Document généré le 23 avr. 2024 18:09

Laval théologique et philosophique

L'idéalisme allemand face à la raison théologique

Marc Maesschalck

Volume 49, numéro 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400772ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400772ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Maesschalck, M. (1993). L'idéalisme allemand face à la raison théologique. *Laval théologique et philosophique*, *49*(2), 309–320. https://doi.org/10.7202/400772ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, 49, 2 (juin 1993)

L'IDÉALISME ALLEMAND FACE À LA RAISON THÉOLOGIQUE

Marc MAESSCHALCK

RÉSUMÉ : L'auteur se propose d'indiquer comment en arriver à mieux saisir les enjeux épistémologiques des débats de l'idéalisme allemand avec la rationalité théologique.

L'imposant *Manuel d'Histoire des Dogmes* (*Handbuch der Dogmengeschichte*) accorde une place importante aux débats théologiques qui ont entouré l'*Aufklärung* et l'idéalisme allemand[1]. Cependant, la méthode utilisée pour rendre compte des contacts décisifs de la théologie et de la philosophie à cette époque se limite à l'« inventaire classique du répertoire dogmatique » : on s'intéresse exclusivement à l'*évolution des contenus* intellectuels prédéterminés en fonction des catégories correspondant aux grandes matières dogmatiques. On apprend donc peu de choses quant à une transformation de la rationalité théologique elle-même. Or si le contact avec la philosophie a été effectivement fécond à cette époque, c'est d'abord à ce niveau que devraient se manifester les résultats obtenus puisque l'entreprise philosophique d'alors était entièrement focalisée sur une vaste réforme de la raison.

C'est pourquoi à travers cet article, nous voudrions donner un aperçu de la direction à prendre pour mieux saisir les enjeux *épistémologiques* des débats de l'idéalisme allemand avec la rationalité théologique. Pour y parvenir, nous tenterons d'aborder la question *à partir de la philosophie*, en nous démarquant ainsi d'emblée des approches théologiques proposées par des Küng, des Moltmann, des Balthazar, des Brito, des Welte ou même des Jüngel. Il nous semble, en effet, qu'il faut reparcourir la frontière qui sépare les domaines de l'invention philosophique et de la recherche théologique,

---

1. Voir en particulier L. SCHEFFCZYK, « Die theologische Erneuerung im 19. Jahrhundert », dans *Offenbarung. Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Fas. 1b, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1977, p. 79-99 ; Ign. ESCRIBANO-ALBERCA, « Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart », dans *Handbuch*..., Bd. IV, Fas. 7d, 1987, p. 115-129 ; H. KÖSTER, « Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart », dans *Handbuch*..., Bd. II, Fas. 3c, 1982, p. 149-168 et 181-185 ; H. PETRI, « Glaube und Gotteserkenntnis », dans *Handbuch*..., Bd. I, Fas. 2c., 1985, p. 101-115 ; B.A. WILLEMS, « Die Soteriologie der Gegenreformation und die Reaktion der Aufklärungszeit », dans *Handbuch*..., Bd. III, Fas. 2c, 1972, p. 47-56.

afin de mieux entendre les critiques et les propositions de la philosophie, sans y mêler un désir de substitution ou même d'imposture qui suscitera en retour le ressentiment et la vengeance. C'est à titre de savoir particulier que la théologie est visée par l'idéalisme allemand en quête de nouvelles méthodes de connaissance. La question est de savoir ce qu'il en est de la révolution moderne de l'intelligence pour la raison théologique. Pour l'idéalisme allemand, la théologie peut parvenir à se comprendre et à se pratiquer autrement sans dénaturer son message, mais en le traduisant selon les catégories propres à l'*épistémè* d'une époque.

I. AUX ORIGINES DE L'IDÉALISME ALLEMAND

L'écrit de Kant sur la religion est l'expression ambivalente d'un nouveau type de rapport entre philosophie et théologie qui, tout en souscrivant encore largement à l'intellectualisme restrictif de l'*Aufklärung* prend sérieusement en considération l'autonomie du phénomène religieux à l'intérieur de la culture et tâche de s'accorder avec la valeur *formelle* de l'espérance qui le sous-tend. Kant poursuivra son interrogation à travers des fragments de théodicée recueillis plus tard dans les *Œuvres posthumes*[2]. Mais il ne reviendra plus sur la limite posée entre la valeur formelle de l'expérience religieuse — liée, pour lui, au domaine des jugements réfléchissants, à la croyance, et au problème de la finalité[3] — et le contenu propre du discours théologique, qu'il ne cherche pas à élucider, même comme attitude de conscience. Il ne se préoccupera pas plus d'ailleurs de développer une théologie morale pour détruire l'emprise de la métaphysique sur ce domaine particulier. Son dialogue avec la théologie comme science est resté en suspens, par souci d'éviter l'inutile conflit des facultés[4] !

