



HAL
open science

”Les métamorphoses de l’apologétique sous le pavillon de la théologie fondamentale depuis 1960”

Henry Donneaud

► To cite this version:

Henry Donneaud. ”Les métamorphoses de l’apologétique sous le pavillon de la théologie fondamentale depuis 1960”. Sylvio Hermann de FRANCESCHI et Sylvain MILBACH. “Nul n’est heureux comme un vrai chrétien”. La défense du christianisme dans le catholicisme français de l’âge apologétique (XVIIIe-XXIe siècle), Editions Arbre bleu, p. 233-259, 2022, 979-10-90129-57-3. hal-03739135

HAL Id: hal-03739135

<https://hal.science/hal-03739135>

Submitted on 27 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les métamorphoses de l'apologétique sous le pavillon de la théologie fondamentale depuis 1960

fr. Henry Donneaud o.p.

Traiter de l'apologétique depuis 1960, du point de vue de la science théologique, revient à évoquer un fantôme, et un fantôme dont l'apparence n'est pas encore celle d'un revenant. L'apologétique classique subit de telles remises en cause, par vagues successives, depuis la fin du XIX^e siècle, plus frontalement encore depuis les années 1950, que l'on pourrait facilement constater aujourd'hui sa disparition de la scène théologique et dresser son acte de décès. Il n'est pas jusqu'à l'usage du mot lui-même qui ne se soit raréfié au point de disparaître quasiment de la plume des théologiens, et totalement de celle du magistère. Mais s'agit-il d'un enterrement, ou seulement d'une éclipse ? Ne serions-nous pas plutôt devant une métamorphose, l'effacement d'une forme antérieure, et jusqu'à celle du mot, accompagnant l'apparition d'une forme nouvelle ? René Latourelle, face au phénomène de mutation profonde de l'apologétique qui atteint son sommet dans les années 1960-1970, parle d'un « nouveau passeport de l'apologétique, puisque les changements opérés affectent son nom, son contenu, sa méthode, son identité¹ ».

Si non seulement le nom a changé, mais aussi le contenu, la méthode et l'identité, la question devient existentielle : y a-t-il encore place en théologie pour l'apologétique, sous ce nom, et autrement que comme un vestige nominal du passé que l'on a cessé de critiquer dès lors que mis en terre ? La théologie fondamentale, naguère vocable catholique appliqué à un type de discours que les protestants préféraient nommer « apologétique », a-t-elle supplantée celle-ci au point d'en effacer toute trace dans son propre déploiement ? L'a-t-elle plutôt assumée comme l'une de ses branches ? Ou en a-t-elle poursuivi l'ambition première en frayant des chemins entièrement nouveaux et paradoxaux ? Prenons, comme exemple emblématique d'une inhumation précipitée, le cas du *Dictionnaire critique de théologie* dirigé par Jean-Yves Lacoste, dont l'entrée « Apologétique » se réduit à un renvoi à l'article « Théologie fondamentale »², lequel n'évoque l'apologétique que dans le tableau historique de cette discipline, sans écho dans sa réalité actuelle. Ou tel philosophe catholique plaidant son oubli au profit de la seule « *apologia*³ », pendant que tel autre croit enterrer « l'apologétique inactuelle » sous l'improbable trophée d'« *un* apologétique actuel⁴ » et qu'un théologien digne de ce nom résume le projet théologique d'Urs von Balthasar sous le concept d'« une contre-apologétique⁵ ». A compter les coups répétés qui lui sont portés, tant d'années après le lancement de l'hallali, la bête semble ne pas vouloir mourir facilement.

Pour initier le balisage de ce cortège apparemment funéraire de l'apologétique dans l'univers catholique contemporain, nous commencerons par examiner le point de vue de trois théologiens francophones autorisés, deux dominicains et un jésuite, avant de parcourir les principaux

¹ René Latourelle, « Théologie fondamentale : Histoire et spécificité », dans René Latourelle et Rino Fisichella (éd.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin / Paris, Ed. du Cerf, 1992, p. 1352-1362 (1352).

² Jean-Yves Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 74 ; en particulier Walter Kern, « Fondamentale (théologie) », *Ibid.*, p. 480-484.

³ Jean-Luc Marion, « Apologétique et apologie », *Communio*, 39, 2014, p. 9-17 (17).

⁴ Vincent Carraud, « L'apologétique inactuelle, l'apologétique actuelle », *Communio*, 39, 2014, p. 19-32 ; repris dans *id.*, *Ce que sait la foi*, Paris, Parole et Silence/Communio, 2020, p. 39-53. C'est nous qui soulignons.

⁵ Vincent Holzer, « Une contre-apologétique. Du jugement de crédibilité rationnelle *suffisante* à l'«évidence objective» de la Révélation », *Communio* 39, 2014, p. 55-71.

textes du magistère romain susceptibles d'éclairer notre question⁶.

La cartographie disparate des théologiens

Puisqu'il revient à la théologie fondamentale, en l'une de ses fonctions, d'analyser de façon critique la nature, la méthode et les branches du savoir théologique, prenons à témoin trois artisans réputés de cette discipline dans les années 1960, pour voir comment ils ont compris la place, les enjeux et la pertinence de l'apologétique dans sa relation à la théologie fondamentale. Trois auteurs, trois manières différentes de voir les choses.

