

Le problème de l'historicité et l'influence de l'idéalisme allemand dans la pensée de Walter Kasper

Voici le texte d'une conférence donnée le 4 novembre 2014 à Vienne par M. le Professeur Thomas Heinrich Stark, professeur de philosophie à l'[Institut Benoît XVI de philosophie et de théologie d'Heiligenkreuz im Wienerwald](#), Autriche (université de droit pontifical).

Traduit de l'allemand par @Sylaene

L'Église est une pierre d'achoppement. Elle l'a toujours été, particulièrement à l'époque de sa fondation et au début de son développement dans la chrétienté de l'antiquité. Cet achoppement entraîna la persécution de l'Église dans la chrétienté de l'antiquité au sein du monde païen environnant. Le christianisme primitif, tant loué depuis quelques dizaines d'années, est aussi caractérisé par son opposition résolue au « monde », pour avoir compté d'innombrables chrétiens morts en martyrs. L'Église est fondée sur le sang des martyrs, tels que par exemple John Fisher et Henry Moore, qui ont donné leur vie dans l'Angleterre du XVI^{ème} siècle pour leur fidélité à la doctrine catholique du mariage.

Est-ce à dire que l'Église est étrangère au monde, et même hostile au monde, ainsi que beaucoup le laissent entendre ? Non, pas du tout. Cependant, il faut distinguer deux notions de « monde ». La notion de monde peut d'abord désigner la réalité du monde issue du plan créateur de Dieu, qui, après l'acte créateur de Dieu, est apparue comme bonne. Mais, par ailleurs, dans la langue du nouveau testament, la notion de monde désigne aussi le monde déchu, ainsi que toutes les puissances qui, dans le monde, aspirent à conduire les hommes vers la chute. Dans l'ordre infralapsaire, nous vivons dans une réalité régie par ces deux notions de « monde ». Bien sûr, l'opposition au monde du nouveau testament et du christianisme primitif n'est pas dirigée contre le monde envisagé dans sa conformité à l'ordre de la création, ni contre l'ordre naturel du monde, mais seulement contre toutes les puissances du monde qui luttent contre cet ordre du monde voulu par Dieu, lequel comprend aussi un ordre en matière de sexualité.

Depuis le milieu du siècle dernier, cependant, on rencontre dans certains courants de pensée théologiques, dans les pays occidentaux, une position résolument optimiste à l'égard du monde, ou pour être plus précis, à l'égard d'une certaine représentation du monde adoptée par la modernité. Cette représentation du monde se caractérise notamment par une auto-évaluation optimiste de la modernité concernant ses propres perspectives d'avenir. Encore tout récemment, malgré les changements intervenus ces dernières décennies dans l'histoire des mentalités qui ont fait fortement reculer cette foi optimiste dans l'évolution du monde, des courants de pensée théologiques, restés attachés aux paradigmes du milieu du siècle dernier en théologie et en histoire des mentalités, sont revenus sur le devant de la scène.

Le synode sur la famille et sur la morale sexuelle comme sujet connexe, qui vient de se terminer, offre un exemple frappant de ce phénomène. L'un des leaders d'opinion de ce synode fut le cardinal Walter Kasper, qui plus est l'un des théologiens les plus influents de la deuxième moitié du siècle

dernier. Pour pouvoir évaluer les positions défendues par Kasper avant et pendant le synode, il faut d'abord se familiariser avec les lignes de fond de sa théologie ainsi qu'avec sa base axiomatique. Cette présentation voudrait y apporter une modeste contribution d'un point de vue philosophique.

Dans mon exposé, je m'appuierai principalement sur la deuxième édition de l'ouvrage publié par Kasper en 1972 : « Einführung in den Glauben » [Introduction à la foi] et cela pour deux raisons. D'abord, cet ouvrage a exercé une grande influence en théologie, particulièrement sur les étudiants en théologie. Il offre en outre l'avantage de faire ressortir, de manière claire et nette, sous une forme concise, la structure de base de la théologie kasperienne, exposée par ailleurs dans une œuvre d'ensemble considérable.

Je me concentrerai ici principalement sur les fondements philosophiques, c'est-à-dire pré-théologiques, de la théologie kasperienne, qui déterminent la structure de base de sa théologie et dont ils constituent la base axiomatique. Le cœur de cette base axiomatique a formé la conception kasperienne des relations entre histoire et vérité.

