face du choix décisif pour l'humanité :

« Le Christ a retiré aux hommes leurs béquilles sacrificielles, et il les a laissés devant un choix terrible : ou croire à la violence, ou ne plus y croire. Le christianisme, c'est l'incroyance. [...] Tôt ou tard, ou les hommes renonceront à la violence sans sacrifice, ou ils feront sauter la planète ; ils seront en état de grâce ou de péché mortel. On peut donc dire que si le religieux invente le sacrifice, le christianisme l'en prive. [...] Il faudra donc revenir sur cette sortie

¹⁵ SCANNONE, Juan Carlos : *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Madrid / México: Anthropos-UAM 2005, 224.

du religieux qui ne peut s'opérer qu'au sein du religieux démythifié, c'est-à-dire du christianisme ». ¹⁶

Cela veut dire que la vérité du christianisme serait *d'abord et avant tout* une révélation anthropologique *et* théologique à la fois: (i) du mensonge de Satan en tant que violence affolée, (ii) et de la vérité de la victime non ressentie en tant que offre du pardon sans condition comme apparition de la divinité. C'est en effet, par la victime « pardonnante » qui est le Crucifié-ressuscité, comme dit Alison à la suite de Girard, que nous sommes sauvés. Il s'agit ici du contenu *anthropologique* de la vérité de la révélation. Sur cette toile de fond, les sciences humaines sont susceptibles de recevoir de la part du christianisme une signification pertinente pour la question du sens de l'existence, mais une existence toujours marquée par la violence fratricide, et dans son sein, l'apparition d'un *dépassement* possible de la violence.

Ce même propos concernant la pertinence épistémologique du christianisme est défendu par la « Radical Orthodoxy » comme étant la spécificité de la théologie chrétienne dans l'histoire : « le discours qui garantit le statut transcendantal de la paix ». Nous y reviendrons plus loin.

1.3 La réaction des nihilistes

Par une autre voie théorique, celle de la « déconstruction du christianisme » proposé par Jean-Luc Nancy¹⁷, il est possible de parvenir à un discours philosophique sur la signification de la vérité en termes proprement *nihilistes*. Contrairement à ce qu'on dit souvent dans les cercles ecclésiastiques et dans certaines critiques de la part des philosophes et théologiens chrétiens, le nihilisme de la déconstruction n'est pas nécessairement une guerre déclarée contre le christianisme, mais l'occasion pour redécouvrir le fond *apophatique* de la foi et de sa concomitante expérience du salut.

En effet, la critique de l'ontothéologie faite d'abord par Levinas a pour but de déplacer l'intelligibilité du réel selon une expérience éthique originaire qui donne sens à tout le reste. Le primat de l'Autre préside toute puissance de l'expérience, y compris la conscience de soi, le langage, l'action autant que la quête du bonheur.

Suivant la voie de la dés-ontologisation de la pensée de la transcendance, dans une lignée de pensée post-heideggérienne, Derrida, Blanchot et Nancy vont à leur tour, par une voie nihiliste, prolonger cette critique à l'indentification / objectivation / chosification du « Fondement » ou « fond sans fond ». Cette pensée de l'*ouverture* aura pour but de maintenir le sujet « devant son propre néant », c'est-à-dire, en lui apprenant à séjourner dans la reconnaissance de l'appropriation du sens, de valeur et de vérité définitives comme la *condition de possibilité* de toute existence « authentique ».

¹⁶ GIRARD, René : *Achever Clausewitz*. Paris: Carnets du Nord 2007, 58, 60, 64.

¹⁷ Cf. NANCY, Jean-Luc : *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I*. Paris : Galilée 2005.