Cette position, à peine esquissée, ouverte tout autant sur un renouveau de la théodicée (Schelling) que sur une réappropriation progressive de la rationalité théologique comme étape de l'auto-libération de la conscience (Hegel), — cette position marquait clairement déjà l'indépendance du point de vue philosophique dans son examen des multiples discours qui cherchent à saisir la réalité dans des structures de sens où la conscience se trouve soi-même impliquée[5]. Qu'il s'agisse de Fichte, d'Hegel ou de Schelling, les disciples et les successeurs de Kant s'appuieront tous sur cette position critique de la philosophie, qui établit l'autonomie du questionnement humain, pour investiguer le champ propre au discours théologique et analyser le mode de rationalité qui y fonctionne et les structures formelles du sens qui s'y mettent en place.

2. Cf. l'imposant *Nachlaß* contenu par les tomes 14 à 23 de l'édition des *Kant's gesammelte Schriften* sous les auspices de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (= A.K.), Berlin 1911 ; *Nachlaß* dont le Père Maréchal avait proposé en son temps de brillantes analyses transversales sur le problème de la théodicée et du passage à la philosophie de la Nature (J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Cahier IV*, Bruxelles/Paris, 1947, p. 227-326. Voir aussi le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 82 (1988), consacré à l'*Opus postumum* kantien.

3. Cf. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Philonenko, Paris, 1979, §87 (p. 254-255) et §91 (p. 272-275) ; *A.K.*, V, p. 447-448 et 469-473.

4. Cf. E. KANT, *Le conflit des facultés*, trad. par J. Gibelin, Paris, 1935, p. 72-77 ; *A.K.*, VII, p. 61-65.

5. Cf. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. par J. Gibelin, Paris, 1968, p. 204-205 ; *A.K.*, VI, p. 156-157. Voir M. MAESSCHALCK, « Schématisme et liberté », *Science et Esprit*, 40 (1988), p. 153-178.

En même temps, naturellement, ces penseurs seront amenés par leur travail critique à se représenter à leur façon les structures des discours théologiques et, en particulier, une série de problématiques ou de thèmes-clés comme la création, la Trinité, le péché originel, l'Incarnation, la Rédemption, la mort de Dieu, la Résurrection, l'espérance du jour de Dieu, la justification et, au centre de leurs préoccupations à l'égard de la raison théologique, la *révélation*. Leur interprétation positive de la théologie chrétienne à visée critique sera d'autant plus nuancée que chacun d'entre eux a reçu une éducation religieuse luthérienne, piétiste et moralisante[6], et une bonne formation théologique[7], proche de l'Écriture (Schelling en particulier est un remarquable philologue), mais aussi inspirée des nouveaux courants en débat avec Kant et Maïmon[8] et animée par les poussées subversives du rationalisme éclairé qui, à la fin du XVIIIe siècle, mêle dans la ferveur révolutionnaire, le nationalisme et le sentiment religieux[9].

L'attitude des idéalistes à l'égard de la théologie sera constamment marquée par la poussée politique et culturelle de l'Allemagne à cette époque[10]. Le christianisme est considéré comme l'un des facteurs déterminants qui contribuera à la réussite ou à l'échec de la société moderne tendue vers l'organisation et l'épanouissement de la liberté partagée dans l'institution de l'État-Nation. Pour les idéalistes, l'effort en vue de rationaliser l'existence collective de la liberté doit s'appuyer sur la tradition chrétienne du monde moderne et chercher une réconciliation définitive entre le pouvoir temporel qui s'exprime par la contrainte objective et le pouvoir spirituel qui s'exprime par la liberté subjective, par la résistance de la conscience. L'histoire moderne est tout autant marquée par le réalisme pesant des structures de la chrétienté catholique avant et après la Réforme, que par l'idéalisme qui a éclaté dans la violence pour affirmer le droit de la conscience subjective à travers l'expérience politique de la Réforme. Le souci commun des « idéalistes » est dans la production d'un « idéal-réalisme[11] » qui propose, dans une culture et une politique nouvelles, la réconciliation formelle des principes catholiques et protestants. Même l'intérêt spéculatif pour la théologie repose donc sur l'enjeu socio-politique qu'elle représente de par sa position-clé dans la culture du monde moderne. La modernité ne peut faire l'économie du christianisme, pas plus que la Grèce en son temps ne pouvait s'approprier les structures

6. Le débat rapporté dans *Le conflit des facultés* (p. 62-72 ; *A.K.*, VII, p. 53-60) est significatif à cet égard. Voir W. WAGNER, *Die preussischen Reformer und die Zeitgenössische Philosophie*, Köln, 1956 ; G. GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, 1983, p. 94-104 ; Fr. COURTES, *La raison et la vie. Idéal scientifique et idéologie en Allemagne de la Réforme jusqu'à Kant*, Paris, 1972 ; H. LEHMANN, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg von 17. zum 20. Jahrhundert*, Berlin/Mainz, 1969 ; J. WALLMAN, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, 1970.

7. Cf. H. FUHRMANS, « Schelling im Tübingen stift Herbst 1790 - Herbst 1795 », dans *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M., 1975, p. 53-87 ; X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, 1970, t. I, p. 64-68 ; E. MÜLLER, *Stiftsköpfe. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift*, Heilbronn, 1938 ; R. LAUTH, *Die Enstehung von Schellings Identitätsphilosophie*, München, 1975, p. 9-12.

