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: 56 (2009)

Heft: 1

Artikel: Quelle philosophie pour quelle théologie? : Une perspective de théologie fondamentale

Autor: Verweyen, Hansjürgen

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760771

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HANSJÜRGEN VERWEYEN

Quelle philosophie pour quelle théologie ? Une perspective de théologie fondamentale[1]

1. PRELIMINAIRES

La foi chrétienne est ancrée dans un événement de l'histoire, d'où surgit un appel inconditionnel s'adressant à l'homme entier ainsi qu'à tous les hommes. Si cette foi doit « répondre à quiconque demande compte de l'espérance qui est en nous » (cf. 1 Pierr 3,15), elle comporte un double questionnement.

Premièrement, il faut démontrer à travers des raisons nécessaires la possibilité d'un devoir strictement inconditionnel. Pour y advenir, l'utilisation d'une argumentation transcendantale, selon la proposition de Kant est nécessaire : la raison de l'homme doit être a priori ouverte à un devoir qui lui donne sa véritable liberté en le revendiquant de manière inconditionnelle.

Par contraste aux propos de Kant, il faut démontrer dans un deuxième temps, que ce devoir peut partir d'un événement historique, et ceci sans que l'autonomie de la liberté humaine soit suspendue. Pour cela, la doctrine de la relation interpersonnelle (*Interpersonal-Lehre*) proposée par Fichte dans ses premiers travaux fournit les raisons principales: Fichte a démontré que la liberté peut seulement se réaliser grâce à un acte de reconnaissance d'un autre. Toutefois, dans ce contexte, il n'a pas suffisamment reconnu l'importance du problème herméneutique : Seulement dans un acte de reconnaissance, le Moi a conscience du phénomène propre d'un devoir. Néanmoins, il n'est pas clair en quelle mesure des valeurs d'un devoir inconditionnel, et pas seulement relatif viennent à l'évidence dans cette expérience originaire – autrement dit, il s'agit du problème propre du « Surmoi » qui naît dans cet acte de reconnaissance originelle. Pour trouver une solution à ce problème, une réflexion sera nécessaire qui relie la pensée transcendantale et la pensée herméneutique, est cela reste toujours une tâche philosophique.

Un troisième problème s'annonce. La transmission de l'événement qui est décisif pour la foi chrétienne a trouvé son expression dans une vaste multiplicité de textes. Dans toute communauté chrétienne, susceptible de se faire appelée « Eglise », le canon des Écritures du Nouveau Testament est reconnu comme étant l'expression authentique de cet événement originaire

[1] Texte traduit de l'allemand en français par Thomas Alferi, Sigrun Jäger, Carlos Mendoza et Andreas Uwe Müller et autorisé par l'auteur. – Les réflexions qui suivent se trouvent plus élaborées dans ma *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.

et par cela, il sera dans l'avenir toujours normatif. L'hypothèse que d'autres textes de la tradition chrétienne sont aussi reconnus comme étant normatifs pour la foi chrétienne a été rejetée par les réformateurs. La critique historique qui commence avec les Lumières étendait le doute fondamental par rapport à l'authenticité de toute la tradition ecclésiale, y compris les Écrits canoniques. Même dans les évangiles, le véritable Jésus de Nazareth est, selon cette critique, déformé par les perspectives personnelles de l'auteur.

Après que la théologie dialectique a dans une première phase remplacée la critique de la question du retour au Jésus historique, on a revalorisé entre les deux guerres mondiales le lien entre l'Écriture et Tradition. Cela a changé depuis les années cinquante du siècle passé, quand un tournant s'est établi en exégèse vers la « nouvelle recherche » du Jésus historique introduite par Käsemann qui a pris position contre Bultmann, son ancien maître. Depuis lors, la question d'une possible réconciliation entre l'exégèse historico-critique et l'interprétation ecclésiale de l'Écriture, est de nouveau mise au premier plan de la réflexion théologique. Toutefois, les questions proprement philosophiques sur lesquelles il faut nécessairement travailler afin d'avancer dans les problèmes qui découlent de cette nouvelle phase de réflexion restent non seulement irrésolues. Plus encore, un grand nombre de personnes ne remarque même pas que ce problème implique des décisions philosophiques. Andreas Müller a démontré de façon convaincante en quelle mesure nous sommes restés en arrière de la discussion au début de la crise moderniste, relative à la corrélation « histoire-dogme »[2] qui se reconstruit dans la correspondance entre Maurice Blondel et Alfred Loisy.

Dans mes essais de résoudre cette problématique, le concept de « devenir image » (*Bild-Werdens*) aura une place centrale.

2. Des reperes neuralgiques pour transformer les « raisons de la foi » en arguments philosophiques

2.1. Deux conditions transcendantales de la validité d'un devoir inconditionnel

Au centre d'une recherche conforme aux tâches essentielles de la théologie fondamentale se trouve, comme déjà indiqué, la thématisation de la relation entre la philosophie transcendantale et la philosophie herméneutique. Concernant la première question, la possibilité d'un devoir inconditionnel en général, il faut partir du fait que l'évidence d'un devoir inconditionnel est – en suivant Kant – un « fait de la raison pratique pure » qui ne peut pas être fondé par des arguments de la raison théorique. Sur ce point, on trouve un accord profond entre les penseurs les plus divergents. Albert Camus, par exemple, oppose au « cogito, ergo sum » cartésien un « je me révolte, donc

[2] Cf. Müller, Andreas Uwe: *Christlicher Glaube und historische Kritik. Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition*. Freiburg i. Br.: Herder 2008.

nous sommes » comme l'acte dans lequel devient évidente mon obligation envers une solidarité inconditionnelle. Pour Emmanuel Levinas c'est le regard du visage d'autrui ou mieux l'éclair sortant de son visage – qui m'appelle à la responsabilité inconditionnelle d'autrui.