Ainsi, la vérité du christianisme aurait une triple signification et pertinence en tant que : (i) démantèlement permanent des systèmes de toute-puissance, (ii) recul critique par rapport aux systèmes totalitaires et (iii) sauvegarde du « fond sans fond » du réel, du caractère insaisissable des êtres et de l'impossibilité de la manipulation du nom de Dieu. Écoutons dans ce sens les paroles de Jean-Luc Nancy en parlant de la prière « démythifiée » :

« C'est pourquoi l'adoration, la prière dans son essence, n'est pas d'abord la demande en vue d'une réponse, d'une rétribution ou d'une réparation. La prière n'est pas primordialement engagée dans le trafic religieux des mensonges sur le réel (sur la vie / la mort, sur le monde / le rien, la terre / le ciel, etc.) ni dans celui, connexe, des indulgences capitalisées en crédits de salut. La prière est d'abord adoration : adresse, hommage, reconnaissance de ceci que son dire s'efface en allant vers ce qu'il dit (ne dira jamais). L'hommage, la vénération, c'est-à-dire tout simplement le mouvement de « transcendance » comme Deguy le caractérise – le trans-*port* incessant sans aucun « palier gagné », ou bien la transcendance sans transcendant (on dirait aussi bien la transcendance immanente à notre immanence, homologue et inhérente à son plan même) – constitue l'office du dire ». ¹⁸

Pour ce courant de philosophie nihiliste, le « dire originel » dont parle Nancy désigne cette *ouverture* constitutive du réel, attestée par le langage en tant que caractère provisoire du discours et par l'expérience du corps toujours insaisissable: le mien, celui de l'autre, le corps social, le corps du Christ... Par ce biais « apophatique », le nihilisme perçoit l'indice de l'existence vouée à son « non-sens », « non fondement », « non vérité », « non-lieu »... en tant qu'*ouverture* permanente à autrui et au mystère du réel.

2. UNE APPROCHE TYPOLOGIQUE DES MODÈLES DE THÉOLOGIE FONDAMENTALE APRÈS *FR*

Afin de dégager les critères pour la réception de *FR* dans le monde philosophico-théologique actuel, il faut analyser la question des *problématiques* évoquées par l'encyclique en lien avec les courants les plus importants de théologie fondamentale qui se sont développés dans les dernières décennies. Ces courants essaient de répondre aux questionnements posés par l'âge actuel de la raison moderne tardive et aussi par *FR*.

Nous proposons ici une typologie sommaire de cinq modèles de théologie fondamentale, selon trois critères : (i) les médiations philosophiques mises en place, (ii) la spécificité d'approche de l'objet formelle de cette discipline, et enfin (iii) les problématiques principales pour la réflexion critique sur la révélation, son accueil par l'acte de foi et sa communication en tant que Tradition vivante.

¹⁸ NANCY, Jean-Luc : *Prière démythifiée*. In: *La Déclosion*. Paris : Galilée 2005, 198.

Chacun de ces modèles englobe des courants divers et des options théoriques différentes, mais leur ressemblance par rapport au choix épistémologique mis en place, nous semble justifier ce regroupement.

2.1 La nouvelle apologétique (Latourelle, Fisichella, Pie i Ninot)

L'école de l'Université Grégorienne a placé l'épicentre de la théologie fondamentale dans la question de la « crédibilité » du message chrétien, en articulant ainsi le primat théologique de la révélation selon un développement de la logique interne de l'acte de foi et ses signes correspondants.

Sans doute il s'agit d'une contribution importante pour le renouveau de la théologie fondamentale après le Concile Vatican II, notamment par rapport à l'approfondissement de la Constitution Dogmatique *Dei Verbum* en lien avec la Constitution Dogmatique *Dei Filius* du Concile Vatican I. Le caractère foncièrement ecclésial de cette théologie fondamentale lui donne un poids important dans l'intelligence de la foi et ses présupposés anthropologique et épistémologique, tous les deux subordonnés aux données révélées. Il y aurait en plus une ressemblance avec l'école de Tübingen, selon ce que souligne Pie i Ninot :

« Les deux écoles [celle de l'Université Grégorienne et celle de Tübingen confrontées lors du Colloque International célébré a la PUG en 1995] partagent une épistémologie commune grâce à leur affirmation centrale sur la claire visée théologique de la théologie fondamentale, en dépassant une vision pré théologique propre à une certaine apologétique du vieux style ».¹⁹

La vision « pré théologique » critiquée par Pie i Ninot désigne la scolastique thomiste qui a toujours défendu la connaissance naturelle de Dieu. Comme point de vu critique, on pourrait dire que la question de la révélation doit être traitée non pas seulement dans sa logique interne (*credibilitas*) et sa signification propre en tant que communication divine, en précisant les conditions de possibilité de l'accueil de cette révélation dans la constitution su sujet. Mais ce que la scolastique a fortement développé – et a été repris par *Dei Filius* comme on l'a déjà montré – est la légitimité de la connaissance rationnelle de Dieu. Il faut le dire encore une fois parce qu'il s'agit d'un enjeu crucial : affirmer l'autonomie propre à la raison et ses puissances de connaissance. Cela sera, sans doute, un des questionnements actuels dans les nouvelles expressions de la théologie fondamentale moderne comme on le verra plus loin.