A la suite de Troeltsch, Kasper est convaincu que les questions soulevées par la rencontre contemporaine entre théologie et histoire sont beaucoup plus importantes que celles qu'a posées la rencontre entre théologie et sciences de la nature, lesquelles ont déjà été résolues depuis longtemps. Kasper appuie cette conviction sur l'expérience fondamentale de l'homme contemporain. Il écrit : « Nous faisons actuellement l'expérience d'une historicisation radicale de tous les champs de la réalité. Tout est perçu comme en bouleversement et en mutation. Il n'y a presque plus rien de ferme ni de stable. Ce changement historique concerne aussi l'Église et la conception de la foi. »

L'origine de l'historicisation radicale de tous les champs de la réalité que constate Kasper se retrouve en effet dans le cours de l'histoire intellectuelle de l'Europe, laquelle illustre en même temps la mutation provoquée par cette évolution. Kasper écrit :

« Assurément, l'Église et ses énoncés de foi fondamentaux ont pris leur forme de l'antiquité. » L'antiquité portait du principe de l'existence de lois permanentes gouvernant l'ensemble de la réalité ; d'un ordre éternel qui détermine aussi tous les processus de changement. « L'histoire était un phénomène dans le cadre d'un ordre global. » C'est pourquoi l'histoire n'a jamais été sous l'antiquité une question centrale. Il en va autrement, en revanche, dans la modernité et dans l'historicisme qui la caractérise, lequel, préparé par l'humanisme, a vraiment commencé à faire son chemin dans le romantisme et l'idéalisme allemand, au tournant du 19^{ème} siècle. Voici comment Kasper décrit le résultat de ce changement de paradigme, qu'il présente comme une « révolution » : « Pour la pensée moderne, au contraire, l'histoire n'est pas un moment à l'intérieur d'un ordre global ; bien plutôt, chaque ordre est un moment à l'intérieur d'une histoire qui, dès lors, à son tour, le relativise. La réalité n'a pas une histoire ; elle est elle-même profondément histoire. » Cette révolution de la conscience historique repose bien sûr sur une hypothèse nécessaire : « L'histoire n'a pu être appréhendée comme histoire qu'à partir du moment où elle n'a plus transmis une simple réalité vécue, mais a été comprise comme un passé dont on s'est libéré, duquel on a pu prendre une distance critique. [...] Cela signifie une relativisation des arguments d'autorité jusque-là en vigueur et remet en question fondamentalement la validité absolue des textes sacrés. »

Kasper confère alors à ce résultat historique, ainsi interprété par lui – en en acceptant les conséquences sans discussion – une valeur normative, quand il énonce que : « Ce qui se passe théologiquement dans l'histoire, ce ne sont pas seulement les manifestations superficielles du fondement éternel de l'être, le reflet fugitif de l'éternité, mais la véritable nature des choses elles-mêmes. Il n'y a pas un substrat métaphysique que l'on puisse inférer de toute concrétion historique, ni de l'histoire du salut. » Car : « l'histoire est l'horizon ultime de toute réalité ».

Bien sûr, en dernière conséquence, l'homme lui-même ne peut pas rester à l'écart de cette historisation, pas plus que la nature. Car : « ce que la pensée idéaliste dit de l'esprit absolu, la pensée existentialiste le dit de l'homme. L'homme ne vit pas seulement dans une histoire qui lui est en quelque sorte extérieure ; l'histoire est plutôt constitutive de l'homme. L'homme est profondément historique. »

Sur la base des prémisses évoquées ci-avant, la réalité cosmique elle-même subit une historicisation généralisée. Kasper pose la question de savoir « avec quelle type de réalité nous devons articuler la foi » et il répond : « aujourd'hui, ce n'est évidemment pas avec une nature qui nous serait donnée ni un cosmos qui nous engloberait, mais avec une réalité que le travail humain, la civilisation et la technique contribuent à édifier. L'agir humain est constitutif de l'existence de cette réalité. Il s'agit d'une réalité qui passe par la société des hommes. »

Il en va de même de la proposition suivante : « le monde n'est pas achevé, mais engagé dans un processus continu par lequel l'homme et le monde interagissent et se déterminent mutuellement. Le monde n'est pas un ordre naturel permanent, mais un monde historique. » Cela veut dire qu'il n'y a pas une objectivité indépassable, comme au sens classique de cette notion en physique. La réalité matérielle et son organisation sont aussi le produit de processus historiques. (C'est du reste, soit dit en passant, la thèse centrale de la théoricienne postmoderne du genre Judith Butler).

Mais que l'histoire soit, de manière aussi radicale, l'horizon ultime de toute réalité, n'est pas sans conséquence sur le concept de vérité. Et Kasper, d'accord en cela avec Hegel, de citer les trois énoncés célèbres de celui-ci sur la notion de vérité : « pour Hegel, la vérité est le tout. Mais le tout n'est que l'être qui s'accomplit dans son développement. Le vrai est donc le délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit pas ivre. »

Selon Kasper, « l'historicisme moderne ne s'est pas formé sans avoir été influencé par la vision biblique de l'histoire, dont il représente en même temps la manifestation sécularisée. » C'est pourquoi il est plus proche de « l'intelligence de la vérité des écritures » que la philosophie classique. « Contrairement à une conception de la vérité largement répandue, la vérité au sens de la bible n'est pas simplement l'accord de la pensée avec le réel (*adaequatio rei et intellectus*). La vérité est plutôt un évènement dont les hypothèses de départ se confirment au cours de son déroulement. On ne peut pas détenir la vérité, c'est plutôt la vérité qui se présente elle-même. La vérité et l'histoire sont indissociables. »