8. Cf. S. ZAC, *Salomon Maïmon critique de Kant*, Paris, 1988.

9. Cf. M. BUHR, *Revolution und Philosophie*, Berlin, 1965 ; J. RITTER, *Hegel et la révolution française*, Paris, 1970 ; E. STAIGER, *Friedrich Schiller*, Zürich, 1967, p. 15-22 ; R. FRIDENTHAL, *Goethe. Sa vie et son temps*, trad. par G. Chatenet, Paris, 1963, p. 143-156.

10. Cf. X. LÉON, *Fichte et son temps*, 2 tomes, Paris, 1922-27.

11. Cf. H. ZELTNER, *Schelling*, Stuttgart, 1954, p. 6-8.

démocratiques de la cité avec la vie intellectuelle et artistique qui s'y développaient sans inclure la référence fondamentale aux dieux de la cité, c'est-à-dire à l'horizon mythologique[12].

La question des idéalistes est ainsi celle de la *réappropriation* de l'héritage chrétien qui a conduit à la fondation de la liberté moderne individuelle et collective, qui a participé à la genèse de l'esprit moderne. C'est à ce point qu'intervient le débat avec l'*autocompréhension* de soi-même que continue à développer le christianisme comme réalité historique, en vue de comprendre sa portée pour le destin collectif. Dans ce contexte, si la Révélation est un « concept exclusif » visant à fermer la porte à toute conscience critique pour imposer le passage par un quelconque *credo* refusant les préalables méthodologiques de l'examen rationnel, ce concept est à combattre radicalement, *a fortiori* si, sur base de l'exclusive qu'il porte, il sert à entretenir une imagerie tendant à sacraliser des formes de pouvoir non rationalisées, dogmatiques. Mais par-delà cet affrontement préalable lié à l'*Aufklärung*, la question de la Révélation, une fois ramenée à sa portée interne dans l'économie du savoir religieux et non comme garde-fou de l'institution, se repose en termes de phénoménologie du rapport à l'Absolu et de compréhension du sens de l'histoire.

II. UNE QUESTION DE MÉTHODE

Pour saisir la portée du débat qu'engage l'idéalisme avec la théologie autour du concept de révélation, il faut élaborer soi-même, à partir du site de la pensée contemporaine, un horizon herméneutique. On ne peut se réapproprier l'héritage idéaliste en s'exerçant simplement à un compte rendu passif du jeu interne des catégories de la pensée dialectique. La voie a déjà été ouverte grâce au travail qu'ont fourni en théologie des penseurs comme A. Chapelle, A. Léonard, E. Brito, W. Kasper et B. Welte, pour la plupart avec un souci apologétique prédominant[13]. Il faudrait poursuivre dans cette ligne rigoureuse, où l'on ne cherche pas à s'épargner les détours du philosopher, mais cette fois en développant le jeu de l'interprétation philosophique, pour permettre à la reprise théologique d'apparaître en plus grande connivence avec l'effort d'élucidation de la critique rationnelle et corriger l'effet malencontreux d'un tribunal théologique qui détiendrait de droit le dernier mot sur Dieu.

Un tel travail restera toutefois impossible si l'on n'accepte pas au départ la fonction critique que la rationalité philosophique peut exercer à l'égard des catégories du discours théologique. Cette exigence est posée en principe par H.U. von Balthasar[14], mais, chez ce dernier, elle n'a pas de portée théorique effective, dans la pratique de

12. Cf. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de l'université*, trad. par J.-F. Courtine et J. Rivelaygue, Paris, 1979, p. 130-131 ; A. LASSON, *Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, Berlin, 1863. Voir aussi H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, Epistemè, Polis*, Paris, 1974.

13. Cf. A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, Paris, 1964-1971 ; A. LEONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, 1970 ; E. BRITO, *La christologie de Hegel*, Paris, 1983 et *La création selon Schelling*, Louvain, 1987 ; B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas*, trad. par M. Zemb, Bruges, 1958 et *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965 ; W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, trad. par M. Kleiber, Paris, 1985.

14. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, 1963, p. 100-107 ; ID., *Theologik*, Einsiedeln, 1985, voir l'introduction.

la réflexion théologique, où la philosophie apparaît plus comme un référent culturel fournissant sa matière au génie théologique, — portée qu'elle reçoit par contre chez des Tillich et des Jüngel ou encore chez Bultmann et Moltmann[15]. La cause en est, chez Balthasar, que la fonction épistémologique de l'exigence critique n'est pas suffisamment dégagée et pensée pour soi-même.