Il reste à savoir si, selon ce modèle apologétique « du nouveaux style », est-il possible de répondre au moins à trois questions, à savoir : (i) comment rendre compte de l'autonomie de la philosophie de la religion à l'âge post-séculaire de la raison ; (ii) quel est le statut propre de connaissance du divin par la subjectivité en relation (transcendantale, pragmatique ou

¹⁹ PIE I NINOT, Salvador: *La Encíclica Fides et ratio y la Teología Fundamental. Hacia una propuesta*. In: *Gregorianum* 80, 4 (1999) 647.

encore mimétique), à partir de la mise en place d'une raison historique ; enfin, (iii) il devra montrer sa pertinence méthodologique et épistémologique en ce qui concerne le déploiement de la révélation dans les autres religions. Cette dernière question en particulier selon une théologie de la manifestation divine qui mettrait au centre le rôle de l'Esprit Saint²⁰ dans les traditions religieuses et sapientielles de l'humanité, en interprétant de manière renouvelée le rôle principal de Jésus-Christ comme médiateur universel du salut.

2.2 Le modèle herméneutique (Schillebeeckx, Tracy, Fiorenza, Geffré)

Sans renoncer à la médiation philosophique de la modernité qui leur semble incontournable, les représentants de ce modèle herméneutique de la théologie fondamentale, qui s'est développé notamment dans des contextes universitaires laïcs en Europe et aux États-Unis, affirment qu'on doit tenir compte du fait irréversible de l'agnosticisme culturel et de l'athéisme qui préside la pratique sociale (science, éthique, philosophie) ainsi que la compréhension des phénomènes empiriques et historiques dans la civilisation moderne.

Un choix épistémologique a été fait par ce modèle de théologie fondamentale, consistant dans la médiation des sciences du langage – inspirées par la conscience de l'historicité et la contextualité de toute action, compréhension ou représentation du monde – où prendra place la révélation divine comme le dit Schillebeeckx, le célèbre théologien de Nimègue:

« Le sens *religieux* d'un devenir historique séculier suppose un sens *humain* préalable : l'histoire du salut est faite d'événements libérateurs. La *révélation* suppose une histoire humaine douée de sens, un événement qui possède déjà un sens humain libérateur, sans faire pour autant référence à Dieu – *etsi Deus non daretur*. C'est l'acte bon, par lequel la libération se fait, qui est décisif faute de quoi l'interprétation religieuse est vaine, sans fondement, elle n'est qu'une simple superstructure idéologique, dépourvue de signification et

²⁰ Nous évoquons ici les recherches des théologiens en dialogue avec la rationalité de Bénarès – métaphore utilisée par Rahner pour parler de la nouvelle synthèse d'inculturation du christianisme avec les peuples d'Asie – un grand défi pour l'inculturation du christianisme en contexte multiculturel : DUPUIS, Jacques : *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris : Cerf 2002 ; *La rencontre du Christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*. Paris : Cerf 2002 ; PANIKKAR, Raimon : *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. New York: Orbis Books 1993 ; *Entre Dieu et cosmos. Une vision non-dualiste de la réalité. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris: Albin Michel 1997 ; *La trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Ediciones Siruela 1998 ; *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*. Barcelona: Martínez Roca 1999 ; *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid : Trotta 1999 ; *La plenitud del hombre: una cristofanía*. Madrid : Ediciones Siruela 2004, 284 ; *De la mística: experiencia plena de la Vida*. Barcelona : Herder 2005 ; TORRES-QUEIRUGA, Andrés : *Cristianismo y religiones. Inreligionación y cristianismo asimétrico*. In : *Sal Terrae* 997 (Enero 1997) 3–19 ; *La salvación de Jesús el Cristo en el diálogo de las religiones*. In : *Iglesia Viva* 233 (enero-marzo 2008) 12–21; *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid : Trotta 2008.