Cependant, l'affirmation d'une telle évidence de la raison pratique morale n'est pas immune contre le soupçon d'un « intuitionnisme » ou d'un « décisionnisme », c'est-à-dire d'une évidence ou d'une décision purement privée. Si, en principe, un appel moralement inconditionnel devrait s'adresser à tous les hommes, il doit au moins être possible de démontrer au niveau rationnel, qu'une réflexion relative à un devoir inconditionnel qui concerne tous les hommes n'est pas opposé à la raison.

Ma tentative de faire paraître une telle signification universelle selon la manière propre à la philosophie transcendantale se joue sur deux niveaux d'argumentation qu'il faut bien discerner. En premier lieu, je vais établir une structure élémentaire dialectique de la raison.

2.1.1. Une structure fondamentale et apriorique de la raison

Pour répondre à la question: « Quelle philosophie pour quelle théologie? » je prendrai comme « point de départ » quelque chose dont parlent trois philosophes célèbres du vingtième siècle: Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Jacques Derrida. Tous les trois ont pour sujet principal la notion de l'« autre ».

Levinas établit le visage de l'autre comme son sujet majeur. Ricœur choisit comme titre d'un de ses derniers ouvrages: « Soi-même comme un autre » (1990). Définitivement, la « différance » de Derrida implique un « autre » dans un sens bien marqué.

Pour être plus précis cependant, mon exposé part d'« un » autre dont aucun de ces trois philosophes ne s'est hasardé.

1. Je parlerai d'un autre qui n'existe ni en français ni en allemand, « un » autre qui réfute tout article défini ou indéfini, « un » autre qui, en tant que tel, ne signifie ni une chose, ni un animal ni une personne; donc, « un » autre dont il faut barrer tout « un ».

2. Je me référerai à « un » autre qui n'est pas un être quelconque et qui ne se donne pas comme phénomène. Evidemment, il s'agit ici d'un sujet bien connu chez Derrida. Lui, on le sait, il parle d'un autre qui est impliqué dans la différance précédant tout horizon du « Sein » et toute phénoménalité.

3. Néanmoins je parlerai « d'un autre tout autre », d'un autre qui est le produit d'un *cogito*, un produit d'un « je » qui n'est pas encore un « moi » (c'est-à-dire: un « je » pas encore dé-*cliné* au génitif, datif ou accusatif, pas encore *fléchit*[3] sous le joug d'un autre). Je parlerai donc d'un autre qui précède toute réflexion herméneutique, d'un « autre marginalisé par l'herméneutique ». Par cela je me mets sur un « terrain interdit », parce que je vais parler d'un autre *dont on ne peut pas parler*, mais, en même temps, (malgré

[3] Cf. le sens du mot grecque *klinein*.

Wittgenstein) *dont on ne doit pas se taire*. « Cet » autre est présupposé dans tout langage, dans chaque mot, dans chaque pensée. Il défie la ligne de démarcation entre l'herméneutique et la philosophie transcendantale au sens kantien. Il va de soi, que, pour justifier une transgression de cette ligne sans être considéré comme un dinosaure, il faut chercher de chemins encore inconnus à Kant lui-même, Fichte, ou le Husserl des « *Ideen* » et des *Méditations cartésiennes*. Voilà mon *point de départ* : à la différence des autres êtres vivants les hommes n'aperçoivent pas seulement « un » autre, mais ils l'aperçoivent aussi *en tant qu'*autre. Ils en suivent trois éléments fondamentaux de la raison:

(1) Un « *Je* » (qui n'est pas encore un *Moi*). Connaître un *autre en tant qu'*autre, c'est seulement un « Ego » ou « Je » (dans le sens indiqué en haut) qui en est capable. Ce savoir ne se laisse pas réduire à n'importe quelle influence que d'autres choses ou d'autres personnes pourraient avoir sur un Moi. Il présuppose deux éléments apriorìques, à savoir *premièrement* que je suis familier à ce « moi-avant-le-moi » en tant qu'*unité originelle* – sinon rien d'autre ne pourrait attirer mon attention en tant qu'autre; et *deuxièmement*, que le « je » n'est *pas entièrement un avec soi-même*, mais qu'il est ouvert envers ce qui est hors de lui sans qu'il y soit pour quelque chose – sinon, je ne pourrais aucunement rencontrer autre chose.

(2) « Un » *autre*. Bien avant d'être (ou « apriorique » à être) pensé par moi (et sans égard pour ce *cogito*, cet « être pensé »), « un » autre influence le Moi. La découverte et la mise en examen de cette action *a posteriori* – au sens transcendantal ! – ne sont pas l'affaire de la philosophie transcendantale, mais des sciences naturelles en ce qui concerne les conditions biologiques du Moi pensant, et des sciences qui procèdent d'une manière herméneutique en tant que ce Moi est dès le sein maternel conditionné par rapport à la langue.

(3) *Une aspiration à une unité absolue*. Ce qui est décisif au point de vue de la philosophie transcendantale, c'est de saisir exactement une troisième implication du phénomène dont nous sommes partis: la *limite* (*Grenze*). Ici, il faut distinguer plusieurs moments.

Dans son mouvement originel qui est d'abord inconscient, le moi-avant-le-moi touche à d'autres choses ou aux autres en tant que limite pour lui.

Pour autant que le Moi connaisse ce qui est autre comme sa limite, il la dépasse déjà dans sa pensée. Le mur devant le cerisier du voisin est dépassé aussi dans la pensée d'un garçon, qui n'ose pas le surmonter dans la réalité, soit par le courage manquant soit par la force d'un Surmoi.

Ce constat vaut en principe pour tout ce que je rencontre comme limite. Le *dépassement de soi-même* n'est pas initié par le Moi lui-même. Pourtant, il est compris par le Moi comme un mouvement de soi-même qui est potentiellement infini et qui *dépasse toutes les autres choses*[4]. Cela nous amène à deux autres aspects du phénomène de la limite.

[4] Cf. le motif du docteur Faustus.