Le présupposé, bien cerné à plusieurs reprises par X. Tilliette[16] est que la philosophie peut jouer un rôle de *ratio critica* à l'égard de la théologie, en dévoilant les impasses de certains schèmes conceptuels et le difficile équilibre imposé au discours oscillant entre le réel et l'idéal, l'objet et le sujet, le fait et le sens, le *Daß* et le Was. La christologie philosophique est constamment aux prises, nous dit Tilliette[17], avec ces deux versants du phénomène, son historicité et son universalité, sa factualité et son idéalité, le Jésus et l'histoire et le Christ Seigneur universel, « *Gubernator Mundi* » ou « *aitia demiurgiké* ». Ce présupposé méthodologique est en quelque sorte le portique de l'idéalisme allemand depuis Kant. L'intelligence de la Révélation s'accompagne d'une certaine conception de l'homme et de son rapport possible à l'Absolu posé hors des conditions de l'expérience correspondant au champ transcendantal de la conscience. Il ne suffit pas de défendre comme Rahner[18] la possibilité de l'expérience immédiate de Dieu pour se soustraire à la critique idéaliste, car celle-ci vise le discours qui s'établit sur la base d'une expérience qu'il reconnaît et admet comme médiate ou immédiate selon les cas. Le discours, lui, est de toute manière déjà de l'ordre de la médiation, même lorsqu'il défend l'immédiateté à travers une série de rétorsions sur l'absent qui est son « possible le plus possible ». À ce niveau, par exemple, Labarrière a raison de congédier Morel[19], puisque la médiation enserre bien l'immédiat et ne perd pas, bien au contraire, l'expérience cruciale de la mort qu'inflige sans cesse la vie au concept qui s'efforce de lui accorder un passage provisoire[20]. Mais, sans doute, est-il plus correct aussi de parler de l'excédence, ou de l'excès du sens, comme Breton[21], que de l'anéantissement toujours répété des logiques discursives, puisqu'en définitive c'est bien l'insistance de la raison à *demeurer* dans l'univers tourmenté des signifi-

15. Cf. P. Tillich, « Philosophie und Schiksal », dans *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Stuttgart, 1961 ; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977 ; R. Bultmann, « Das Problem der Hermeneutik », dans *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1952, p. 211-235 ; J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, München/Mainz, 1968. Voir aussi E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich/Stuttgart, 1961, p. 383-386.

16. Cf. X. Tilliette, « Essai de transition du Dieu des Philosophes au Dieu des chrétiens », dans *Archivio di filosofia*, 9 (1969), p. 459-471. Voir aussi Id., *La christologie idéaliste*, Paris, 1986.

17. Cf. X. Tilliette, « Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique », dans *Savoir, faire, espérer*, t. 1, Bruxelles, 1976, p. 249-263 ; Id., « Une christologie philosophique est-elle possible ? », dans *Problème et perspectives de théologie fondamentale*, Paris/Tournai/Montréal, 1982, p. 191-210.

18. Cf. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien, 1984, p. 92-96 ; Id., « La situation de la foi aujourd'hui », dans *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, p. 365-385, surtout p. 383.

19. Cf. P.-J. Labarrière, « Du Concept de médiation. La philosophie de Georges Morel », dans *Archives de Philosophie*, 43 (1980), p. 243-262.

20. Cf. P.-J. Labarrière, « Le concept hégélien, identité de la vie et de la mort », dans *Archives de Philosophie*, 33 (1970), p. 579-604.

21. Cf. St. Breton, *Écriture et révélation*, Paris, 1979, p. 133-141 ; Id., *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, 1985, p. 175-177 ; Id., *Saint Paul*, Paris, 1988, p. 36-38. Voir aussi P.-J. Labarrière, « Le mystique et le philosophe. Stanislas Breton et l'odologie excessive », dans *Archives de Philosophie*, 50 (1987), p. 679-686.

cations transitoires et multiples qui signale la pensée et, dans ce cas, le système et son engagement historique.

Le discours théologique appartient aussi au régime théorique de l'éclatement du sens, sans que cette appartenance puisse mettre en question l'authenticité de l'expérience religieuse en soi[22]. Celle-ci est, en effet, du registre de l'expérience vive dont toute phénoménologie s'écarte déjà en proposant une certaine sémantique de l'accord aux structures de l'être ou de l'exister[23].

La philosophie n'a donc pas l'intention de surseoir au conflit des théologies mais de fournir la base d'une critique interne des formes conceptuelles en vigueur pour parler de Dieu en termes anthropomorphiques (liberté, action) ou cosmomorphiques (substance, devenir). Dans cette ligne, elle devra affronter et réduire son préjugé négatif qui mine son dialogue avec le patrimoine religieux de la conscience humaine.