superfétatoire. [...] Dieu ne peut révéler ce qu'il est que dans une histoire profane où les humains se sont éprouvés libérés ».21

Les principes de l'herméneutique concernant la circularité de la parole, les conditionnements de la subjectivité des interlocuteurs, la médiation culturelle de toute représentation ainsi que l'intentionnalité portée par le lecteur pour la réception créatrice du texte, ont mis en évidence la complexité des questions du sens, de la vérité et du fondement. Il faut les traiter dans une autre perspective. Il ne s'agit pas de nier une présomption de vérité de la part de tout interprète, mais de faire le pas critique de la distance vis-à-vis du texte, en maîtrisant la logique du soupçon pour parvenir ensuite à une « seconde naïveté » – comme dit Ricœur – face aux faits langagiers et praxiques propres à toute tradition.

La question de l'objectivité de la vérité est remplacée donc par la question de la *pertinence* des interprétations par rapport au phénomène répertorié. De sorte que l'horizon de vie et de compréhension propre à la raison humaine, y comprise la raison théologique, ne trouve pas son élan existentiel qu'à l'intérieur de la circularité herméneutique. Ainsi, la théologie fondamentale serait comprise comme la réflexion autocontrôlée du discours et de la pratique de la foi existant au cœur de la quête humaine du sens ultime de l'existence et non pas « en-dehors » de l'expérience du monde de la vie.

Ce modèle devrait encore prouver comment le tournant linguistique rend compte de la communauté discursive et pragmatique au-delà de la stratégie. Cela signifie, en particulier, l'urgence de la problématisation du langage comme mode de vie dans ses conditionnements historiques, ainsi que la question concernant le « fond » ontologique de la parole et du discours. Autrement dit, comment justifier la condition intersubjective dans une ontologie relationnelle.

2.3 Le modèle historico-pragmatique (Verweyen, Peukert)

Un modèle de la théologie fondamentale – d'importance grandissante dans le monde germanophone – est celui qui met l'accent dans la *médiation de la raison historique* marquée inévitablement par le conflit dans la mise en place de l'accomplissement de la reconnaissance. Même si les auteurs ici évoqués ne se retrouvent pas dans la même lignée de pensée philosophique (Verweyen reprenant surtout l'idée du Moi transcendantal de Fichte, tandis que Peukert la théorie de l'agir communicationnel d'Habermas), il me semble pertinent de les regrouper dans un même modèle, tenant compte de leur commun questionnement sur les conditions de possibilité du sujet dans son Ipséité et sa constitutive relation à autrui dans la quête d'une certaine ontologie relationnelle.

21 SCHILLEBEECKX, Edward : *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Paris: Cerf 1992, 35.

Puisque mon collègue le Prof. Müller va traiter du développement de la théologie fondamentale en contexte germanophone, je me contente ici de signaler seulement l'existence de ce modèle et son apport à la discussion générale concernant la compatibilité, voir même la nécessité, de la raison historique pour la compréhension de la subjectivité croyante et le déploiement de sa performance historique. Selon Verweyen, là se trouve précisément l'enjeu principal de la pensée théologique actuelle.

Pour sa part, Peukert²² insistera sur la pertinence kénotique de la raison théologique chrétienne, au cœur de la conscience de la finitude de l'action historique, pour dépasser l'histoire marquée par la violence meurtrière. En effet, en poussant à l'extrême la logique de l'abaissement du Verbe de Dieu l'on pourra aboutir à la véritable mise en place la « communauté illimitée de discours ».

Cela veut dire en particulier, que les apories de l'éthique du discours concernant les limites de la communauté formelle de l'espace public nous amènent vers une spirale sans fin d'auto affirmation des différents sujets membres de l'espace public marqués par la volonté de toute puissance. Ainsi sera seulement grâce à l'expérience de la *donation* extrême – attestée comme possibilité historique performative par Jésus-Christ – que le christianisme aura une pertinence épistémologique et éthique dans les sociétés de délibération et d'action communicationnelle propres à l'âge de la mondialisation.