Le Moi est dirigé par une volonté qui n'est pas immédiatement évidente pour lui : dans ou malgré tout ce que je rencontre, je veux garder mon unité avec moi-même. Dans tout ce que je rencontre, je cherche à être confirmé – ne fusse que par le sentiment d'avoir laissé toutes les autres choses ou personnes déjà derrière moi en les « captivant » dans ma pensée.[5]

Ce qui m'apparaît comme une infinité potentielle de mon mouvement de dépassement, un mouvement « transcendent » qui ne peut être arrêté par rien, est au fond un mouvement « impotent » envers une infinitude véritable. Depuis toujours l'homme est possédé par un fantôme, par l'idée de s'approcher à une infinité actuelle qui lui permettra d'être accompli en soi-même.

En fin de compte, la structure élémentaire de la raison semble aboutir au fait qu'un accord parfait de l'homme avec lui-même n'est même pas pensable. L'analyse transcendantale confirme la thèse de Camus que la situation fondamentale de l'homme est absurde. La « malédiction de Sisyphe » ne résulte pas de sa confrontation avec un rocher gigantesque, mais du sentiment fondamental implanté en lui qu'il doit pousser cette pierre sur un sommet extrêmement aigu où elle devrait trouver son repos. (L'expression de Saint Augustin « notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en Toi »[6] est une variante pieuse de ce sentiment de base.) La plupart des visions du monde, d'origine sécularisée ou religieuse promettant un sens parfait à la vie, s'appuient sur le fait qu'elles neutralisent ou bien qu'elles marginalisent un des trois éléments fondamentaux de la structure fondamentale de notre raison. L'aridité des choses terrestres, par exemple, est adoucie par les promesses d'un « au-delà », ou – de l'autre côté – la « malédiction des dieux » est comptée parmi les mythes négligeables par les idéologies qui promettent une maîtrise de tous les problèmes sous l'exclusion de chaque recherche d'un « au-delà ». À Camus revient le mérite d'avoir poursuivi (d'abord) la question d'un bonheur individuel et (plus tard) celle d'un sens dans une solidarité universelle sans ayant refoulé la situation de base absurde.

Si on se tient à cette absurdité fondamentale dans laquelle se situe l'homme, il ne sera pas seulement impossible de rendre compte de la foi chrétienne et de la validité définitive du salut donné en Jésus Christ. Les conséquences pour l'ensemble de l'humanité ne seraient pas moins graves. Si on n'a pas la possibilité de trouver des critères rationnellement incontestables pour juger sur la qualité de la vie commune, alors le dialogue entre les différentes visions du monde – un dialogue aujourd'hui plus nécessaire que jamais – ne peut être réglé qu'à un niveau superficiel. Ceci ne concerne pas en dernier lieu la question des droits de l'homme univer-

5. Cf. la dialectique entre *volonté voulante* et *volonté voulue* chez Maurice Blondel.
6 Cf. AUGUSTIN : *Confessiones* 1,1.

sellement valables. Le dialogue ne dépassera jamais les résultats qui correspondent aux rapports des pouvoirs respectifs.

Mais comment pourrait-on, malgré une structure de la raison qui semble être absurde, développer des critères universellement valables, *nécessaires* pour une société globale en manque de principes qui ne se réduiraient pas au droit du plus fort, et *indispensables* pour une foi « toujours prête à rendre raison » des demandes inconditionnées qu'elle implique?

2.1.2. Vers le concept d'un sens définitivement valable

La dynamique « potentiellement infinie » de la raison humaine a été attribuée dans la tradition chrétienne, surtout selon Descartes, à l'initiative d'un être infini existant réellement et cela moyennant un procédé de démonstration métaphysique. Abstraction faite de la question si cette preuve est valable, elle aggraverait encore une fois l'absurdité de la situation humaine fondamentale : alors ce ne serait plus le monde olympique des dieux, mais l'unique Dieu souverain qui a causé cette situation humaine qui est apparemment sans issue. L'argumentation suivante prendra une autre direction, aussi sur le plan de la méthode que sur celui du contenu. Déjà au paragraphe précédent (2.1.1.) le but n'était pas de discuter les traits essentiels d'un être réel (par exemple d'un être qu'il faut qualifier de « *res cogitans* »). Il s'agissait seulement d'une déduction transcendantale des éléments fondamentaux de la raison humaine à partir de l'apperception d'une différence en tant que telle. Le procédé méthodique était comparable à celui de la « Théorie transcendantale des éléments » de « la raison pure (théorique) » de Kant. L'argumentation suivante qui se joue toujours sur un champ transcendantal n'est pas conçue comme une déduction, mais plutôt comme une construction hypothétique. Bien que logiquement concluante, elle n'aboutira pas à une évidence ontologique, mais seulement à la *notion* d'un sens définitivement valable. La question est : étant donnée la structure élémentaire démontrée, quelles hypothèses seraient alors nécessaires si un sens définitif doit être possible?

Pas 1 : La dynamique de la raison humaine ne se laisse pas réduire à une théorie de projection. Ces théories se tiennent toujours au cadre d'une « infinité potentielle » sans pouvoir donner une raison suffisante de l'idée même d'un infini. Il faudrait être d'accord avec Descartes s'il se bornait à affirmer que l'aspiration infinie de l'homme ne s'explique que par une supposition d'un être actuellement infini en réalité. Mais le pas de cette supposition à une « preuve de l'existence de dieu » est seulement nécessaire si le « théorème de la raison suffisante », qui en principe explique et fonde tous les phénomènes, jouit d'une validité métaphysique.

Pas 2 : S'il y avait quelque chose d'absolu inconditionnel, alors ceci devrait être en même temps un *Un* inconditionnel qui n'est pas menacé par une différence.

Pas 3 : Mais le Moi décrit au paragraphe précédent semble menacer une telle unité inconditionnelle. Car il présuppose que cet Un inconditionnel tout simplement a posé autre chose « en dehors » de lui-même qui semble être « opposée » à lui-même : un Moi, qui est, au moins à l'égard de la notion de la différence posée par le cogito et par rien d'autre, aussi inconditionnel.