L'apport possible de la philosophie est à situer à l'intérieur d'un mouvement autonome de la théologie pour renouveler son discours sur Dieu afin d'en assurer la communicabilité dans son temps. Doctrinalement, la culture religieuse chrétienne a véhiculé l'approche occidentale du divin, fondamentalement réticente à toutes les formes de religion cosmologique et pessimiste à l'égard des croyances centrées sur le cheminement de l'âme individuelle. Toujours en conflit avec le panthéisme (ou pancosmisme) et avec les réductions anthropomorphiques de la foi, la rationalité occidentale n'aborde jamais les religions étrangères sans quelques arrière-pensées sur les mythologies et le péché originel. Le Dieu des « religions blanches » est en continuel procès avec le monde pour affirmer sa différence substantielle (ontologique) avec la réalité concrète et même avec la réalité pensable et manifester ainsi sa justice face aux désirs ambigus des êtres humains. Ce Dieu essentiellement inabordable et pourtant offert, ce Dieu paradoxal ne se laisse pas facilement enfermer dans des processus historiques : c'est un Dieu à défendre et donc intimement lié à la reproduction d'institutions destinées à son apologie. La nouvelle poétique théologue devra dépasser cette position négative. Sans doute les sources du renouveau de la *poétique* théologique sont-elles jusqu'à présent essentiellement bibliques[24], mais l'impulsion ne peut venir que d'une critique de la connaissance qui, elle, appartient au domaine *philosophique*. La théologie pour être pensée à nouveau dans une époque donnée exige des inventions langagières, le choix de nouvelles catégories, comme aujourd'hui celles d'événement et de libération[25]. La théologie ne peut bâtir ces catégories que sur l'expérience vive de l'Écriture qu'elle se réapproprie pour son temps *à condition*, cependant, d'avoir saisi l'interpellation de ce temps à déconstruire les anciennes catégories. Varillon et Corbin sont passés maîtres dans ce domaine[26].

---

22. Cf. R. LATOURELLE, « La nouvelle image de la fondamentale », dans *Problèmes et perspectives...*, p. 67-93, surtout p. 89-91. Voir aussi M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, 1987.

23. Cf. P. RICOEUR, « L'origine et la question en retour dans la Krisis de Husserl », dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, 1987, p. 167-177 ; ID., *Du texte à l'action*, Paris, 1986, p. 26-31.

24. Cf. H. DELHOUGNE, *Karl Barth et la rationalité*, Paris, 1983, p. 329-340.

25. Cf. J.-F. MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris, 1985 ; R. MARLE, *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, 1988.

26. Cf. Fr. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris, 1975 ; M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974 et L'inouï de Dieu, Paris, 1980.

Le renouveau de la poétique théologique a partie liée avec la grande entreprise de l'idéalisme allemand dans la mesure où il a tenté d'élargir sa conception de l'existence moderne à la rationalité théologique pour favoriser la « modernisation » du christianisme c'est-à-dire, fondamentalement, pour « moderniser » sa poétique. L'intérêt de l'idéalisme est même, dans ce cas, d'avoir approfondi et transformé sa propre conception de la rationalité pour être en mesure de s'approprier la problématique épistémologique sous-jacente au discours théologique. Il serait mal venu de s'imaginer entrer en dialogue avec une telle pensée en effort sur soi-même sans chercher aussi à s'élever au niveau de cette transformation épistémologique pour comprendre comment la théologie taxée par l'*Aufklärung* de dogmatisme et d'obscurantisme[27] est devenue une part importante du champ de la réflexion idéaliste, en réponse à l'enjeu culturel qu'elle représentait pour saisir la liberté moderne. Ce rapport s'est constitué grâce à la mise au point de nouveaux outils intellectuels, tels le transcendantalisme de Fichte, la dialectique de Hegel et l'herméneutique de Schelling.

Avec l'idéalisme, qu'on le veuille ou non, la raison a appris à se mettre en question à partir des discours justifiant l'expérience de la conscience religieuse. Chacun de ces penseurs s'est attaché à inventer l'approche qui lui permettrait d'aborder le problème de la rationalité théologique en respectant la validité qu'elle s'accorde, son type de cohérence, sans préjuger pour autant de son rapport à la philosophie, comme il en allait nécessairement dans le cas d'une théorie générale de la connaissance basée sur l'*analogie*. La philosophie idéaliste veut donc s'interroger sur la valeur de l'autonomie relative du discours théologique dans l'expérience de la conscience humaine et, en particulier, sur le fondement de cette autonomie, la *révélation*. Techniquement, nous dirons que tout en visant à reconnaître la valeur de la *subalternatio* pour la *science* théologique, l'idéalisme s'efforce de lui trouver une nouvelle justification épistémologique qui respecte l'autonomie relative des autres formes de rationalité. Il cherche à situer la théologie dans l'horizon de compréhension des différents discours scientifiques à travers lesquelles la liberté rend compte de sa cohérence et développe les voies de son affirmation. Pour les idéalistes, de même que la faculté de théologie a une place déterminée dans l'université ainsi la conscience religieuse a sa raison d'être dans l'histoire et la religion, sa fonction dans la culture.

La théologie sous le regard de la philosophie idéaliste est donc devenue, comme fait culturel et discours social, un objet d'analyse et de critique pour être située dans le dynamisme historique de la modernité ! Les Idéalistes n'ont pas cherché à réduire la théologie à un âge désormais révolu de la raison, mais à la saisir comme une dimension de la conscience (phénoménologie), comme un moment de l'affirmation de la liberté (logique) et comme une instance culturelle où l'esprit lutte pour sa libération historique (philosophie de l'histoire).