Et puisque l'historicisme hégélien, inspiré par la bible puis sécularisé, auquel il se réfère, concerne l'histoire du monde, Kasper peut en déduire que : « l'on ne peut pas séparer nettement histoire du monde et histoire sainte. » Le fondement de ce propos nous apprend ce qu'il signifie. « Toute réalité dépend d'un appel et d'une offre de la grâce de Dieu et donc est potentiellement une histoire du

salut. C'est pourquoi il existe des saints et des prophètes parmi les païens. Si on persiste à distinguer théologiquement une histoire du salut au sens large et au sens strict, c'est parce qu'en tant que chrétiens, nous partons du principe que, dans l'histoire d'Israël, qui a connu son plein accomplissement et son dépassement en Jésus de Nazareth, la parole de Dieu a « infailliblement » atteint son but, a été « exactement » enregistrée et « correctement » transmise ; que le dialogue entre Dieu et les hommes a été un « succès » et que nous avons ici un étalon de mesure sûr à partir duquel nous pouvons juger toute autre histoire. »

Comment l'histoire d'Israël devient-elle donc l'histoire du salut au sens strict ? Non en ce que Dieu, dans un lieu particulier et un temps particulier, a pris possession d'un peuple particulier et en tant que souverain maître de l'histoire, a conduit les destinées de ce peuple sur la voie du salut. D'après Kasper, l'histoire du salut n'est l'histoire du peuple d'Israël que parce qu'en elle, le dialogue de Dieu avec les hommes a été un succès ; que des hommes particuliers, les membres du peuple d'Israël, ont exactement enregistré la parole de Dieu et qu'ils ont témoigné correctement du succès de ce dialogue. Il s'ensuit que l'action des hommes est la cause de l'avènement de l'histoire du salut, au même titre que l'action de Dieu. C'est pourquoi l'histoire d'Israël n'est pas l'histoire du salut dans un sens unique et substantiel. Elle est seulement l'étalon de mesure de celle-ci, servant à évaluer où et quand l'histoire du monde actualise son potentiel à être une histoire du salut. Ce qui est arrivé au peuple d'Israël devrait aussi pouvoir arriver de manière analogue dans d'autres lieux, en d'autres temps et à d'autres peuples. L'histoire d'Israël ne serait pas, alors, la base non substituable de l'histoire du salut, mais seulement son exemple.

Le concept des relations et du dialogue entre Dieu et l'homme qui se trouve derrière cette construction historico-théologique devient clair si nous réalisons comment Kasper caractérise l'élément spécifiquement chrétien de l'histoire d'Israël. « L'élément chrétien » pour Kasper « se dévoile à nous en tant que dialogue historique de Dieu avec l'homme, il est présent fondamentalement partout où des hommes acceptent une transcendance qui s'ouvre à eux au sein de leur liberté. »

Récapitulons. Au sein d'un capital humain, à savoir la liberté, c'est-à-dire dans l'immanence de l'esprit humain, s'ouvre, d'une certaine manière, une transcendance. Et si l'homme « accepte » cette transcendance (quoi que cela puisse signifier), alors se produit le dialogue historique avec Dieu. Ce dialogue historique à son tour fait apparaître l'élément chrétien. Mais ce dialogue pouvant fondamentalement se tenir partout où les hommes « acceptent » leur transcendance immanente, le sens chrétien peut donc, conséquence logique, apparaître aussi en dehors du christianisme (quoi encore que cela puisse signifier).

Il est alors évident que de telles spéculations et leurs conséquences ne peuvent rester sans effet sur la conception de l'Église et celle de l'écriture sainte. Si, pour Kasper, l'Église est certes aussi une institution, elle est, après avoir été instituée, « d'abord un évènement, elle est évènement ». Et l'écriture devient elle aussi un évènement historique. Car l'histoire du salut « a elle-même encore une fois une histoire, dans laquelle elle vient tout d'abord à elle-même. C'est pourquoi nous ne devons pas nous étonner quand nous trouvons dans l'ancien testament des éléments mythologiques, polythéistes et païens qui ne concordent ni avec le nouveau testament ni avec notre conscience

éclairée. Dans le nouveau testament, on ne parvient pas, non plus, partout de la même manière, à saisir la vérité et la réalité de Jésus. »