Pas 4 : S'il ne doit pas avoir de contradiction dans l'être absolument inconditionnel, deux suppositions seront nécessaires. D'abord il faudrait assumer, qu'à l'intérieur de cet être même l'unité et la différence sont depuis toujours réconciliées. Il en suivrait la possibilité que cet absolu « supporte » encore quelque chose d'inconditionnelle – pas absolument, bien entendu, mais dans un certain sens qu'il sera expliqué plus tard. Pour ces suppositions, aucune notion *philosophique* n'est adéquate. Tous les essais à cet égard ont échoué, de la manière la plus éclatante l'effort de Hegel qui voulait faire preuve de la réconciliation de l'absolu avec lui-même en parcourant la totalité de la suite dialectique des moments conditionnés. Une fois admises en tant que vérités révélées cependant, les mystères de la « trinité » et la « création » (comme expressions de la foi pour les deux suppositions nommées) *doivent* se concevoir au niveau *théologique* de sorte qu'ils ne soient pas bannis comme un « tabou » de la raison et considérés comme une nourriture spirituelle de haute cuisine, mais mal digérée par la foi.

Pas 5 : Dans notre « construction hypothétique transcendantal » nous nous bornons à formuler un concept raisonnable d'un sens définitivement valable – abstraction faite de toute possibilité « réelle » de ce sens. Pour que ce concept soit possible, il faudrait penser sans contradiction au moins « post factum » que Dieu (comme je nommerai dans la suite l'être absolu inconditionnel) pose quelque chose de relativement inconditionnelle en dehors de lui-même. Pour cela la métaphore de « l'image » réfléchie conceptuellement pourrait être utile, surtout dans le sens qui se trouve chez Anselme de Cantorbéry et dans la pensée tardive de J.G. Fichte.

Selon sa notion propre, l'image n'est rien d'autre que l'expression pure de ce qu'il doit représenter. Une peinture fixée à un mur par exemple qui se présente à la contemplation ne se donne jamais totalement à ce pour quoi il figure en tant que pure image. Plus près du concept originaire et « pure » de l'image (au sens transcendantal) est la peinture en train d'être créée dans laquelle un artiste donne toute son existence. Chaque grand artiste est souvent proche du désespoir parce qu'il n'a toujours pas réussi à exprimer le « sujet » auquel il s'est engagé entièrement.

La notion entière de l'image ne peut être remplie que par une liberté qui laisse toute son existence devenir l'expression d'un autre. Si Dieu ne doit pas tomber dans une contradiction avec lui-même par le fait qu'il s'oppose un Moi relativement inconditionnel (et par cela « libre »), alors ce Moi doit se faire l'image de Dieu en toute liberté et sans aucune réserve.

Pas 6 : Mais comment le Moi peut-il se faire l'image d'un autre qu'il ne connaît pas et de qui il lui est même interdit – selon l'Écriture – de se faire une image ? Du point de vue du Moi individuel cette question ne peut pas trouver de réponse. Mais peut-être il y aura une solution de ce problème si l'on assume que la liberté dépend des autres êtres libres pour la réalisation d'elle-même et à plus forte raison, pour se mettre en chemin vers un sens définitif.

Pas 7 : Mais les autres êtres libres semblent justement empêcher que le Moi se réalise et trouve un sens accompli à sa vie. C'est eux qui semblent lui barrer sans cesse le chemin vers une unité complète avec soi-même.

Pour parvenir à cette unité, l'homme s'efforce donc soit de s'incorporer soit de s'adapter tout ce qu'il ne peut pas écarter du chemin. Quant aux autres hommes, il essaie de les réduire à un miroir parfait de lui-même. Ceci faisant, l'homme ne manque pas de toucher des limites. Même face à l'esclave le plus soumis qui semble être devenu le reflet parfait de lui-même, il doit prendre des dispositions pour qu'il ne trouve pas une occasion de briser ses chaînes. Même sous la forme la plus raffinée de l'assujettissement, à savoir la tentative d'obtenir par ruse la reconnaissance des autres en étalant sans cesse sa bonté et sa sollicitude, il doit faire attention afin qu'ils ne découvrent pas son jeu. L'homme ne réussit jamais parfaitement à faire des autres l'image de lui-même.

Pas 8 : Initier la reconnaissance (*Anerkennung*), ceci incombe aux autres qui offrent au Moi un miroir de lui-même, une image qui n'est pas

– (1) une caricature (comme le miroir offert à Estelle par Inès dans le drame *Huis clos* de Sartre),

– (2) un miroir de l'état actuel de l'autre qui l'enferme sans issue à d'autres chemins, mais qui

– (3) l'aide à trouver une expression authentique de soi-même en eux-mêmes. « *Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort* » dit Karl Kraus. Ce n'est que dans l'existence même d'un autre que je peux découvrir un espace qui est ouvert à une expression authentique de moi-même, un espace qui me permet d'accéder à l'unité avec moi-même. Il devrait y avoir donc des hommes qui sont prêts à laisser briser tout de suite l'image qu'ils se sont faite de moi par cet étranger que je suis dans leurs yeux déjà en l'instant suivant. – Toutefois ce but élevé ne demeure-t-il pas, lui aussi capté dans le cercle de la « malédiction des dieux » d'une infinitude à jamais inachevable?

Cela ne serait pas le cas quand tous les hommes se décideront sans réserve et fermement de faire place en eux-mêmes aux autres pour que ceux-ci puissent exprimer leur être véritable. Au-delà de cet acte « interne », le sérieux de ma décision devrait être reconnaissable dans mon discours et en toutes mes actions. Cette décision « actuellement inconditionnelle » mettra en évidence que « l'infinité potentielle » de l'aspiration humaine n'est pas une « malédiction des Dieux », mais qu'elle ouvre dans ma liberté définitivement ouverte un espace accueillant les autres. La situation fondamentale de l'homme qui semblait être aussi absurde que la tâche de Sisyphe se révèlerait ainsi comme une condition de possibilité nécessaire pour une unité en différence sans limites.