En tant que concept-clé, la révélation sera relue selon ces différents points de vue et en fonction des méthodes propres à chacun des grands idéalistes.

---

27. Cf. G. PICHT, « Aufklärung und Offenbarung », dans *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Philosophische Studien*, Stuttgart, 1969, p. 189-202 ; J.B. METZ, « Théologie politique et liberté critico-sociale », dans *Concilium*, 36 (1968), p. 9-25.

III. LE THÈME FONDAMENTAL DE LA RÉVÉLATION

Le rapport entre idéalisme et raison théologique s'éclaire ainsi par la mise en évidence des différentes philosophies de la révélation présente dans ce courant de pensée. Dans chacun des cas, ce concept est intimement lié à la logique du système et à son évolution historique. Qu'il s'agisse de la genèse de l'eschatologie transcendantale relue sous le thème d'une métaphysique de l'être absolu au second degré (Fichte), de la nostalgie de la liberté païenne dans le christianisme relue sous le thème du vendredi saint spéculatif (Hegel), ou encore de l'intuition théophanique de l'univers élevée à une théologique de l'histoire (Schelling), dans chacun des cas le concept de révélation évolue vers une détermination précise, comme *horizon* (Fichte), comme *mouvement* (Hegel) ou comme *fait imprévisible*, « Dieu avant l'idée », *Daß* (Schelling).

L'approche métaphysique qu'on a pu tenter de ces philosophies de la révélation tend à voiler leur apport pour une théologie herméneutique, parce qu'elle oblitère la problématique moderne de la liberté, pour retomber sur les questions de *causalité absolue*, de *principe substantiel* ou d'*Acte pur* liées au paradigme cosmologique de l'École. Dans le domaine francophone, la réflexion est même menacée par une dérive en soi très significative qui mène de Fichte à Lavelle, de Hegel à Blondel, et de Schelling à Bergson ou à Marcel. Même la seconde philosophie de Fichte, centrée sur la problématique de l'être absolu, ne peut être appelée métaphysique qu'improprement, parce qu'elle reprend seulement en l'inversant l'idée de l'idéal régulateur pour chercher la construction de l'expérience historique à partir de l'idéal, et non plus la construction de l'idéal à partir de la « raison projective » engagée dans l'histoire.

IV. VERS UNE «DIALECTISATION» DE LA RAISON THÉOLOGIQUE

Considéré de cette façon, l'idéalisme allemand tendrait à ramener le regard théologique vers la « synthèse matérielle » de l'histoire où, tantôt, s'invente la figure d'une fidélité toujours renouvelée de l'Amour à soi-même (*Esthétique fichtéenne*), où tantôt, se concrétise l'intériorité du don animant le Tout (*Dramatique hégélienne*) et où, encore, se manifeste l'étonnante initiative de la liberté absolue qui enveloppe les temps (*Théo-logique schellingienne*). La réflexion sur le christianisme ne peut se cantonner dans des définitions de natures sans rapport à l'histoire vécue ; elle ne peut se référer à des logiques sacramentelles sans lien véritable aux rapports de société conçus dans l'histoire. Il n'y a pas de « pensée automatique » du Salut dont on maîtriserait les conditions et les effets. La théologie doit être *dialectisée* dans son rapport aux structures historiques de l'existence ou ne peut être !

La représentation théologique de l'histoire cède ainsi la place à une lecture historique de la théologie[28], dont le cadre épistémologique est une dialectique des savoirs (comme autant de modes d'être-au-monde) qui échappe totalement au « grand genre de l'analogue[29] ». La théologie doit être *pensée* en référence à l'histoire vécue (éco-

28. Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 14-15.
29. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, Paris, 1985, p. 292.

nomie salvifique), *centrée* sur l'événement qui l'institue dans son questionnement et ne cesse de la relancer (christologie) ; elle doit enfin *circuler* entre sa contingence originaire (don) et sa réappropriation époquale (herméneutique), à travers des catégories qui l'inscrivent dans le jeu d'une culture toujours en mouvement. Dans ce rapport circulaire entre l'origine et l'actualité, elle traverse le texte des Écritures qui doit toujours, même en temps que témoin privilégié de l'origine, être revivifié par l'échange avec l'actualité.

Cette concrétisation du discours théologique visée par l'idéalisme allemand annonce déjà la théologie comme science historique, exégétique et herméneutique. De plus, cet effort de clarification théologique, *aux prises avec son histoire à travers l'interprétation du Christ « pour nous »*, n'a de sens que s'il rejoint le projet politique de la modernité et aide à situer le rôle de la religion comme théorie et comme pratique dans les luttes de pouvoir, qui mettent toujours en question le pouvoir du religieux sur les consciences et leur imaginaire moral et social. Le théologie concrète, « dialectisée », qui pose le Christ dans l'histoire pour la conscience interprétative, est aussi politique, parce qu'elle signale l'impact du rapport religieux de la conscience avec son monde sur les structures de pouvoir. Plutôt que de diriger de telles structures (par suppléance ou supervision), l'Église devrait être une des instances transcendantales de la culture, qui assurent critiquement le destin de la liberté dans ses structures de pouvoir.