Donc si déjà l'écriture sainte, puisqu'elle n'y « réussit » pas toujours, n'est pas tout simplement donnée comme la parole de Dieu, mais doit s'élever par l'histoire jusqu'à ce statut, alors elle pourra encore moins être la parole de l'Église. « La parole de l'Église n'est donc pas de manière simple et à tous égards la parole de Dieu ; l'Église est là plutôt toujours en chemin ». C'est pourquoi « l'Église doit toujours se dépasser elle-même dans son propre avenir ; elle vit pour ainsi dire de la proclamation de son propre caractère passager (Karl Rahner). La vérité ne lui est pas acquise, elle doit toujours de nouveau la rechercher. Et cela consiste pour elle à prendre en compte patiemment et courageusement les signes des temps. » Et l'Église doit « donner une réponse aux signes des temps » en quoi il est clair que « cette réponse n'est pas toute prête, fixe et définitive, mais plutôt que les questions des temps nécessitent un examen renouvelé et approfondi de l'évangile afin de provoquer de nouvelles réponses qui ne soient pas simplement un énoncé abstrait précédemment acquis. »

A partir de là l'Église n'a pas à « défendre un système de vérités abstraites ni une conception générale du monde, mais à annoncer les merveilles de Dieu dans l'histoire et à les actualiser par la parole et les sacrements. » « Fondamentalement la vérité ne peut être formulée en une seule phrase. C'est pourquoi un dogme ne peut jamais régler une fois pour toutes une question théologique. » « Les dogmes peuvent être tout à fait partiels, superficiels, péremptoires, sots et hâtifs. » « Il y a dans l'histoire des dogmes aussi une histoire de l'oubli, de l'impuissance et de l'échec. » L'Église doit donc reconnaître « tous les jours ses fautes, et qu'elle est restée en retrait de sa cible. »

« Les connaissances sociologiques et historiques font apparaître de nombreuses postures et éléments structurels de l'Église comme liés à leur époque et les enseignements correspondants comme suspects d'idéologie, c'est-à-dire comme ayant couronné et canonisé un état historique et sociologique particulier. Le cas le plus éclatant est celui des changements profonds en théologie morale. » Cette dernière citation nous ramène maintenant au synode actuel et à la position défendue par Kasper à ce synode.

On ne pourra probablement comprendre cette position de Kasper que sur l'arrière-plan de l'une de ses remarques de théologie politique, qui est la suivante : « Pour annoncer la foi en restant réaliste, il faut l'annoncer d'une manière socialement pertinente. » On voit là clairement que la « question de l'efficacité sociale de la foi » a pour lui un sens théologique important. Mais comment garantir l'efficacité et la pertinence sociales de la foi ? Après tout ce que nous venons de voir, la réponse de Kasper devrait être quelque chose comme : par l'évaluation des implications en termes d'histoire du salut du déroulement effectif de l'histoire et des « signes des temps » qui indiquent ces implications. Il y a ainsi désormais, comme le montre Kasper, une « histoire de la liberté humaine », interprétée par lui certainement comme un tel signe des temps, « au sein de laquelle on découvre toujours davantage la dignité de la conscience humaine. »

En termes de politique ecclésiastique, cette position s'énonce ainsi : « s'agissant des divergences, telles qu'on les constate largement aujourd'hui, entre l'enseignement officiel de l'Église et la manière dont les croyants vivent leur foi au quotidien, on ne peut pas résoudre ces conflits en répétant

simplement sans discussion les formules de foi reçues pour les inculquer de nouveau. Ce n'est que dans le consensus général que la vérité de l'évangile peut apparaître. Le caractère ecclésial de la foi ne s'exprime pas d'abord par une attitude docile à l'égard des autorités ecclésiastiques. » En effet Kasper présente ensuite l'obéissance à l'Église comme une relation réciproque quand il dit : « l'obéissance à l'Église ne peut jamais être présentée comme à sens unique, c'est un acte réciproque. » Ainsi non seulement les fidèles doivent obéissance à l'autorité enseignante, mais aussi réciproquement l'autorité enseignante à l'égard des fidèles.

« Il n'est donc pas question de l'infaillibilité de formules mortes et figées, mais de l'infaillibilité d'instances historiquement vivantes. Ces instances peuvent réinterpréter historiquement leurs déclarations antérieures en fonction de chaque nouvelle situation. » « L'instance qui peut prétendre proclamer l'évangile de manière irrévocable, c'est l'Église toute entière. Elle est le lieu propre de l'infaillibilité. [...] Donc l'infaillibilité de l'autorité enseignante reste liée à l'infaillibilité de l'Église dans son ensemble. » Par suite, l'autorité enseignante dépend du consensus précédemment évoqué.

Une Église qui repose en tout sur le dialogue et le consensus cesse d'être un « système de peur et d'absence de liberté ». Il ne serait pas acceptable de « maintenir dans l'Église un régime absolutiste. La démonstration de la crédibilité de la foi n'est notamment possible aujourd'hui que si l'on s'engage en même temps dans une réforme de l'Église. » Et on ne peut que difficilement se défaire de l'impression que des forces qui font autorité dans l'Église poursuivent l'intention d'imposer au double synode actuellement en cours une réforme de l'Église au sens de Kasper, qui ne serait que le commencement, mais lourd de conséquences, d'un changement de l'éthique de l'Église.