Pas 9 : En haut (pas 6) nous avons laissé ouverte la question, comment Dieu peut rester inconditionnellement un, s'il met d'autres libertés en face de sa liberté absolue. Cette question est conduite maintenant à une réponse possible. On peut appréhender la notion d'une liberté posée par Dieu en dehors de lui, si cette liberté « créée » peut se faire sans réserve l'image de Dieu (pas 5). Mais alors chaque être libre en dehors de Dieu est disposé à devenir en liberté l'image de Dieu. Par conséquent, chaque tentative de l'homme réussie à exprimer lui-même peut être considérée comme un pas vers le déploiement de cette disposition. Déjà en cette disposition, et d'autant plus sur le chemin vers le déploiement de celle-ci, quelque chose de la façon dont Dieu est en lui-même devrait se faire jour. La décision de tous et de chacun d'aider *d'autres hommes* à exprimer *en soi-même* ce qu'ils sont selon leur disposition la plus propre aboutirait implicitement au même que la décision de la liberté de devenir l'image de Dieu. Conduite jusqu'à son but définitif la reconnaissance comme motif central de l'intersubjectivité en général serait analogue à la résolution d'un puzzle qui doit être composé des fragments infinis de l'image de Dieu.

Pas 10 : L'esquisse d'une notion d'un sens définitif offerte jusqu'ici a besoin d'être précisée à beaucoup d'égards. Comment, par exemple, mon existence peut-elle être sans réserve à la disposition des autres sans que je devienne la simple enveloppe d'un altruisme bien intentionné? Comment éviter qu'à cause d'un homme qui m'occupe complètement, les autres ne trouvent-ils qu'une affiche « occupé » devant ma porte? Comment exclure que par mon image offerte aux autres ils se trouvent confirmés en leurs actes de méchanceté qu'ils envisagent ou qu'ils ont déjà mises en œuvre? Abstraction faite de tels problèmes de détail, en tout cas la question doit être thématisée, comme une affirmation réciproque des êtres libres peut être médiatisée concrètement. Ici seulement quelques mots-clefs à ce sujet.

Pour s'exprimer, la liberté a seulement un espace et moyen dans cet autre qui depuis toujours l'a infiltrée[7]. Par sa *chair* (*Leib*) l'homme est « quelque

[7] Cf. le terme « un autre » au sens esquissé en haut: 2.1.1.

chose d'étranger qui lui est propre ». À travers ses *sens*, il s'est depuis toujours engagé à quelque chose d'étranger qui ne lui appartient pas seul : le monde des sens et la matière en tant que substrat de ce monde. La chair, le monde des sens et la matière devraient être *vus* et *abordés* comme le médium potentiel pour un « devenir image » (*Zum-Bild-Werden*) réciproque qui dépasserait la notion de la « reconnaissance » [8].

La spécificité des considérations transcendantales présentées ici se laisse assez bien montrer dans une opposition à la « règle d'or » qui est vue dans presque toutes les cultures et religions comme principe d'un agir juste. Toutefois, même dans sa forme la plus développée, cette règle change d'un côté à l'autre sous la perspective du « comme... ». Ce « comme » qui « compare » le Moi à l'autre les « sé-pare » du même coup. La liberté est vue comme une « part », un individu partiel. Conforme à cela, une différence fondamentale dans les intérêts est établie dans les relations intersubjectives quel que soit l'accord visé. Si aujourd'hui on souligne l'importance universelle de la « règle d'or » – par exemple dans la nouvelle approche du libéralisme politique et économique du marché chez John Rawls, mais aussi dans le « projet d'un éthos mondiale » initié par Hans Küng – cela paraît un peu démodé. La situation du monde aujourd'hui est marquée de plus en plus par le fait que presque chaque action d'un individu touche la vie de tous les hommes, par exemple à l'égard des ressources économiques, de l'influence du climat de la terre, de l'influence des masse médias sur les conceptions des valeurs.

Ici il n'est pas possible de considérer les problèmes de ce genre en détail. Au paragraphe qui suit on va discuter seulement sur une question essentielle pour un compte-rendu philosophique de la foi. Quelle signification la *notion* d'un sens définitif, développé d'une manière transcendantale, a-t-elle pour la réponse à la question si un *événement historique* peut déclencher un devoir inconditionnel. Toutes les prétentions de validité qui sont attribuées à un événement historiquement conditionné touchent le champ de la philosophie *herméneutique* où des affirmations d'une validité définitive représentent un corps étranger. Dans les développements suivants, la question d'une médiation possible entre une philosophie transcendantale et la philosophie herméneutique est alors toujours présente au moins d'une manière sous-jacente.

2.2. Obligation de la liberté par des événements historiques ?

L'homme a peur de se lâcher. S'il fait l'expérience que quelqu'un lui ouvre de l'espace libre en soi-même sans se perdre, il s'ouvre, lui aussi à ce qui lui semble étrange ou même menaçant dans celui qu'il rencontre. Ce phénomène a été appréhendé pour la première fois d'une manière transcendantale par J.G. Fichte. Dans la suite, on l'a abordé sous des perspectives les plus

[8] Cf. VERWEYEN, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort*. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage. Regensburg: Pustet 2000, 166–185.

différentes – surtout du côté de la sociologie et de la psychologie. Il sera discuté ici dans le cadre établi au paragraphe précédent.

2.2.1. Des fondements transcendantaux de la philosophie herméneutique

Pas 1 : Le « Je », le « Moi-avant-le-Moi » dont je suis familier en reconnaissant un autre *en tant qu'*autre (voir 2.1.1.), prend conscience de lui-même ou devient un « Soi-même » seulement par le fait:

(a) qu'un autre homme le reconnaît comme un être humain, et

(b) qu'il dit, lui-même, oui à l'image qui lui est présentée pour ainsi dire, dans cette reconnaissance, comme expression de son être propre.

Dans cette reconnaissance réciproque sont fondés des moments décisifs pour toute la vie, des fondements psychiques et spirituels (comme le « Surmoi ») qui ne peuvent guère être effacés par des expériences postérieures.