La question pour ce modèle a été soulevée par Dussel²³ : comment garantir la mise en place de la communauté illimitée de discours si l'on oublie les conditions matérielles de la vie et de la subjectivité ? Cela signifie que l'éthique du discours devrait intégrer dans sa réflexion une critique historique et politique de la constitution de l'intersubjectivité pour éviter de tomber dans un formalisme transcendantal vide des pulsions de la chair, la faim, le désir et la générosité.

2.4 *Le retour au fondement (le thomisme, Milbank, Clodovis Boff)*

Par la voie du renouveau des études thomasiennes, le thomisme a trouvé un nouvel élan dans le débat philosophico-théologique lors de la crise de la modernité. En effet, tout en intégrant l'utilisation de l'analyse historique de la pensée de Thomas d'Aquin, il a entrepris dans les dernières décennies un

²² Cf. PEUKERT, Helmut : *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1976, 367; *Agir communicationnel, systèmes de l'accroissement de puissance et les projets inachevés des Lumières et de la théologie*. In : ARENS, Edmund (dir.) : *Habermas et la théologie*. Paris : Cerf 1989, 45–73.

²³ Cf. DUSSEL, Enrique Domingo : *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid : Trotta 2007, 592 ; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid : Trotta 1998 ; *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca : UAEM 1988. URL: <http://www.misioncultura.gob.ve/descarga/01/desc11.pdf>.

débat de qualité avec les critiques de l'ontothéologie et du réalisme épistémologique. En particulier, la *Revue Thomiste* a concentré ses efforts pour reprendre la discussion demandée par *FR*, à partir d'une « pensée doctrinale » qui est orientée par l'architecture thomasiennne de l'intelligence de la foi. Grâce à ce travail d'approfondissement de la doctrine de l'Aquinat, des auteurs comme Bonino, Narcisse et Vénard²⁴ adressent leurs critiques aux autres modèles de la théologie fondamentale postmoderne. Selon ce point de vue, à la suite de Thomas, la théologie fondamentale ne peut renoncer à son triple objet d'étude qui consiste à : (i) « démontrer ces réalités préalables à la foi et qu'il est nécessaire de savoir, comme il en est de ce que l'on prouve au sujet de Dieu par des raisons naturelles : l'existence de Dieu, son unité, et d'autres choses de ce genre qui sont établies en philosophie soit au sujet de Dieu soit au sujet des créatures, et que la foi présuppose », (ii) « manifester par des analogies (*similitudines*) les réalités de la foi », (iii) « défendre la foi, soit en montrant que ce qu'on avance contre elle est faux soit en montrant que cela ne conclut pas nécessairement ».²⁵

Dans un sens proche – par la mise en place d'une critique frontale aux Lumières et son métarécit d'immanence qui consacre la violence comme étant la loi inéluctable de l'histoire – John Milbank a inauguré un courant fort puissant dans la pensée chrétienne anglicane et catholique de la fin du XX^e siècle. Le philosophe-théologien de Nottingham souligne l'erreur que suppose la capitulation de la théologie moderne face aux assauts de la raison séculaire²⁶, en particulier dans son refus de la transcendance et dans l'instauration de la dictature de la subjectivité comme critère et norme de la pensée et de l'agir humains.

Milbank prône ainsi pour une reconduction de la corrélation foi et raison selon la supériorité de la raison théologique en tant que « discours du sens ultime » qui doit commander la réflexion des sciences humaines et de la philosophie en ce qui concerne leur orientation foncière vers l'accomplissement de l'histoire et la sortie des impasses de la subjectivité. *Sens de la paix, valeur de la cité de Dieu et vérité chrétienne* seront les expressions propres de la transcendance divine auxquels la théologie chrétienne devra retourner, selon ce qu'écrit Milbank lui-même, en tant que contre-ontologie:

²⁴ Cf. BONINO, Serge-Thomas : *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Parole et silence 2003 ; NARCISSE, Gilbert : *Premiers pas en Théologie*. Paris : Parole et silence 2005, 533 ; VÉNARD, Olivier-Thomas : *Y-a-t-il une herméneutique thomiste ?* In : *Revue Thomiste* 2 (2004) 273–318 ; *Radical Orthodoxy. Une première impression*. In : *Revue Thomiste* 3 (2001) 409–444.