Sous ce rapport, le fondement ecclésiologique sur lequel Kasper appuie sa position de politique ecclésiale et dans lequel l'historicité joue, là encore, un rôle central, est particulièrement intéressant et hautement significatif. L'Église « prend la forme de l'histoire et elle subit la loi de l'histoire. Elle doit sans cesse être guidée vers la vérité par l'Esprit-Saint (Jn, 16, 13) ». « C'est pourquoi l'ecclésiologie dépend de la pneumatologie. » Kasper la décrit comme une « fonction de la pneumatologie. » Mais – et on n'insiste jamais assez sur ce point – : « L'Esprit ici n'est pas », comme le dit Kasper, « d'abord la troisième personne divine, mais la puissance par laquelle l'action salvifique de Dieu en Jésus-Christ s'actualise aujourd'hui dans l'histoire. »

Quelle est donc l'action de cette puissance spirituelle ? Après tout ce que nous venons de voir, bien sûr ceci : elle montre à l'Église le chemin de son histoire. Où ce chemin mène-t-elle l'Église ? « Le chemin de l'histoire de l'Église préfigure le retour à Dieu de l'ensemble de l'histoire. [...] Toute la réalité créée est dès son commencement construite sur le Christ, (Col. 1, 16 ; Eph. 1, 10) et reliée à l'histoire du salut. C'est pourquoi toute réalité créée est profondément déterminée historiquement. » Ici, Kasper renvoie à Teilhard de Chardin, dans une note de bas de page dans laquelle il expose : « le père Teilhard de Chardin a bien indiqué quel sens pouvait donner à la foi chrétienne une vision évolutionniste du monde. »

Ce que nous voyons ici est bien le fin mot de l'histoire. La question se pose en effet de savoir en qui ou en quoi consiste cet espèce d'esprit qui a le pouvoir de « rendre présent dans l'histoire le plan salvifique de Dieu en Jésus Christ, » s'il ne s'agit pas de la troisième Personne de la Sainte Trinité. La réponse à cette question se déduit de la référence à Teilhard de Chardin. L'eschatologie teilhardienne du point oméga décrit en effet un retour du monde et de l'histoire à Dieu, résultant

bel et bien d'un processus de développement évolutif qui se déroule dans l'histoire. Ce modèle interprétatif, en philosophie de l'histoire, correspond structurellement à celui de l'idéalisme allemand, notamment à celui de la philosophie de l'esprit de Hegel. Selon Hegel en effet, l'histoire est un processus de développement au cours duquel l'esprit absolu vient à lui-même en s'élevant de son être-en-soi et de son être-pour-soi à son être-en-et-pour-soi, pour s'appréhender finalement lui-même comme le vrai, c'est-à-dire la réalité.

Par la révélation, nous savons que la fin de l'histoire ne se caractérise pas par l'achèvement de l'auto-perfectionnement de la création, mais par son rejet ultime de Dieu et par la catastrophe finale qui s'ensuivra. Il a souvent été relevé qu'il était difficile de concilier l'eschatologie de Teilhard avec l'écriture sainte.

Il me semble donc aussi que, sans aller chercher très loin compte tenu des citations que nous venons de rapporter, on peut avancer l'idée que le problème fondamental de la théologie de Kasper réside dans sa dépendance à l'égard de certaines positions de la philosophie de l'idéalisme allemand. Ce jugement est conforté par le fait que Kasper se revendique lui-même dans la lignée de l'école de Tübingen, qui est connue pour avoir tenté de reconstruire la vie spirituelle catholique sur les bases de l'idéalisme allemand.

La pneumatologie, telle que traitée par Kasper, dont la fonction est de construire l'ecclésiologie, a pour sujet un esprit qui, s'il n'est pas identifié à la troisième personne divine, comme Kasper le dit lui-même, rappelle plutôt l'esprit absolu de Hegel, un esprit qui vient à lui-même dans un processus historique, en faisant la synthèse dialectique de ses contraires, et qui se développe ainsi jusqu'à une totalité qui est la vérité.

L'historien italien Roberto de Mattei a défendu, dans un bref article d'Il Foglio, la thèse selon laquelle la position de Kasper serait inspirée par le Schelling tardif, qui fut le sujet de la thèse d'habilitation de Kasper, laquelle est d'ailleurs considérée comme un classique de l'étude de Schelling. La position de Mattei me semble non seulement intéressante mais profitable à la considérer de plus près. En effet, cette piste nous ramène de nouveau à Hegel. Des travaux classiques sur Schelling, tels que ceux de Horst Fuhrmanns, défendent l'idée que Schelling, dans sa philosophie tardive, a échoué dans sa tentative de dépasser la philosophie de l'histoire de Hegel d'un point de vue chrétien. En dépit de l'introduction de l'idée d'un « système de liberté », la vision idéaliste de l'histoire comme processus continu et nécessaire traverse encore les derniers travaux de Schelling.