Pas 2 : En disant oui à l'expression d'un autre homme en tant qu'elle est une image de moi-même, je donne déjà de l'espace à l'autre en moi-même. Avec cela je montre ma capacité de m'ouvrir à l'image des autres, même si cette capacité se perdra plus tard en moi.

Pas 3 : La reconnaissance réciproque décrite est la source du phénomène d'un *devoir* pour le Moi qui se trouve soi-même. En acceptant une image présentée par un autre comme une image de lui-même, il dit oui à quelque chose qui lui est présentée par des autres en faveur de son auto-identification. Mais avec ceci rien n'est dit sur la qualité de ce qui est expérimenté comme obligation du soi-même, car :

Pas 4 : L'image à travers laquelle les autres m'aident à prendre conscience de moi-même provient de leurs représentations de moi, du monde et enfin de Dieu. Avec cela, il n'est pas encore décidé, jusqu'à quel point ces représentations correspondent à mon Moi individuel véritable, pas encore décidé non plus dans quel degré elles me livrent une compréhension adéquate de ce qui m'aide à une vie vraiment morale. Au moment où la conscience du moi se réveille, beaucoup de décisions ont déjà été prises par rapport à mon ouverture aux autres.

Pas 5 : Les représentations qui entrent dans l'acte originel de reconnaissance proviennent des expériences des valeurs que ceux-ci qui fondent ma conscience de moi-même ont faites de leur part et qu'ils veulent me transmettre. C'est pourquoi l'image à travers laquelle ils m'appellent à être un homme libre se laisse considérer comme une forme rudimentaire d'un *témoignage*, d'un « *Zeugnis* ». Du même coup, une « *Über-zeugung* », une *con-viction* originelle se réalise en moi au moment où je prends conscience de moi-même en disant oui à cette image. Dépendant de mes expériences ultérieures cette conviction peut m'accompagner toute une vie comme quel-

que chose qui va de soi, mais assez souvent elle peut aussi me donner beaucoup de travail en tant que je me vois obligé à la « déconstruction » de cette « idéologie ».

Pas 6 : Dès là surgissent des questions centrales à l'égard du rapport fondamental entre la philosophie transcendantale et la philosophie herméneutique. Comment des critères relatifs à un témoignage *authentique* et aux convictions qui en résultent peuvent-ils se déterminer ? Tels critères, ne seront-ils pas, eux aussi, en dernière conséquence, enfermés dans un « cercle herméneutique » ? Ne remontent-ils pas à des jugements de valeurs par lesquels la conscience de soi est dès le début déterminée par des autres, « *per alios* »? Même une réflexion approfondie ou une psychanalyse, ne pourra jamais démasquer cette « *aliénation* » qui entrave toujours ma capacité d'agir authentique . Comment justifier rationnellement la conviction d'être saisi par une parole définitive de dieu et, en plus, de devoir la transmettre à d'autres ?

2.2.2. Le témoignage comme moyen de médiation des événements exigeants

Pour répondre aux questions posées, il faut distinguer des usages différents du terme *témoignage*. Un « témoignage », dans le domaine *juridique*, passe pour un *rapport* qui peut être utilisé dans la juridiction. Il est considéré comme un moment de l'ensemble des indices dont on se promet l'éclaircissement des évènements en question. Dans ce cadre juridique, une évaluation de la crédibilité générale du témoin est importante seulement dans la mesure où cette crédibilité générale pourrait avoir un impact sur le cas traité. Presque la même signification est attribuée à ce terme dans la science *historique* selon sa compréhension habituelle de l'objectivité.

Considéré comme une condition de possibilité pour la médiation d'un devoir inconditionnel qui provient des événements historiques, le terme *témoignage* a un tout autre sens. Ici, il ne doit pas être détaché du contexte de la reconnaissance réciproque, de laquelle découle originellement le « devoir » avec la naissance de la conscience du soi. Plus la vie d'un homme était d'un tel poids qu'elle a obligé les autres à se décider pour ou contre les valeurs qu'il représente et vit, moins on peut obtenir une certitude dernière sur sa « qualité » morale à l'aide du « matériel historiquement évaluable ». Etant donné, par exemple, que le petit-fils d'un homme qu'il ne connaît plus personnellement mais qui lui était décrit comme un personnage moralement exceptionnel apprend de plus en plus de détails sur lui en collectionnant et évaluant les rapports et documents qui parlent de cet homme : jamais son attention le conduira à une certitude qui l'appelle à une décision existentielle si ce qu'il a recherché correspond aux faits historiques ou, en fin du compte, se révèlera comme une légende. Les choses se passent différemment si cet homme-là a marqué profondément ses enfants en faisant preuve des valeurs proclamées par lui dans son existence

entière. Alors le petit-fils verra de temps en temps un éclair dans les yeux de son père ou de sa mère dont la clarté vient de loin et qu'il peut seulement éviter au prix de ne pas se tenir ferme à la vérité. La conviction ainsi transmise ne se fonde pas sur une pure accumulation de probabilités insatisfaisantes quand on veut donner le jugement sur des événements historiques qui revendique notre engagement sans réserve.

2.2.3. Le témoignage comme lieu de la révélation définitive en Jésus Christ

Il s'agit maintenant d'adjoindre la recherche du Jésus historique qui, selon la foi chrétienne, a dit de façon déterminé « suis-moi » à l'horizon esquissée au dernier paragraphe, tout en sachant que celle-là dépasse celui-ci. Dans les deux religions monothéistes qui par leur proximité entrent en considération pour une comparaison du point de vue de l'histoire des religions, la « quête historique » se présente assez différente. La vérité, selon la compréhension de l'*islam*, n'est pas fondée sur le fait que l'homme Mohammed lui-même est la source d'une obligation unique dans l'histoire du monde. Son intégrité personnelle doit être incontestable seulement en ce qui concerne la *sincérité* de son *affirmation* qu'il a transmise la révélation définitive de Dieu. Dans le *judaïsme* il ne s'agit pas, en dernière analyse, de savoir si certains événements rapportés dans l'écriture sainte sont des faits historiques indubitables. La question décisive ici est plutôt si Dieu qui a élu Israël l'accompagne dans toute l'histoire. C'est une question à laquelle il faut répondre toujours de nouveau, et surtout en vue de la Shoah. Le processus de la reconnaissance interpersonnelle est en général le seul « lieu » adéquat pour la connaissance d'un événement inconditionnellement obligeant. Dans le judaïsme un processus de reconnaissance bien défini est regardé comme l'événement décisif, à savoir l' « alliance » de Dieu avec Israël.