Yves Congar

La foi et la théologie tient lieu de manuel de théologie fondamentale dans la collection « Le mystère chrétien »⁷, réalisation emblématique de l'état de la théologie francophone des années qui précèdent immédiatement le Concile. Congar l'a rédigé entre la fin des années 1950 et le début des années 1960, soit au tout début de notre période. L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° « La connaissance de foi », qui traite de la Révélation, de sa transmission et de son accueil dans la foi ; 2° « Introduction à la théologie », qui expose la nature et la méthode de la discipline théologique ; 3° « Brève histoire de la théologie », qui retrace à grands traits l'évolution de la discipline de l'époque patristique à la période contemporaine. Dans la deuxième partie, Congar consacre un chapitre à la question des parties et de l'unité de la théologie : « La théologie est une mais a des parties⁸ ». Comment traite-t-il de l'apologétique et de la théologie fondamentale ? Comment présente-t-il leurs relations ? La subtilité de son explication est révélatrice de la complexité du problème, tant pour ce qui est du vocabulaire que des réalités en jeu.

Congar semble d'abord assimiler l'apologétique et théologie fondamentale. En effet, explique-t-il, la théologie comporte des parties intégrantes, distinguées selon les divisions de son objet matériel (christologie, sacramentaire, ecclésiologie, etc.), mais, en sus, « elle comporte une activité de défense de son donné : apologétique ou théologie fondamentale ». Théologie fondamentale serait ainsi comme l'autre nom de l'apologétique, dont on suppose, sans que Congar ne l'explique lui-même, qu'il serait plus moderne, plus académique, moins désuet et moins polémique, quoique pour désigner la même réalité. Mais, aussitôt, Congar distingue entre les deux expressions. Plus exactement, il distingue deux sens de l'expression « théologie fondamentale » et deux sens du mot « apologétique », ces deux distinctions ne se recoupant que partiellement :

On peut concevoir de deux façons principales la « théologie fondamentale »⁹.

Selon un premier point de vue, la théologie fondamentale constitue « une *partie intégrante* de la théologie », au sens préalablement défini : elle traite en propre d'une partie de l'objet intégral de la théologie, à savoir de la Révélation en tant que telle, ainsi que de sa transmission (Tradition, dogme), mais aussi de « l'accueil de la Parole de Dieu par l'homme », à savoir tout ce qui concerne la foi, son analyse et son cheminement. C'est d'ailleurs de la théologie fondamentale ainsi entendue dont traite Congar dans la première partie de son ouvrage. Or Congar nomme aussi « apologétique » la partie de la théologie fondamentale portant sur la foi. Prise en ce sens, l'apologétique constitue donc comme une sous-partie « intégrante » de la théologie, ayant comme objet propre tout ce qui touche à la manière dont l'homme accueille la Révélation. Mais elle n'est alors

⁶ Sur la théologie fondamentale dans sa relation à l'apologétique autour du concile Vatican II et depuis lors, tant chez les théologiens que dans le magistère, cf. Rino Fisichella, *La révélation. La révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale*, « Recherches, nouvelle série n° 22 », Montréal, Bellarmin / Paris Éditions du Cerf, 1989 ; Giuseppe Tanzella-Nitti, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, vol. 1, *La Teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia*, Rome, Città Nuova Editrice, 2015, p. 590-665.

⁷ Yves Marie-Joseph Congar, *La foi et la théologie*, « Le mystère chrétien », Tournai, Desclée, 1962.

⁸ *Ibid.*, p. 182.

⁹ *Ibid.*, p. 183.

qu'une branche de la théologie fondamentale, non la théologie fondamentale toute entière¹⁰.

Au deuxième sens du terme, la théologie fondamentale n'est plus « une *partie intégrante* » de la théologie, spécifiée par son objet matériel spécifique. Elle en est une « *fonction* », plus exactement, précise Congar en termes scolastiques, « une *partie potentielle*¹¹ », spécifiée non par son objet matériel, mais par sa lumière propre. Il s'agit bien d'une œuvre théologique, réalisée « pour la foi et sous le contrôle de la foi », mais selon une lumière qui est formellement naturelle, humaine, rationnelle, et non sous la lumière surnaturelle de la foi. Il s'agit en effet d'un travail de « médiation » visant à mettre en lumière, du point de vue anthropologique et critique, d'en bas, tout ce qui permet de rendre compte humainement de la Révélation et de son accueil dans la foi :

Euvrant comme sous le regard de la raison critique, le théologien devrait procéder à une Critique des fondements de la foi et de la théologie, c'est-à-dire à une Critique de la Parole de Dieu en son apparition dans le monde historique, en son expression dogmatique, dans la tradition en laquelle elle s'explique, dans les signes, enfin, qui permettent de la discerner et l'accréditent rationnellement¹².