Pour finir, j'évoquerai quelques questions particulières qui cependant, comme on va le voir, sont étroitement liées.

Quand Kasper affirme que la conception de la vérité dans les saintes écritures n'est pas la même que dans la philosophie classique, il a raison de dire que le concept de vérité, notamment dans le nouveau testament, implique davantage que seulement l'accord de la pensée ou d'un énoncé avec le réel. Mais il implique quand même aussi cet accord. L'accord de la pensée ou d'un énoncé avec le réel est en effet la seule base sémantique possible de tout concept de vérité, donc aussi du concept de vérité néo testamentaire. Toutes les autres implications du concept de vérité néo testamentaire ne peuvent se comprendre qu'en référence à l'*adaequatio rei et intellectus*. La seule interprétation alternative possible serait de considérer l'écriture comme un mythe qui raconte ce qui n'a jamais

existé mais demeure toujours vrai. L'évangile de Jésus-Christ n'est pas un mythe. Il signifie bien ce qu'il dit, même si on n'est pas obligé d'y croire.

Quand Kasper affirme ensuite que fondamentalement la vérité ne s'exprime pas dans un énoncé unique, c'est tout bonnement un non-sens. L'énoncé « il neige » est en effet vrai lorsqu'il neige (pour reprendre le mot d'Alfred Tarski). Bien sûr, toute la vérité sur une situation, fût-elle aussi banale qu'une chute de neige, ne peut être exprimée en une seule phrase, mais cela personne ne l'a jamais prétendu.

Il est tout aussi faux d'affirmer comme Kasper que l'Église n'aurait aucun système de vérités abstraites, ni aucune conception générale du monde à défendre. Car les dogmes sont bel et bien, considérés de manière formelle, un système cohérent de vérités abstraites. Et ce, pour la simple raison que les dogmes sont constitués d'énoncés descriptifs sous la forme de phrases, ces phrases étant construites à l'aide de concepts, ces concepts étant, comme chacun sait, en tant que termes généraux, proprement abstraits. Dans la phrase « Jésus est le Christ », qui pour Kasper contient la totalité du message chrétien, le terme particulier « Jésus » spécifie le terme général et abstrait « Christ ». Ainsi fonctionne la langue.

Donc, si l'enseignement dogmatique formel de l'Église consiste en un système de phrases descriptives, il est dès lors encore faux d'affirmer que les réponses que l'Église doit donner à un moment donné ne peuvent pas être tirées de conclusions abstraites provenant de réponses antérieures. Car de propositions vraies, moyennant un usage correct des règles de la logique, on peut parfaitement déduire d'autres propositions vraies susceptibles de répondre à des questions nouvelles. Une théologie qui se priverait de cette possibilité renoncerait à faire usage de la raison.

Si au contraire la théologie souhaite ne pas renoncer à la raison, mais plutôt la mettre à contribution, elle ne manquera pas dans ce cas de développer un système de propositions qui corresponde à une vision du monde. Et bien sûr une telle vision du monde, contrairement à la conception de Kasper, pourra très bien être l'objet de la proclamation de l'Église, dans la mesure où l'Église souhaite fonder son activité missionnaire sur un discours rationnel plutôt que sur une démarche suggestive ou sur une dynamique de groupe.

Quand Kasper défend l'idée que « les énoncés dits infaillibles ne sont pas des énoncés qui, détachés du contexte et de l'usage, ne peuvent contenir aucune erreur », que veut-il dire ? Voyons comment il fonde son assertion : « Les dogmes sont soumis à l'historicité de toute parole humaine et ne sont effectivement vrais qu'en lien avec le contexte correspondant. Ils doivent par conséquent toujours de nouveau être reformulés et traduits dans de nouvelles situations. »

C'est soit une banalité, soit une erreur foncière. D'un côté, il est évident que des formulations employées il y a des siècles doivent être interprétées dans le contexte intellectuel de l'époque où elles sont apparues et « traduites », au sens littéral et, le cas échéant aussi, au sens figuré. Mais si ce processus de traduction est possible, ce n'est que parce que le contexte le plus large et l'horizon ultime des formulations dogmatiques est celui de la raison humaine, qui, comme telle, n'est justement soumise à aucun changement historique, parce qu'en créant, elle participe au logos éternel.