²⁵ THOMAS D'AQUIN : *Super Boetium de Trinitate* q. 2, art. 3, ed. Léonine t. 50. Paris : Cerf 1992, 99, 149–161. Apud. TORRELL, Jean-Pierre : *Nouvelles recherches thomasiennes*. Paris : Vrin 2008, 38–39.

²⁶ Ainsi de même existe un courant minoritaire du « retour au fondement » chez certains théologiens de la libération. Cf. BOFF, Clodovis : *Teología de la liberación y vuelta al fundamento*. In : *Revista Eclesiástica Brasileira* (octobre 2007).

« Au centre de l'histoire est déjà advenu le jugement de Dieu. Et l'Église, ou bien elle représente la vision d'une communauté paradisiaque que ce jugement déploie devant notre regard, ou bien elle promue par elle-même une société infernale qui dépasse toutes les terreurs connus dans l'Antiquité : *corruptio optimi pessima*. L'interruption chrétienne de l'histoire a réussi à « décoder » la vertu ancienne, mais en le faisant elle a contribué à déchaîner d'abord le libéralisme, puis le nihilisme. [...] C'est la vision absolue chrétienne de la paix ontologique celle qui offre aujourd'hui la seule alternative à la perspective nihiliste. Encore dans nos jours, au centre du cercle auto-tortionnaire de la raison laïque, il est possible d'ouvrir à nouveau une série dont il n'y a pas de ligne de continuité, à savoir : l'émanation de la différence harmonieuse, l'exode des nouvelles générations, le chemin de l'envol de la paix... ». ²⁷

Ainsi, le « retour au fondement » est présenté, par ce modèle de « philosophie théologique » voisin de la théologie fondamentale, comme une *conditio sine qua non* sera possible redonner au christianisme sa pertinence épistémologique et son élan salutaire dans la culture postmoderne. Pour y arriver il faudrait aller au-delà du réductionnisme sociologique qui a perverti, selon ce diagnostic, les sciences sociales et la théologie elle-même, pour ouvrir la rationalité post-séculaire à son véritable horizon de compréhension, à savoir : son accomplissement dans la connaissance du monde selon Dieu.

La question que se pose à ce modèle est de savoir si une telle lecture du « retour au fondement » n'est pas proche d'un fidéisme qui n'honore pas suffisamment le statut épistémologique, ontologique et éthique du réel. Autrement, les dérives fondamentalistes trouveraient ainsi le justificatif idéal pour des nouvelles éditions des présomptions théocratiques dans la société globalisé de nos jours.

2.5 La médiation anthropologico-mimétique (Torres-Queiruga, Girard, Alison, Mendoza)

Un dernier modèle de théologie fondamentale s'est constitué progressivement dans les dernières décennies du siècle passé. Il retient de la modernité des Lumières la médiation anthropologique comme étant indissociable de toute réflexion philosophique, ainsi que de la spécificité du christianisme comme expérience maïeutique de conscience de soi par rapport à autrui. Le salut serait ainsi enraciné profondément dans l'histoire, en particulier dans l'accomplissement de la vie humaine dans toutes ses formes culturelles et sociales, selon ce qu'affirme Andrés Torres-Queiruga :

« La révélation dans la Bible se présente en tant qu'offre maïeutique. Si son auditeur ou lecteur se reconnaissent – de manière consciente, critique et libre – dans cette interprétation alors se produit l'accueil (la foi) ; s'ils ne se reconnaissent pas, parce qu'ils ne voient pas en elle une lecture adéquate du fond

²⁷ MILBANK, John : *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford : Blackwell 1990, 584 [traduction de l'auteur].

de la réalité, mais une simple illusion, une projection ou encore un mensonge surajoutés à elle, se produit le refus (l'incroyance) ou la suspension du jugement ou bien l'élaboration d'une interprétation alternative ou l'adhésion à une autre offre religieuse.