Ici, le théologien ne cherche plus à comprendre et exposer les fondements de la foi et de la théologie tels qu'en eux-mêmes, à la lumière de la foi, mais tels qu'ils peuvent être perçus de façon critique et purement humaines, de l'extérieur, quoique toujours au service de la foi. Le théologien se transporte hors de l'influence de la foi comme lumière, afin d'analyser de l'extérieur, par dialogue avec le monde et d'un point de vue qui est celui du monde, appelé rationnel au sens large, l'objet même de la foi, sa crédibilité et les chemins qui peuvent y mener selon les correspondances ou corrélations qui auront pu être dégagées. Congar, curieusement, n'emploie plus ici le mot « apologétique ». Pourtant, cette seconde manière d'entendre la théologie fondamentale relève directement, pour lui, de ce qui définit traditionnellement l'apologétique, à savoir « la fonction défensive et justificative » de la théologie, plus justificative, voudrait-on préciser que défensive, dans la mesure où il s'agit moins de protéger la foi, que d'y conduire, que de faciliter son accès en levant les obstacles qui se dressent sur le chemin vers elle.

Après avoir précisé – sans doute par expérience personnelle – que le théologien n'est pas naturellement à l'aise sur ce terrain du dialogue et de la rencontre avec la pensée séculière, du fait même de sa formation scolastique hermétique aux formes contemporaines de la rationalité, Congar reconnaît que cette manière de pratiquer la théologie fondamentale se trouve concrètement assumée, le plus souvent, par des philosophes, selon une approche qui rejoint en fait, selon lui, celle de la « philosophie religieuse ». Il évoque en note, comme grand inspirateur d'une telle apologétique renouvelée, Blondel, avec sa méthode d'immanence et sa philosophie de l'action¹³, avec aussi ses épigones Duméry et Bouillard, mais aussi les courants de la phénoménologie. Lucidement, il pointe aussi bien les graves insuffisances des théologiens face à cet effort de constitution d'une apologétique

¹⁰ A juste titre, selon nous, Jean-Pierre Torrell, « Chronique de théologie fondamentale », *Revue thomiste*, 64, 1964, p. 97-127 (98), conteste la qualification « apologétique » appliquée par Congar à cette étude proprement théologique de l'accueil de la Révélation dans la foi. Le mot « apologétique », comme l'usage y invite, doit plutôt être réservé « pour qualifier la théologie en son activité de défense de son donné », lorsqu'elle s'appuie non sur la lumière de la foi, mais, quoiqu'au service de la foi, sur les seules lumières de la raison accessibles à l'auditeur extérieur à la foi. Congar, dans son usage duel du mot « apologétique », pourrait s'être laissé influencer comme malgré lui par la position ambiguë de Réginald Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. 1, Rome, Ferrari / Paris, Gabalda, 1918, p. 41-43, qui assignait comme un double et unique objet formel *quod* à la théologie fondamentale ou apologétique (les deux mots étant pour lui synonymes) : et la crédibilité rationnelle des mystères de la foi, et la Révélation divine. Comme si la Révélation divine ne devait être traitée que sous l'aspect de sa crédibilité rationnelle, sans considération de sa vérité de mystère intrinsèquement surnaturel, accessible sous la seule lumière de la foi. Contrairement à Garrigou-Lagrange, Congar avait raison de distinguer deux versants de la théologie fondamentale ou apologétique, selon deux objets formels *quod* différents : la Révélation en elle-même, avec la foi qui l'accueille (en cela, elle est bien une partie intégrante de la théologie), et la Révélation sous l'aspect de sa crédibilité rationnelle (en cela elle est la fonction justificative de la théologie). Mais il n'a pas su ou pas osé réserver le terme « apologétique » au second versant, seul concerné par la défense et la justification rationnelle de la foi.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 184.

¹³ *Ibid.*, p. 190, n. 1 : « La philosophie de Blondel est moins une philosophie de la religion s'attachant à la réflexion critique sur les catégories et les conditions de la foi, qu'une apologétique menant au seuil de la décision de la foi. Elle est profondément réaliste et objective. »

critique qui les désarçonne, - car eux-mêmes « sont trop peu en dialogue avec la pensée cherchante¹⁴ », - que le risque inverse de recomposition d'une synthèse chrétienne sous des lumières peu compatibles avec le réalisme philosophique que postule le dogme.

Si l'on veut résumer la manière dont Congar conçoit l'apologétique et sa légitimité au sein de la démarche théologique, on peut présenter les choses ainsi : comme partie, ou plutôt sous-partie intégrante de la théologie, l'apologétique vise à expliquer ce qu'est la foi à partir de la foi, et donc à en faciliter l'intelligence à l'intérieur de la foi, par mise en lumière de sa crédibilité, intrinsèque aussi bien qu'extrinsèque ; comme fonction de la théologie, elle consiste à se transporter sur un terrain purement naturel et humain, hors la lumière de la foi quoique toujours au service de la foi, pour rendre compte de façon critique de la Révélation et de son contenu, afin d'en faciliter l'accès par prise en compte des conditionnements, des questions et des attentes de ceux qui ne la partagent pas. Quoiqu'il ne la nomme alors pas formellement « apologétique », c'est à cette modalité de la théologie fondamentale, à la frontière entre théologie et philosophie religieuse, qu'il attribue les missions relevant traditionnellement de l'apologétique, telles que la justification rationnelle de la foi, sa promotion, son rayonnement, sa réforme intérieure et son enrichissement par dialogue avec la culture contemporaine et le monde de l'incroyance.