Mais cette banalité, Kasper ne semble pas s'en soucier quand il écrit peu après que la certitude de la foi doit être « libérée d'un attachement anxieux à de vieilles formes et formules » au profit d'un « tutorisme de l'audace » (K. Rahner), car « dans les changements actuels, le plus sûr n'est pas la prudence mais le risque responsable ». Toutes ces explications évoquent la « détermination » au sens de Heidegger, qui aurait pris en apparence une posture pieusement biblique : « Si l'infaillibilité, dans ce sens, est comprise comme infaillibilité de l'espérance, alors c'est, dans le vrai sens du mot, une vérité évangélique ».

Quel est le rapport entre la vérité des évangiles et la vérité des formules dogmatiques ? Lors d'un débat avec Hans Küng en 1975, Kasper parla d'un « changement d'époque dans l'horizon de compréhension » entre « la tradition apostolique et post-apostolique » et continua ainsi : « dans une perspective de continuité dans la discontinuité, le dogme christologique de l'ancienne Église médiévale n'est évidemment pas issu du développement organique de la christologie biblique, mais sa réalisation historique, ce qui peut servir de modèle pour résoudre le problème de traduction du message chrétien qui se pose à l'Église aujourd'hui. »

Si le développement de la doctrine catholique que l'on constate dans la tradition n'est pas un développement organique, alors la continuité de ce développement ne réside pas dans la validité immuable d'un contenu sémantique donné, mais dans la continuité de l'application d'un modèle exemplaire de formulation ou d'inculturation à des fins d'actualisation de... oui mais de quoi au fait ?

Le modèle de continuité présenté ici ne se préoccupe pas d'une intégrité de contenus sémantiques qui puisse s'affranchir du temps. Bien plus, il suggère que la possibilité d'une telle intégrité n'est jamais qu'illusoire. Mais, si tel est le cas, on ne peut plus reconnaître l'objet propre de la foi chrétienne, car l'Église n'a jamais rien enseigné de tel. Le Christ est le même hier, aujourd'hui et demain. Et parce que l'homme dispose de la raison, qui peut être éclairée par la grâce, il est à même de reconnaître cet objet propre de la foi et l'Église est à même d'enseigner cette connaissance de manière continue et inchangée.

Et quand Kasper prétend que : « la foi ne consiste pas seulement à considérer comme vrais les événements objectifs du salut », on peut lui répondre qu'elle consiste quand même aussi très probablement à considérer comme vrais de tels faits, portés à notre connaissance par une tradition qui a préservé jusqu'à nos jours l'intégrité sémantique du témoignage de la foi des apôtres. S'il n'en était pas ainsi, la foi n'aurait pas de fondement réel.

Cela étant, il est vrai que l'Église est toujours en chemin ; non pas, comme le pense Kasper, vers une vérité qu'elle doit sans cesse redécouvrir, mais vers la réalisation d'une vérité qu'elle possède déjà, à savoir le Christ. Et quand Kasper prétend que la vérité est un événement, cette affirmation est incompréhensible si l'on ne conçoit pas structurellement le concept de vérité à la manière de Hegel, chez qui, d'ailleurs, les choses sont un peu plus complexes que chez Kasper. Quoi qu'il en soit, le concept de vérité dans les saintes écritures n'est certainement pas celui de Hegel, contrairement à celui de la philosophie classique, dont la pensée métaphysique a été utilisée dès l'origine par la théologie comme un instrument indispensable.

Donc, quand Kasper constate qu'il n'y a pas de substrat métaphysique que l'on puisse inférer de toute concrétion historique, ni de l'histoire du salut, soit il exprime un truisme, dans la mesure où il a

toujours été clair, au moins dans la tradition aristotélicienne, que les structures métaphysiques n'ont un statut ontologique que si elles se manifestent dans une réalité physique, matérielle, structurée dans l'espace et le temps ; et que ces manifestations peuvent se révéler différentes au fil du temps.

Soit Kasper veut dire tout autre chose, à savoir ceci : « Le monde n'est pas un ordre éternel de la nature, mais un monde de l'histoire. » En disant cela il nie l'existence objective d'un monde physique qui transcende le temps. Cette position ne peut se réclamer ni de la philosophie classique, ni de Hegel, ni de Schelling, mais plutôt de post-modernes tels que Jacques Derrida ou Judith Butler, à la suite de Derrida. En effet, il semblait clair, au moins depuis Héraclite et la spéculation sur le logos dont il fut l'initiateur, que les processus de changement ne peuvent être pensés et identifiés que sur l'arrière-plan d'une structure de base immuable qui règle tous les processus et qu'Héraclite appelle le logos.

De là, encore une affirmation erronée de Kasper : « En tant que chrétiens, la dimension dans laquelle nous rencontrons Dieu n'est ni la nature ni la profondeur de l'âme humaine mais l'histoire. » En effet, du fait de la conformité de la création au logos, l'esprit humain, qui participe du Logos divin, est tout à fait en mesure de reconnaître dans la création son divin créateur. C'est ce que nous enseigne infailliblement le premier concile du Vatican. Reconnaître, c'est la base indispensable de toute rencontre. Saint Augustin, quant à lui, nous a appris, avec toute la tradition mystique de l'Église, que la profondeur de l'âme humaine est bien le lieu privilégié de la rencontre avec Dieu.