L'idéalisme a donc provoqué le discours théologique à une « dialectisation » de sa méthode et de ses contenus pour favoriser une théologie directement en débat avec l'historicité de ses structures d'intelligibilité[30], c'est-à-dire une pensée du christianisme à partir de l'histoire en lieu et place d'une vision chrétienne de l'histoire. La théologie qu'il attend, tout en étant spéculative, devra aussi être historique, christocentrique et politique. Bien entendu, « idéalisme », on le voit, n'est qu'un terme impropre pour signifier l'appréhension systématique du champ d'effectuation de la conscience historique, dont la théologie et, beaucoup plus largement, la religion forment un domaine susceptible d'être interrogé et sommé de se repenser.

Le projet d'une théologie herméneutique[31] tient compte fondamentalement de cette interpellation puisqu'il tâche d'articuler le travail historique de la compréhension et l'événement christique dans sa singularité et sa résistance à toutes les tentatives de pure théorisation[32]. Tout le problème est d'hériter, dans notre actualité historique, de cette nouveauté que ne cesse d'être en soi-même l'Alliance offerte aux hommes en Jésus-Christ. La tâche de la théologie fondamentale est alors de créer les conditions d'invention de cette tradition/héritage à chaque époque, en signifiant la portée historique de l'événement christique au sein de l'auto-agencement des modalités concrètes d'action.

---

30. Cf. B.J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, trad. sous dir. de L. Roy, Montréal/Paris, 1978, p. 305.

31. Cf. J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, 1985 ; Cl. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1983.

32. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 2 tomes, Paris, 1984, t. 2., p. 313-316.

La parole n'est parlante qu'à condition d'être « parlable » pour une conscience au sein de l'affrontement actuel des théories et des pratiques. Il faut déterminer l'ensemble des catégories performatives qui rendent la parole audible, c'est-à-dire élever le cercle de la conscience interprétative (compréhension) au cercle des configurations historiques (événements parlés), pour les laisser interagir et se remodeler continuellement en fonction de cette interaction. Une telle théologie doit être prête à risquer une « doctrine écologique de la création[33] », par exemple, ou à penser le caractère provisoire (transitoire) de toutes nos représentations du Royaume (comme excès ou excédence) à travers l'*eschaton* des projets séculiers[34]. La valeur d'une théologie se mesure au risque qu'elle assume pour adapter son *épistémè* à des catégories inédites, propres à l'autocompréhension époquale de celui à qui s'adresse sa parole[35].

V. LA THÉOLOGIE COMME ÉCRITURE SYMBOLIQUE

En poursuivant le débat de la conscience critique avec la religion, l'idéalisme a déplacé les pôles d'intérêt et du même coup les enjeux du débat. Il a d'abord montré que la conscience ne peut, méthodologiquement, se poser comme purement extérieure au critiqué, mais doit, au contraire, se penser selon la logique qu'elle s'impose dans son rapport avec lui. Son langage est donc toujours double, de manière à se concevoir dans le mouvement de son objectivation.

Outre cette « généalogie de la conscience théologique et religieuse signalée par la déconstruction et la reconstruction de son langage », le phénomène religieux comme ensemble de pratiques et de théories est aussi repensé comme dimension culturelle, comme *écriture* cette fois, qui élabore une véritable grammaire du sens pour les événements historiques. La conscience philosophique suit d'abord la logique de son image, ou de ses métamorphoses religieuses, où elle s'apparaît tantôt pécheresse, tantôt sauvée ; tantôt en disgrâce, tantôt élue. Mais au-delà de la logique de l'image, il y a encore l'économie du signe ou du symbole, cette excédence que la religion et son discours théorique viennent inscrire aux creux de l'*épos* culturelle. Tout en *s'imaginant* dans l'horizon religieux et théologique, la conscience découvre l'économie religieuse du signe, qui brise le cercle de la réflexion et déroute l'effort spéculatif. L'existential théologico-religieux de la pensée et de l'action humaine défie l'économie du reflet, la logique de l'image, qui emprisonne encore les analyses de Kant quand il transfert le schématisme de la conscience morale sur la représentation christologique de la moralité intégrale. En se réfléchissant dans sa réflexion théologique, la conscience est comme déportée vers l'auto-réflexion qu'opère sur soi l'Absent de la théologie[36], le Principe transcendant, l'ouverture divine qui rend possible le discours même sur Dieu.

33. Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, 1985.

34. Cf. J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1977 ; G. BAUER, *Christliche Hoffnung und menschlicher Forschritt. Die politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Mainz, 1976.

35. Voir R. LATOURELLE, *Théologie science du Salut*, Bruges/Paris/Montréal, 1968, p. 105.

36. Cf. J. MOINGT, « L'ailleurs de la théologie », dans *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, 1988, p. 147-162.