Claude Geffré

En 1969, Claude Geffré fournit la contribution liminaire à un numéro de la revue *Concilium* consacré à la théologie fondamentale¹⁵. Prenant à cet égard ses distances envers Congar, il ne juge plus nécessaire de distinguer, dans la théologie fondamentale, entre l'étude de la Révélation et de la foi comme « partie intégrante » de la théologie d'une part, et la fonction justificative et critique de la théologie d'autre part. C'est cette dernière qui semble pour lui occuper tout le champ de la théologie fondamentale avec « le souci de manifester le caractère raisonnable de l'acte de foi » : « son rôle privilégié est de rendre raison du christianisme face aux exigences de l'esprit humain¹⁶ ». Ce faisant, Geffré ne semble plus guère laisser de place, en tout cas pas dans le cadre de la théologie fondamentale, à l'étude proprement dogmatique et théologique de la Parole de Dieu en tant que telle et de son accueil par l'homme dans la foi. Cette partie de la théologie que Congar qualifiait d'« intégrante » semble pour lui ne pas relever de la théologie fondamentale, laquelle est toute entière centrée sur la primauté de sa fonction critique et herméneutique par rapport à l'ensemble du travail théologique.

Par ailleurs, Geffré se montre plus direct que Congar dans la disqualification du mot « apologétique », trop marqué par sa saveur défensive et polémique :

Aujourd'hui, le mot « apologétique » est devenu suspect et on peut dire que l'ère des manuels apologétiques est close¹⁷.

En ces temps de dialogue, le mot « apologétique » est discrédité¹⁸.

L'apologétique ne désigne plus, pour Geffré, que l'état ancien de la théologie fondamentale, lorsque celle-ci s'identifiait à la seule « science objective » s'attachant à démontrer la crédibilité rationnelle, extrinsèque et historique de la Révélation, sans aucune prise en compte des requêtes du sujet humain, de ses attentes et de la signification que pourrait revêtir pour lui le message évangélique. La théologie fondamentale, par contre, dégagée de tout propos apologétique, s'attache à dégager la « crédibilité humaine », et non seulement « rationnelle », de la foi chrétienne :

Le jugement de crédibilité ne peut être purement rationnel. Il dépend d'un libre choix existentiel, ou tout au moins d'un jugement éthique fondamental. Ainsi, aujourd'hui, si une justification rationnelle de la foi est toujours légitime, elle ne se fera pas seulement à partir de preuves extrinsèques sur les origines divines du christianisme, mais par une élucidation de l'existence croyante au sein de l'Église et du monde. Justifier la foi, c'est dégager le sens du christianisme par rapport à

¹⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁵ Claude Geffré, « L'histoire récente de la théologie fondamentale », *Concilium*, 46, 1969, p. 11-28.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

une conscience humaine moralement engagée et historiquement située¹⁹.

Coextensive à l'ensemble du champ théologique, la théologie fondamentale s'attache à « médiatiser la dimension anthropologique de toute la théologie », afin de « manifester la *signification* pour l'homme d'aujourd'hui du Mystère chrétien dans son ensemble²⁰ ». On peut dire que, pour Geffré, la qualité *apologétique* de la théologie fondamentale a été remplacée par sa visée *herméneutique*, au sens nouveau et restreint que ce mot revêt pour Geffré : dégager moins le contenu objectif et intrinsèque de la Parole de Dieu que sa signification anthropologique, subjective et contextualisée aux yeux de l'homme d'aujourd'hui.

Fonction *herméneutique*, en ce sens que [la théologie fondamentale] cherche à dégager la signification permanente des énoncés de foi sous leur forme scripturaire, dogmatique, théologique à partir de l'intelligence que l'homme a de lui-même et de son rapport au monde²¹.

Geffré fait rentrer dans ce projet de théologie fondamentale, sous des formes variées, les œuvres majeures de la théologie contemporaine (Rahner, Balthasar Moltmann, Metz, Schillebeeckx).

Henri Bouillard

Dans son article de 1972, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, Bouillard s'interroge à son tour sur l'identité de la théologie fondamentale. Face à la confusion qu'il constate dans la manière de comprendre cette discipline, il fait œuvre salutaire de clarification en proposant d'en distinguer trois concepts : « On peut les désigner par trois mots : un concept apologétique, un concept dogmatique, un concept formel²². » Pour notre chance, Bouillard ne s'intéresse vraiment qu'au premier, c'est-à-dire au « concept apologétique », objet principal de son article.

Commençons par saisir l'articulation de ces trois concepts de la théologie fondamentale, par comparaison avec la présentation de Congar.

Le « concept dogmatique » de la théologie fondamentale correspond, pour Bouillard, à « une étude proprement dogmatique concernant la révélation divine ». Le théologien, sous la lumière de la foi, scrute la nature de la révélation et de sa tradition ecclésiale à travers Écriture, dogmes, magistère et autres lieux théologiques, ainsi que les modalités de son accueil dans la foi. Cela englobe l'étude et des sources de la foi et de l'acte de foi lui-même et correspond, pour l'essentiel, à ce que Congar, en son langage scolastique, entendait par la théologie fondamentale en tant que « partie intégrante » de la théologie²³.