Mais ce qui est important n'est pas ici le détail mais la structure de l'offre. Ceux qui suivent au « révélateur » ne devront pas le faire aveuglement : ils sont renvoyés à leur propre expérience de la réalité et de l'histoire, laquelle a pour rôle d'être le lieu de contraste et de vérification. Grâce à cela, la révélation ne comporte pas aucune « stratégie d'immunisation » surnaturaliste, afin de se préserver du questionnement humain, mais elle s'ouvre à l'examen critique et s'introduit dans la libre circulation du dialogue ». ²⁸

Ainsi, selon ce courant, Dieu se révèle *dans* la réalisation de la personne humaine en tant qu'accomplissement de toutes ses potentialités créatrices de vie.

Or, la condition humaine n'est pas innocente. Depuis ses origines l'humanité garde mémoire du fratricide qui préside les relations de réciprocité-ritualité entre les personnes et les sociétés. Grâce à ce constat dans l'histoire des mythes de l'humanité, on se trouve en face d'un choix fondamental, à savoir : ou bien le christianisme répond à ce questionnement, ou bien il est insignifiant pour la question essentielle du dépassement de la violence meurtrière. En paroles de Girard lui-même :

« Le temps linéaire dans lequel le Christ nous fait entrer rend impossible cet éternel retour des dieux, impossibles ces réconciliations sur le dos de victimes innocentes. Privés de sacrifice, nous sommes face à une alternative inévitable : ou reconnaître la vérité du christianisme, ou contribuer à la « montée aux extrêmes » en refusant la Révélation. Nul n'est prophète en son pays, parce qu'aucun pays ne veut entendre la vérité de sa violence. Il cherchera toujours à la dissimuler pour avoir la paix. Et la meilleure manière d'avoir la paix, c'est de faire la guerre. C'est pourquoi le Christ a subi le sort des prophètes. Il s'est approché des hommes en affolant leur violence, en la mettant à nu. D'une certaine manière, il ne pouvait pas réussir. L'Esprit, par contre, continue son œuvre dans le temps. C'est lui qui nous fait comprendre que le christianisme historique a échoué, et que les textes apocalyptiques vont maintenant nous parler plus qu'ils ne l'ont jamais fait ». ²⁹

Ce fond redoutable du désir humain est si crucial pour les sciences humaines que la théologie fondamentale ne peut s'articuler qu'à partir d'une interprétation pertinente du renversement de l'histoire violente qu'a été expérimenté puis annoncé par Jésus de Nazareth.

En effet, la théologie fondamentale est la discipline de l'acte de foi qui accueille la révélation divine certes, mais de manière corrélatrice en tant que discipline de frontière, *elle doit réfléchir sur la constitution de la subjectivité renversée*, dans l'espace de la *donation*, mais toujours dans l'horizon

²⁸ TORRES-QUEIRUGA, Andrés : *La constitución moderna de la razón religiosa*. Estella : Verbo Divino 1992, 240 [traduction de l'auteur].

²⁹ GIRARD, René : *Achever Clausewitz*, 188.

de l'immanence ouverte à la transcendance du *pardon*. Une immanence qui est historiquement située en tant que expérience de la disgrâce historique. Dans cette négativité de l'histoire prends place la grâce de Dieu advenue dans l'incarnation du Logos et expérimentée comme issue eschatologique du drame historique vécu par Jésus de Nazareth dans sa mise à mort et sa résurrection comme victime non-ressentie. Dans ce sens, selon Alison, il faudrait penser la foi chrétienne comme un acte d'« imagination eschatologique » qui fait entrer la transcendance du don de soi dans l'immanence du sacrifice d'autrui, en ouvrant ainsi la voie de l'accomplissement de l'amour divin.

La question posée à ce modèle vient de l'ontologie : comment expliquer le précedence du bien dans la création et comment expliquer la priorité historique de la violence ? Autrement dit, l'assassinat des origines est-il le principe épistémologique pertinent pour interpréter l'histoire ?

3. QUESTIONS ADRESSÉES À TOUTE THÉOLOGIE FONDAMENTALE POSTMODERNE / POST-SÉCULAIRE

Achevons notre parcours par quelques considérations problématiques. Elles pourront nous aider à creuser davantage la pratique de la théologie fondamentale dans l'avenir, selon ce que *FR* propose, mais par des voies inédites, selon les instruments philosophiques propres à notre rationalité post-moderne qui est en train de se constituer.