Un « compte-rendu » rationnel de la foi *chrétienne* doit, au-delà de ce qui a été déjà dit, donner des raisons de l'affirmation spécifique au christianisme. Pour cette foi (à la différence de la foi *juive*) un devoir inconditionnel part d'un événement qui s'est passé « une fois pour toutes », et (à la différence de la foi *islamique*) c'est cet événement même, non pas seulement les contenus qui y sont révélés, dont résulte cette obligation absolue. Comment justifier cette affirmation spécifique à la foi chrétienne devant la philosophie et, en même temps, devant les sciences historiques?

L'argumentation *philosophique* partira de la notion d'un sens définitif expliqué ci-dessus (2.1.2.). Peut-on déduire de cette notion des critères valables qui nous permettraient de décider si un témoignage fait apparaître l'obligation inconditionnelle résultant d'un certain événement de l'histoire? Correspondant à la notion d'un sens définitif esquissée en haut, un témoignage qui est apte à un « compte-rendu » rationnel de l'affirmation que Dieu a définitivement communiqué soi-même en Jésus de Nazareth doit se vérifier dans les deux directions suivantes. 1.) D'où est-ce que le témoin a

reçu son message? 2.) Où est-ce qu'il doit le transmettre? Le témoin doit se donner une image parfaite de Dieu (le « d'où ») en devenant une image adéquate pour les possibilités les plus profondes des autres (le « où »).

En vue du message qui est attesté par lui, le témoin ne doit pas considérer ses propres intérêts – au cas grave jusqu'à la *martyria* dans le sens de « témoignage de sang ». Mais même derrière cela il peut avoir encore un intérêt propre considérable, à savoir la volonté de recevoir un salaire au moins dans l'au-delà, une ambition qui est liée assez souvent à la peur d'exposer les niches cachées de son espoir à des questions critiques. Les deux directions de l'action de témoigner sont étroitement liées l'une à l'autre. Seulement si la conviction du témoin par rapport à la vérité du message dont il se trouve entièrement revendiqué détermine complètement sa raison (le *d'où*), il peut – dans une franchise consciente et sans craindre des menaces ni des questions pénibles – accueillir aussi la liberté récalcitrante de ceux qui pensent autrement (le *où*).

Toutes les fois que je vis autrui, je suis invité à corriger et recorriger l'image que je me suis faite de lui. Le contenu d'un témoignage en est aussi concerné. Le témoin ne doit pas trahir celui dont il doit témoigner. Mais seulement si son témoignage arrive au fond le plus profond de son « destinataire », ce témoignage sera considéré par lui aussi comme une invitation à « reconnaître la victoire du témoignage », à se laisser convaincre d'une conviction inébranlable. Le témoin doit donc parler et agir dans une manière qui corresponde à l'horizon de l'autre. Si le témoin s'engage sur cet horizon qui lui paraît souvent étrange, il peut lui arriver que le « nous » des croyants le repousse et le pousse – comme Jésus lui-même – « vers l'abîme » (cf. Lc 4,29). Dès que, d'autre part, les destinataires commencent à se fixer au témoin qui leur sert de « gourou d'une vérité nouvelle », il doit les renvoyer au « point de départ » de son témoignage, à savoir Jésus. Comparé au mouvement qui est issu de lui, son témoignage n'est qu'une « salle de transit ».

Les explications données jusqu'ici portaient sur des critères qui permettraient de comprendre, comment un événement qui s'est passé dans l'histoire avec un appel inconditionnel peut être *transmis* de manière adéquate. Pourtant, nous n'avons pas encore touché la question des critères raisonnables selon lesquels on pourrait décider si et en quelle mesure *la vie et l'agir de Jésus de Nazareth lui-même* est un événement qui exige de bon droit son attestation comme l'auto-communication divine définitive. Cette question peut seulement trouver de réponse à travers un examen critique de la tradition chrétienne en tant qu'elle est le processus interpersonnel dans lequel ce témoignage a eu lieu. Dans le cadre de nos réflexions, seulement les implications *philosophiques* d'un tel examen critique sont mises en discussion.

3. Des aspects philosophiques de la querelle au sujet d'une exegese appropriee

3.1. La quête du « véritable Jésus historique »

Dans les « préliminaires », le développement de « la recherche du Jésus historique » a été brièvement esquissé : sa première phase depuis les Lumières, son rejet par la « théologie dialectique », et enfin sa reprise modifiée depuis le milieu du siècle passé. Au paragraphe précédent, nous avons souligné en accord avec la « théologie dialectique », que si on donne un jugement sur des faits historiques qui reposent uniquement sur des probabilités accumulées, ces faits ne peuvent revendiquer l'existence entière des hommes de façon inconditionnelle. Si la théologie se tourne vers les résultats de la quête du Jésus de l'histoire, elle se déclare implicitement incapable de rendre raison du caractère inconditionnel de la révélation advenue en Jésus de Nazareth. De là, il sera plus aisé de comprendre l'attention que « la théorie pluraliste des religions » a récemment trouvée.

Mais après tout, quel accès aux textes du Nouveau Testament pourra justifier l'affirmation inconditionnelle de la foi chrétienne? Cette question sera considérée au paragraphe suivant en tenant compte des développements plus récents de l'exégèse.