Le « concept formel », sur lequel Bouillard s'étend encore moins, désigne l'étude de la nature, des fondements et de la méthode de la théologie en tant que science : ce que la théologie dit d'elle-même, selon une visée d'épistémologie et de méthodologie de la théologie par la théologie. Congar n'avait pas mentionné ce champ d'investigation de la théologie fondamentale, alors qu'il était lui-même en train de le mettre en œuvre... Inconséquence dans laquelle Bouillard ne tombe pas.

Au troisième concept de théologie fondamentale, Bouillard réserve soigneusement et exclusivement, même si avec conscience de sa connotation désuète et trop défensive, la qualité « apologétique ». Il le définit ainsi :

[Le concept apologétique] recouvre la discipline qui a pour objet la justification rationnelle de la foi, par l'exposé de la crédibilité rationnelle du christianisme. C'est la fameuse « apologétique

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 18-19.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² Henri Bouillard, « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », dans Institut Catholique de Paris, *Recherches actuelles – II*, « Le point théologiques, n° 2 », Paris, Beauchesne, 1972, p.7-43 (7) ; repris dans Henri Bouillard, *Vérité du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 149-179 (149). Nous citerons dans les deux éditions.

²³ Dans son article « L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale », *Concilium*, 6, 1965, p. 83-92 (84), H. Bouillard désignait cette étude des sources de la théologie sous le nom de « Prolégomènes à la Dogmatique ». Non sans précaution et de façon toute provisionnelle, il ne pensait pas opportun de la rattacher à la théologie fondamentale. Il a désormais changé de point de vue, au moins en partie, même s'il tient que le principal de la théologie fondamentale réside dans son versant « apologétique ».

classique », si souvent contestée, si souvent remaniée.

L'essentiel du propos de Bouillard, dans cet article, est de montrer, à partir d'une critique de l'apologétique classique, comment il convient aujourd'hui de lui substituer, dans la même fonction justificative de la foi, et sans renoncer *a priori* à ce vocable malgré son discrédit, une apologétique nouvelle adaptée au contexte actuel :

Sans perdre de vue les communications entre les différentes perspectives, je choisis l'une d'entre elles : la théologie fondamentale à visée apologétique, celle qui entend exposer, en un discours valable aux yeux de l'incroyant, ce que le croyant considère comme les fondements rationnels de la foi chrétienne. Il s'agit de savoir comment ce discours devrait se comprendre et se déployer aujourd'hui²⁴.

Lorsque Bouillard dit vouloir discerner la tâche actuelle de la théologie fondamentale, c'est en fait la tâche actuelle d'une apologétique renouvelée qu'il se propose d'exposer. Pour Bouillard, c'est cette fonction apologétique profondément transformée et adaptée aux besoins contemporains qui caractérise la théologie fondamentale et doit guider son déploiement, au bénéfice de la théologie toute entière et, plus largement, d'une annonce pertinente de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui.

Entre l'ancienne et la nouvelle apologétique, le point de départ et la visée ultime sont identiques : il s'agit d'un discours du croyant en direction des non-croyants (ou des mal-croyants) afin de leur ouvrir un chemin vers la foi :

L'apologétique chrétienne a toujours été, elle est par nature, un discours adressé par des chrétiens à ceux qui ne partagent pas leur foi. Elle est donc théologie en dialogue, théologie de la frontière²⁵.

Cela implique, pour les deux apologétiques, pour toute apologétique, un seul et même terrain formel, neutre et rationnel, sur lequel le croyant vient rejoindre le non-croyant pour tenter de se faire entendre et comprendre par lui. Pour cela, l'apologète parle non sous la lumière de la foi, mais sous celle de la raison naturelle et de l'expérience humaine commune, afin de rendre perceptible et compréhensible aux yeux du non-croyant la crédibilité du christianisme.

C'est par le chemin emprunté que les deux apologétiques divergent. Avec la nouvelle, il ne s'agit plus de démontrer la crédibilité extrinsèque du fait de la révélation chrétienne (prouver rationnellement la véracité de la révélation en établissant son origine divine à travers les miracles et les prophéties), mais de manifester la crédibilité intrinsèque du contenu de la révélation, la « crédibilité interne du message chrétien lui-même²⁶ », c'est-à-dire faire voir en quoi et comment l'Évangile vient répondre aux attentes les plus profondes de l'homme. À cet égard, le domaine théologique de la théologie fondamentale en son « concept apologétique » ne se limite plus au seul fait historique de la révélation ; il s'étend à la totalité du message chrétien et de son contenu, à commencer par son centre, Dieu lui-même en tant qu'il nous sauve en son Fils :

La tâche de la théologie fondamentale n'est donc pas d'établir le « fait de la révélation », mais de lire dans le *fait chrétien* l'actualisation de l'idée de Dieu et du rapport de l'humanité à Dieu²⁷.

Ouvrir le chemin de la foi ne consiste plus à démontrer rationnellement que Dieu a parlé par la révélation chrétienne et que donc il faut se soumettre à son autorité et croire ce qu'il a dit, mais à dégager les points de contact, les pierres d'attente, les correspondances qui, au sein de l'expérience humaine d'une société sécularisée, doivent permettre ou « autoriser » l'accueil du contenu de la révélation, en particulier la foi en Dieu et son salut :

Le discours apologétique s'adresse aux chrétiens comme aux autres ; il sera moins parole dite à l'incroyant que dialogue de la foi chrétienne avec la culture séculière commune à tous, croyants et incroyants. La théologie fondamentale aura pour rôle d'établir un lien entre la pensée profane et la pensée théologique, de jeter un pont entre notre expérience quotidienne et la réalité invisible dont parle le théologien ; elle rapportera le discours religieux autres aires de discours²⁸.