3.1 *La question du sens*

La question du sens de l'existence reste toujours ouverte pour la pensée philosophique et le christianisme ne pourrait prétendre avoir résolu la question que de façon provisoire et pénultième, tout simplement parce que *le salut est différé dans l'histoire* comme l'a signalé de façon systématique Duquoc³⁰, en dégagant toutes les implications christologiques et ecclésiologiques. Le salut n'est pas une évidence d'ordre empirique et doit être pensé à chaque période de la civilisation avec des outils théoriques pertinents pour cette rationalité.

La distinction proposée par Ladrière, entre le sens de l'existence et sens de l'expérience pour parler des formalités épistémologiques distinctes entre philosophie et théologie fondamentale, aurait une certaine pertinence dans la mesure où elle englobe le questionnement préalable de la violence historique que caractérise la vie des sociétés. Sans ce fond mimético-pragmatique toute question du sens devient insensée, pur exercice spéculatif d'immanence vidée ou de transcendance surchargée de contenu, mais au fond, sans

³⁰ Cf. DUQUOC, Christian : *L'unique Christ. La symphonie différée*. Paris : Cerf 2002 ; *Je crois en l'Église. Précarité institutionnelle et Royaume de Dieu*. Paris : Cerf 1999.

chair ni corps, ni sang ni âme, ni désir ni esprit, tels que nous les reconnaissons dans l'histoire.

3.2 *Le passage du phénomène au fondement*

Ce *passage* semble être lu par certains courants néo-apologétiques dans sa signification triomphaliste de dépassement de la phénoménalité pour parvenir de nouveau à la métaphysique de la substance.

Or, dans l'histoire ambiguë des sociétés libérales modernes, les phénomènes humains tels que la pratique de la science ou des croyances religieuses restent marqués par leur finitude, certes avec une puissance de signification, mais toujours constitués par des perceptions, sensations, sentiments, attitudes, actions, représentations et interprétations vécues par les individus rattachés à l'espace et au temps. Toute approche du fondement restera donc traversée par les médiations de l'expérience et de la subjectivité historiquement situées.

Si l'on tient compte de ce fait, on ne peut que postuler un « fondement » en tant que acte du désir et de la pensée qui désigne un *horizon de vie et de compréhension*. Plus qu'une dissection d'un corps sans âme, guetter le *fondement* signifie faire surgir le « fond sans fond » des événements et de la condition relationnelle de l'être humain. Pour cela, il faut écouter certainement l'appel éthique d'autrui, mais aussi il faudra éprouver la présence d'un corps qui échappe à la possession, en articulant une parole toujours en train de s'évader, en expérimentant l'action imprégnée des multiples significations, une liberté consciente de sa vulnérabilité et ouverte à la donation.

3.3 *La réception créatrice de la vérité*

Enfin, l'intention de parler de vérité « objective » semble être la devise du christianisme selon *FR* pour combattre efficacement le relativisme propre à la philosophie nihiliste de nos temps postmodernes.

Néanmoins, une lecture attentive des sources de la pensée philosophique contemporaine nous place autrement dans la question de l'objectivité. Elle nous apprend à regarder les conditions de possibilité d'une telle manifestation de l'*essence* des êtres et du monde (« la chose même » de la phénoménologie?). D'abord il nous faut partir de l'analyse de la constitution interrelationnelle de la subjectivité elle-même, ensuite étudier l'articulation de toutes les puissances d'expérience qui la conforment. Puis, une grammaire diversifiée nous permettra de « décliner le verbe être », soit comme monstration, souhait, souvenir ou encore appel éthique venu de l'autre irréductible. L'être étant originellement un verbe et non un substantif.

Enfin, le fait d'être portés envers la manifestation de la vérité – dans le domaine de la raison comme dans celui de la foi – est un dynamisme intégral propre de « l'intelligence éclairé par l'amour », selon cette magistrale description de la foi proposée par Simone Weil. La vigilance critique propre à la corrélation foi-raison est encore une fois ici mise au service de

l'écoute de la Parole divine adressée, depuis la création du monde, au cœur et au corps de tous les êtres et en particulier à la société humaine en quête d'une espérance de vie accomplie qui soit soutenable pour tous.