Il convient enfin à garder ceci à l'esprit : l'existence d'un ordre immuable de la nature, d'une physis logiquement ordonnée, ainsi que la faculté de reconnaître cet ordre, est une condition nécessaire de la possibilité d'existence d'une science naturelle comme science de la nature. Bien plus, l'existence d'une physis au sens classique est la condition nécessaire pour qu'une métaphysique, quelle qu'elle soit, soit capable d'acquiescer, en tant que métaphysique de la nature, une signification normative sous la forme d'un droit naturel. Fonder une morale sur un droit naturel est impossible dans le cadre de la théologie de Kasper qui s'égare dans des spéculations dépourvues de fondement. De là ses positions étranges dans les domaines de l'enseignement sur la famille, de l'éthique sexuelle et de la pastorale des sacrements. Il nous conduit sur un terrain où les questions sur le mariage et la famille et, au-delà, toutes les questions qui s'y rattachent, deviennent négociables.

Concluons. La théologie fut longtemps fondée sur une philosophie dure, la scholastique, que l'on peut décrire comme la philosophie analytique du moyen-âge ou encore comme la mise en œuvre de la raison naturelle au plus haut niveau. Dans la modernité, de vastes pans de la théologie se sont détachés de la scolastique, sans cependant trouver de nouveaux fondements dans une autre philosophie dure, plus moderne, telle que le néo-kantisme, la phénoménologie husserlienne ou la philosophie analytique (quelle que soit l'appréciation que l'on puisse porter sur des fondements nouveaux de ce genre). Faute de quoi, on utilise en théologie des formes de philosophies plus molles, ou d'un genre plus littéraire, auxquelles on emprunte des éléments, comme à Nietzsche, Heidegger, à l'existentialisme et plus récemment aux post-modernes, que l'on combine avec des formules de Kant et de Hegel, le tout pouvant prétendre ensuite avoir été lu dans St Thomas.

La langue de cette sorte de théologie est une langue étrange et qui doit faire des compromis. Des éléments de théories à peine compatibles logiquement entre eux sont habillés sous la forme extérieure d'une supposée dialectique. Ainsi actionne-t-on un mouvement de balancier argumentatif

qui a permis à d'innombrables et habiles théologiens de ces dernières décennies de renvoyer sans cesse les interpellations critiques du magistère. Mais le langage du compromis est le langage de la politique. Et ainsi la théologie devient plus politique que philosophique.

Le résultat de tout cela est un discours particulièrement étrange, qui de plus n'est pas reçu en dehors des milieux ecclésiastiques, contrairement d'une certaine manière aux traités de théologie du XIXème siècle ou des siècles antérieurs. Le discours théologique devient le discours d'une caste. Ayant voulu s'ouvrir au monde, le message de la théologie n'atteint plus le monde. Il semble que ce soient plutôt les règles du monde qui prennent le pas sur la théologie.

Que reste-t-il après tout cela, peut-on se demander pour finir, du message chrétien ? A l'avant dernière page du livre utilisé ici, Kasper appelle « idée de base, qui sous-tend tout ce qui a été dit jusqu'ici » l'idée suivante : « le message de l'Être divin de Dieu est ce qui rend possible l'être humain de l'homme. Il est l'attente secrète de l'histoire, le centre du message de Jésus sur le royaume de Dieu, et le type même de la mission salvifique de l'Église. »

Déjà, au début de son ouvrage, Kasper avait commencé à évoquer cette idée que la question de Dieu devait être entièrement posée à partir de l'homme, de sa quête « de bonheur, d'épanouissement et de sens » et de « sa quête de l'humanité de son être en tant qu'homme ». Et de nouveau, à l'avant-dernière page de son ouvrage, nous lisons :

« Celui qui croit que dans le Christ une espérance est offerte à tous les hommes et qui s'engage à se faire réellement lui-même un signe d'espérance pour les autres, devient le Christ. Il croit fondamentalement l'ensemble de la foi, même s'il ne parvient pas à faire siennes toutes les conclusions que l'Église a tirées de ce message depuis près de deux millénaires. »

Si vraiment tout est là nous avons un sérieux problème.

Mais pour finir donnons encore une fois la parole à Walter Kasper :

« Sans le courage, on pourrait presque dire sans l'audace de décisions et de formulations définitives, la foi chrétienne renoncerait à être elle-même. Mais c'est justement aussi là que réside sa puissance et sa force. Elle peut promettre et prodiguer aux hommes un sens définitif. Une Église qui n'aurait plus cette force mériterait grandement que plus personne ne s'intéressât à une prédication qui aurait sombré dans le bavardage. »