La rencontre et le dialogue ne se situent donc plus sur le terrain rationnel des signes extrinsèques de la crédibilité de l'autorité divine (la révélation lue comme un fait démontrable à la

²⁴ *Ibid.*, p. 9/151.

²⁵ *Ibid.*, p. 22-23/162.

²⁶ *Ibid.*, p. 25/164.

²⁷ *Ibid.*, p. 32-33/170.

²⁸ *Ibid.*, p. 24/163.

lumière de la raison), mais sur l'ensemble de la doctrine chrétienne en tant qu'appelée à se laisser mettre en relation avec l'ensemble de la culture séculière et de l'expérience humaine contemporaine (tout le message chrétien en tant que perceptible dans l'expérience humaine), de sorte que soient mis à jour, entre ces deux univers, des « ponts », des correspondances, des corrélations, des « points d'attache » qui rendront crédible le message chrétien aux yeux des incroyants et lui fourniront comme une « vérification », même pour les croyants :

Les énoncés du message chrétien ne deviendront croyables que si l'on peut montrer qu'ils ont un rapport positif à notre expérience universelle de la réalité. Il faut montrer qu'ils sont la réponse à la question radicale impliquée dans cette expérience, à la question que l'homme est pour lui-même. Ainsi apparaîtra qu'ils ont un sens pour nous et nous concernent au plus profond de notre être, parce qu'ils dévoilent notre propre réalité et actualisent notre propre vérité²⁹.

Bouillard assimile d'ailleurs la crédibilité recherchée par une telle apologétique à celle du « sens » :

La théologie fondamentale s'adresse à l'homme séculier, c'est-à-dire à l'homme qui vit dans le monde, occupé à ses affaires, à sa vie affective, etc. Il s'agit de montrer à cet homme-là que le christianisme a un sens qui le concerne. C'est pourquoi je traduis volontiers « crédibilité par « sens ». Montrer que le christianisme est « credibilis », c'est faire voir qu'il a un *sens*, et un sens *qui nous concerne*³⁰.

Pour parvenir à dégager cette crédibilité interne du message chrétien et lancer de tels ponts en direction de la pensée séculière, c'est tout le domaine de la théologie fondamentale qui est appelé à s'élargir, à la dimension même de l'ensemble du message chrétien et donc de la théologie. La théologie fondamentale ne doit plus chercher son principe de spécification dans un domaine particulier de la doctrine chrétienne, mais devenir coextensive à elle, comme une « fonction de la théologie toute entière³¹ ». Bouillard va d'ailleurs jusqu'à répéter plusieurs fois que l'objet principal de la théologie fondamentale, ou plutôt son « point focal », n'est pas tant la Révélation que Dieu lui-même, en ceci qu'il revient à cette discipline d'établir tant la pertinence que la signification du mot « Dieu » pour l'homme d'aujourd'hui :

Tel est, encore une fois, le point focal de la théologie fondamentale aujourd'hui. Il s'agit de vérifier le sens de la référence du mot Dieu, tel qu'il figure dans le discours chrétien³².

Ainsi, nous revenons toujours au même point : la tâche centrale de la théologie fondamentale est de vérifier le sens et la référence du mot « Dieu », tel qu'il intervient tout au long du langage de la foi, parmi la constellation des multiples termes qu'il coordonne³³.

Il ne s'agit pas tant, comme en théologie dogmatique traditionnelle, d'expliquer et faire comprendre ce que Dieu dit au sujet de lui-même et de son dessein de salut dans sa Parole (*intellectus fidei*), que, selon le propre de la théologie fondamentale en son « concept apologétique », de vérifier, démontrer, rendre croyable et signifiant pour aujourd'hui le fait que Dieu existe, qu'il parle et qu'il sauve.

Du point de vue de la méthode, cela implique une double démarche, qualifiée par Bouillard de double herméneutique. D'une part une « herméneutique de l'existence humaine³⁴ », à dominante philosophique et anthropologique qui s'attache à discerner dans l'expérience humaine les « formes anticipatrices » capables de s'ouvrir à l'Évangile. D'autre part une « herméneutique du message évangélique » qui travaille à exprimer ce dernier en des termes adaptés aux capacités et attentes de l'homme, et donc à la culture séculière, de manière à ce que le non-croyant parvienne à saisir le sens que représente pour lui le message chrétien. Le travail propre de la théologie fondamentale consiste finalement à articuler ces deux herméneutiques, de manière à dégager les

²⁹ *Ibid.*, p. 33/171. Cf. Henri Bouillard, « L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale », art. cit, p. 86 : « Ne peut-on pas dire que la théologie fondamentale serait essentiellement le dialogue de la foi chrétienne avec l'expérience humaine en toutes ses dimensions ? »

³⁰ Henri Bouillard, dans « La théologie fondamentale à la recherche de son identité », Un carrefour avec J. Alfaro, H. Bouillard, H. Carrier, G. Dejaifve, R. Latourelle, G. Martelet, *Gregorianum*, 50, 1969, p. 757-776 (767).