À ce point, le discours critique entre en crise, parce qu'il ne peut se récapituler dans sa propre tension et justifier par là l'absent qui a lui-même suscité son instance. C'est le point crucial de la « christologie spéculative » des Idéalistes, point aussi où Schelling veut décidément marquer le pas sur Hegel[37] : la raison ne peut se prévaloir d'un principe qu'elle n'a reçu que par la négative, en le développant et en l'assimilant à son effort d'intercohérence. Si la théologie s'élabore strictement en régime du concept, elle sera à son niveau et sans se trahir pour autant, l'image de l'effort permanent de la raison pour s'affirmer dans son histoire[38]. Mais précisément, à ce moment, elle perd son économie propre, cette volonté d'attester, de signifier, de symboliser l'Absence.

Le dédoublement théologique n'est pas simplement le dédoublement de la conscience herméneutique. Plus qu'un langage, la théologie est une *écriture* dont le texte échappe en partie à celui qui le produit, parce qu'il produit toujours à partir d'un autre, d'une absence, d'un signe. Il n'y a pas de centre dans le jeu de l'écriture théologique ; le cercle herméneutique est brisé. Il y a plutôt une Alliance inachevée, toujours compromise, à travers laquelle le travail de l'écriture se poursuit et se fait tradition, sans fusion des horizons, mais par une sorte de report de l'Absence sur d'autres horizons époquaux. L'attestation s'efface pour laisser paraître le texte ancien, avec ses disparités et ses déficiences, cette « étrangèreté » qui défie l'interprétation. L'écriture théologique se caractérise ainsi par un auto-dépassement dans le sens de l'histoire. Elle se fait *tradition* en recréant, pour chaque époque, son propre site interprétatif, l'horizon de sa problématique, un milieu divin.

CONCLUSION : RELANCE DE LA TÂCHE THÉOLOGIQUE RÉVÉLATION ET DESTINÉE SOCIALE

Partis pour interroger la conscience chrétienne en vue de la moderniser, les Idéalistes ont fini par penser leur modernité en terme de nouveau site interrogatif pour la conscience chrétienne. Ils n'ont pas tant essayé de christianiser leur pensée que de penser un christianisme moderne. La nuance est surtout dans la spécificité de la tâche philosophique : celle-ci consiste à saisir la possibilité et la valeur de l'historicité de la religion, tant du point de vue existentiel que du point de vue doctrinal, mais elle n'a pas pour tâche d'assumer la crise dogmatique qui s'ensuit. Elle éveille la responsabilité théologique devant la crise de son *langage* pour provoquer un nouvel effort d'*écriture*, une réforme de la grammaire religieuse du sens pour ce temps. La théologie écrit avec le matériau de l'histoire pour y signaler l'absent.

L'idéalisme met donc en question la manière dont la parole théologique se fait tradition par le jeu de son écriture et parvient ainsi à assumer ou non les questions de son temps dans le champ qui lui est propre. L'écriture théologique est un creuset de significations où Dieu humanisé et l'homme divinisé se côtoient pour déterminer

37. Cf. X. TILLIETTE, « Schelling contre Hegel », dans *Archives de Philosophie*, 29 (1966), p. 89-108 et M. MAESSCHALCK, *Philosophie et révélation*, Louvain/Paris, 1989, p. XX.

38. Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *Lueur du secret*, Paris, 1985, p. 11-12.

un surcroît de sens, une « utopie dialectique », une alternative qu'on nomme Règne de la raison (Fichte), État rationnel (Hegel) ou Société johannique de l'Amour (Schelling). La théologie est l'écriture privilégiée de la « palingénésie sociale » parce qu'elle s'articule constamment sur l'absence qui mobilise son penser. La production théologique entretient donc un rapport organique avec le destin des praxis collectives. Il s'agit moins d'un sujet qui y comprend *son* Dieu (économie de l'image), que d'une histoire qui se joue dans l'infinie personnalisation des rapports sociaux, si bien articulée déjà au théologique par la combinatoire de Leibniz[39].

L'idéalisme ramène ainsi la théologie à la question centrale du Royaume comme dimension collective et « sociétaire » de la Révélation[40], dans la logique même de son irréductibilité. « Disons d'un mot qu'il s'agit d'articuler une option *singulière* (la foi chrétienne) sur des questions *générales* (sociales, économiques, politiques, culturelles)[41]. » Et :

> [...] la tradition qui peut nous aider à traiter la question théologique telle qu'elle se pose désormais, il nous faut désormais la chercher d'abord dans la « philosophie » moderne : là où Spinoza, Hegel, Heidegger, d'autres encore, construisent en termes de politique, d'histoire, de linguistique, etc., le discours relatif aux interrogations de l'existence ; là où la littérature, sur le mode du roman ou de la poésie, explicite par un travail interne au langage le problème ouvert avec la disparition d'institutions signifiantes autres que le langage lui-même ; là où le travail organise des pratiques articulées entre elles, « discours » gestuels riches de rationalités aussi efficaces que silencieuses[42].

39. Cf. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968.
40. Cf. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, trad. par Fr. et J.-P. Thévenaz, Paris, 1970, p. 44 et suiv.
41. M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 260.
42. *Ibid.*, p. 259-260.