3.2. Exégèse canonique et / ou critique historique

Une alternative à l'exégèse historico-critique au sens traditionnel s'est développée depuis les années septante du siècle passé, à savoir « l'exégèse canonique ». Elle n'a plus l'intention de trouver « la vérité » des textes bibliques à travers une analyse qui recouvre ses éléments originels, mais elle veut interpréter ces textes à partir de l'ensemble du canon. Aux yeux de ses adeptes, seulement cette exégèse canonique rendrait possible de comprendre les textes, dans lesquels Israël a conservé sa mémoire par rapport aux grands événements de son histoire avec Dieu. Et cette histoire ne doit pas être conçue comme des entreprises séparées, mais comme des fils à partir desquels est construit le tissu d'une histoire de salut vécue. Sans entrer dans les détails et dans les manières divergentes de comprendre cette approche nouvelle, nous ne mettrons en question que les conditions herméneutiques qui la rendrait apte à donner un « compte-rendu » de la foi en Jésus Christ qui dépasse l'horizon de « la quête de Jésus historique ».

La recherche critique poursuivie, pour ainsi dire, derrière le dos des évangélistes, s'efforce de libérer « les roches primitives » du fait « Jésus de Nazareth » véritable de « l'éboulis » de la tradition qui s'est posé par-dessus. Le modèle pour cette entreprise ressemble à la question de « la chose en soi», d'un « x » qui selon Kant reste caché derrière les phénomènes du monde sensible. Au paragraphe précédent, nous avons essayé de montrer, à la suite de la théorie d'intersubjectivité de J.G. Fichte, que des événements historiques, qui revendiquent l'homme tout entier, ne peuvent être connus

qu'à travers des phénomènes spécialement qualifiés de ce « x ». Un événement dans le sens décrit verra le jour seulement à travers le témoignage d'une personne qui devient totalement transparente par rapport à l'objet dont il témoigne. C'est seulement un témoignage qui peut transmettre une image dans laquelle rien ne se glisse entre l'« autrefois » de l'événement et l'« aujourd'hui » où celui-ci devient présent.

La notion de « tradition » a, dans ce modèle de recherche de l'histoire, une signification toute autre que dans « la quête du Jésus historique ». Quelque soient les grandes lignes de « la roche la plus primitive », c'est-à-dire les prétendus « verba et facta ipsissima » qui, après que les investigateurs ont fouillis et disséqué soigneusement les textes néo-testamentaires, verront le jour derrière les nombreuses « couches des éboulis » : la « reconstruction » critique de l'événement « Jésus de Nazareth », dans le sens où il revendique toute l'existence de l'homme n'est possible que dans la direction opposée. Pour cette reconstruction, la chose la plus nécessaire est de découvrir la force avec laquelle « la pierre qui a été rejetée par les bâtisseurs » (cf. Mc 12,10) était *lancée*. Ici, l'exploration de l'« éboulis » est la tâche la plus décisive.

La force de cette pierre lancée ne se laisse mettre en lumière que par une recherche des murs renversés ou endommagés par le coup. Il faut mesurer les trous que le choc de la parole et de l'œuvre de Jésus a laissés dans les murs qui s'étaient dressés contre lui. Une exploration soigneuse du « matériel endommagé » sera importante pour reconnaître la dynamique de la pierre lancée dans toute sa portée.

En ce qui concerne cette « quête des détails du Jésus historique », la méthode de « *la critique de la rédaction* » fournit la contribution la plus importante. Cette méthode s'est développée presque en même temps que la « nouvelle recherche du Jésus historique » dans la deuxième moitié du siècle précédent. Elle examine la perspective théologique respective dans laquelle un évangéliste a retouché et complété de sa propre plume les traditions sur Jésus et comment il a essayé de les préciser en vue des destinataires de son texte. Déjà la méthode de « la critique des formes » recherchait l'intention des communautés (ou des personnes individuelles) selon laquelle elles avaient remanié des traditions transmises ou créé des « traditions » nouvelles. Mais cette intention peut être tout à fait contraire aux critères d'un témoignage authentique sur Jésus. L'Eglise en tant qu'ensemble des témoins qui confessent Jésus comme Christ reconnaît comme authentiques et normatives seulement les écritures canoniques. C'est pourquoi l'exploration de la théologie des évangélistes particuliers a la priorité sur la question de la forme originelle des traditions, s'il s'agit de « rendre compte de la foi ». Ce qu'on peut justement considérer dans le remaniement rédactionnel comme « fictif », ceci peut être l'expression prolongée du bouleversement que la révélation divine partant de Jésus avait déclenché – la « pierre lancée » ou l'« éclair qui brille de loin » dont les auteurs des

évangiles ont reçues l'appel à un témoignage réclamant une réponse existentielle sans réserve.

Il en résulte qu'il faut faire soigneusement attention au sens qu'on donne au terme « exégèse canonique ». Parfois, le canon est considéré comme un « contexte privilégié » dans le sens où l'intention des évangélistes est mise à un rang subalterne. Alors l'interprétation des textes glisse de l'évangéliste et sa perspective propre à l'« ensemble du canon » pour y trouver le sens véritable des évangiles. Au point de vue herméneutique, ce projet reste en arrière de la « critique de la rédaction » qui établit « les moments de rencontres » avec Jésus d'où les évangélistes vivaient et écrivaient. La critique historique qui s'affairait *derrière* le dos des évangélistes avec des investigations microscopiques est remplacée, pour ainsi dire, par l'œil de l'aigle qui porte ses regards de l'unité du canon *du haut* sur les différents témoignages des évangélistes *en bas*. Aujourd'hui, il manque ainsi à la recherche historico-critique, ainsi qu'à l'« exégèse canonique » dans sa compréhension générale une réflexion sur les conditions philosophiques qui y sont respectivement en jeu. Mais surtout la tâche de se rendre compte de la foi – que ce soit devant le forum de la raison philosophique soit devant celui de la raison historique – n'est pas suffisamment poursuivi aussitôt que le problème le plus difficile de la théologie fondamentale se pose : l'affirmation de l'« une fois pour toutes » de la révélation donnée en Jésus Christ.