³¹ Henri Bouillard, « L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale », art. cit., p. 26/165.

³² *Ibid.*, p. 30/168.

³³ *Ibid.*, p. 33/171.

³⁴ *Ibid.*, p. 34/171

rapports ou liens internes qui font se rejoindre les questions nées de l'expérience humaine et la réponse proposée par l'Évangile. La mise à jour de ces rapports réalise la « vérification » du christianisme et justifie sa crédibilité. C'est ainsi que la théologie fondamentale « autorisera l'acte de foi, sans pour autant dispenser de croire³⁵ ». A cet égard, elle reste bel et bien une apologétique.

Pour résumer la position de nos trois théologiens, constatons d'abord entre eux un point d'accord unanime : la disqualification de l'apologétique classique, celles des manuels, qui ne s'intéressait qu'au fait de la révélation, établi sur le fondement de l'autorité divine, sans prise en compte de son contenu ni de sa signification. Seul Geffré va jusqu'à récuser le vocable « apologétique », au bénéfice de la seule « théologie fondamentale », repensée en termes exclusivement herméneutiques. Congar, et surtout Bouillard se montrent plus soucieux d'honorer non seulement la fonction mais le nom de l'apologétique, dont ils ne craignent pas de continuer à faire usage, quoiqu'avec prudence et toujours dans un sens entièrement renouvelé, comme programme de dialogue et rencontre avec l'incroyance, dans le but de vérifier et manifester la crédibilité humaine du message chrétien. Congar, en disciple de S. Thomas, garde le souci premier de rendre compte de l'intelligibilité de la révélation et de son accueil dans la foi sous la lumière de la foi ; il croit devoir continuer de nommer « apologétique » cette tâche d'intelligence du contenu de la foi sous la lumière de la foi. Bouillard, quant à lui, préoccupé principalement par la fonction de dialogue et de rencontre propre à la théologie fondamentale, ne craint pas, bien plus franchement que Congar, d'étendre la compétence de celle-ci, prise en son « concept apologétique », sur l'ensemble du champ théologique, comme impératif de rénovation et d'adaptation globale de la réflexion chrétienne devant les exigences de la pensée et de la culture contemporaine.

Qu'en est-il du côté du magistère ?

Des balises magistérielles tâtonnantes mais attentives au travail des théologiens

Le décret conciliaire *Optatam totius*

Commençons par le décret conciliaire sur la formation des prêtres, *Optatam totius* (28 octobre 1965), plus précisément le chapitre 5^{ème} qui traite des études ecclésiastiques. L'apologétique n'y est ni nommée ni évoquée, non plus d'ailleurs que la théologie fondamentale, - silence qui n'a pas manqué de surprendre, voire indigner les spécialistes de cette discipline³⁶. La liste des matières à enseigner se déroule ainsi : après les disciplines philosophiques (n° 15), viennent les disciplines théologique (n° 16), dans l'ordre : Écriture Sainte, théologie dogmatique, théologie morale, droit canonique, histoire ecclésiastique, liturgie, puis connaissance des Églises ou communautés ecclésiastiques séparées de Rome et enfin les religions non-chrétiennes. Rien sur l'apologétique ni sur la théologie fondamentale. Ce double silence doit nous inviter à la prudence dans son interprétation. En fait, le texte ne prétend pas fixer le contenu d'une future *ratio studiorum*, en dressant pour cela un catalogue exhaustif de toutes les matières à enseigner. Il vise seulement, selon le titre du chapitre, à énoncer les principes de « révision des études ecclésiastiques » (*De studiis ecclesiasticis recognoscendis*).

Apparaissent ainsi deux normes introductives nouvelles (n° 14) : 1° mieux articuler et imbriquer philosophie et théologie pour éviter entre elles une simple juxtaposition ; 2° placer au seuil des études ecclésiastiques non ce qu'on appelait auparavant les *praeambula fidei* mais un cours

³⁵ *Ibid.*, p. 42/179.

³⁶ Cf. René Latourelle, art. « Théologie fondamentale : Histoire et spécificité », art. cit., p. 1357 : « Vatican II, dans *Optatam totius*, tout comme les *Normae Quaedam*, ne fait même pas mention de la théologie fondamentale. L'histoire ne peut qu'enregistrer ce manque total de discernement au moment où les problèmes les plus aigus de la théologie se concentraient dans les domaines de la fondamentale. Privés de l'appui du Concile, séminaires et Faculté ont cédé à la tentation de sacrifier une discipline à laquelle le Concile lui-même ne semblait pas tenir. »

d'introduction au mystère du Christ et du salut. On devine ici le souci hautement théologique de recentrer toutes les études sur les mystères de la foi, en évitant tout dualisme extrinséciste entre les ordres naturels et surnaturels. Puis, concernant la théologie elle-même (n° 16), est d'abord énoncée la primauté donnée à l'étude de l'Écriture sainte, « âme de la théologie ». Vient ensuite, concernant la théologie dogmatique, un nouvel ordre et une manière nouvelle de procéder : à l'ancienne pratique des « thèses » qu'il convenait de prouver *ab auctoritate* avant de les démontrer *a ratione*, se trouve substituée une méthode laissant vraiment la priorité à la lumière de la foi et de la Révélation : d'abord l'approche positive de la Parole de Dieu puisée dans l'Écriture, les Pères, les dogmes et le magistère, avant d'entrer dans l'intelligence spéculative des mystères et de leurs liens intrinsèques³⁷. Le texte ne dit rien des différentes parties de la « théologie dogmatique », expression d'ailleurs à entendre au sens d'une « théologie générale³⁸ » qui non seulement n'exclut pas la théologie fondamentale, mais la contient implicitement, au même titre que la théologie trinitaire ou sacramentaire, que la christologie ou que l'ecclésiologie qui ne sont pas mentionnées non plus.

A bien y regarder, deux allusions permettent de deviner une évocation implicite de l'apologétique ou théologie fondamentale, à la fois dans sa forme ancienne et dans sa forme renouvelée. Au seuil du n° 16 sur les disciplines théologiques, la triple finalité pastorale qui leur est assignée comporte, à côté de l'annonce et de l'exposition de la doctrine chrétienne, sa défense (« *tueri* »), objet originel et traditionnel de l'apologétique. Puis, à la fin du paragraphe sur la théologie dogmatique, juste après l'investigation spéculative, le texte aborde le lien de la théologie avec la vie, tant la vie de l'Église que la vie du monde, avec ses attentes et ses questions :

[Les séminaristes] apprendront à chercher à la lumière de la Révélation la solution des problèmes humains, à appliquer ces vérités éternelles à la condition changeante des réalités humaines, et à les communiquer de façon adaptée aux hommes de leur temps³⁹.

Discrètement, percent sous ces mots à portée pastorale l'esquisse d'une nouvelle apologétique, plus subjective qu'objective, soucieuse de rapprocher les vérités de la Révélation des attentes des hommes d'aujourd'hui. Il ne s'agit donc pas tant d'une discipline apologétique particulière que d'une manière dialogale, actualisatrice et herméneutique d'aborder l'ensemble des questions théologiques, avec attention aux signes des temps et au moyen de parler au monde contemporain, selon ses présupposés, ses questions et ses aspirations.

La *Ratio fundamentalis* de 1970

La *Ratio fundamentalis* pour la formation des futurs prêtres publiée en 1970 par la Congrégation pour l'éducation catholique sous la signature de son préfet, le cardinal Garrone, vise à la mise en œuvre concrète et systématique des principes d'adaptation édicté par le Concile dans *Optatam totius*⁴⁰. On y retrouve les principes de rénovation déjà évoqués, désormais intégrés à une présentation complète de tous les aspects et toutes les domaines concernés. Mais transparaît également le souci de remédier à certaines interprétations excessives du décret conciliaire. Nous ne nous arrêterons pas sur le cas, significatif mais extérieur à notre sujet, de l'articulation entre philosophie et théologie : sans revenir sur le principe d'une coordination plus organique et permanente entre ces deux disciplines, le texte laisse entrevoir, en filigrane, les risques soit d'une fusion et donc disparition de la philosophie dans la théologie, soit d'une inféodation de la théologie à des philosophies contemporaines disparates,

³⁷ C'est l'ordre biblique et historique qui doit primer concrètement, tel qu'il apparaît *quoad nos* dans la Révélation, non l'ordre abstrait des mystères en eux-mêmes, même si l'étape spéculative permet ensuite de s'élever à une saisie scientifique de leur réalité éternelle. Cf. Louis-Bertrand Gillon, « Le programme des études ecclésiastiques », dans *Seminarium*, 18, 1966, p. 327-338 (333-334) ; Pierre Benoît, « De l'étude de l'Écriture sainte et de sa place dans une nouvelle structure des études ecclésiastiques », *Ibid.*, p. 842-852 ; Walter Kasper, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1968.

³⁸ Cipriano Vagaggini, « La teologia dogmatica nell'art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale », dans *Seminarium*, 18, 1966, p. 819-841 (825).

³⁹ Concile Vatican II, décret *Optatam totius*, n° 16.

⁴⁰ Congrégation pour l'éducation catholique, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 janvier 1970), *Acta Apostolicae Sedis* [en abrégé : AAS], 62, 1970, p. 321-384 ; *La Documentation catholique* [en abrégé : DC], n° 1567, 17 mai 1970, p. 459-485. Nous citons dans les deux éditions. En abrégé : *Ratio fundamentalis* 1970.

étrangères à la doctrine chrétienne, au détriment d'une philosophie systématique capable de transmettre « une connaissance solide et cohérente du monde et de Dieu⁴¹ ».

Pour nous en tenir aux études théologiques, objet du chapitre XII, relevons deux points concernant notre sujet, l'apologétique. Il est d'abord significatif que l'allusion découverte dans *Optatam totius* à travers l'association du verbe « défendre » aux verbes « annoncer » et « expliquer », se retrouve ici, mais dans un ordre différent : la défense, qui venait en dernier, apparaît désormais en premier. Non plus : « Que [les séminaristes] deviennent capables, dans leur ministère sacerdotal, d'annoncer [la doctrine catholique], de l'expliquer et de la défendre⁴². » Mais : « Qu'ils deviennent capable dans leur ministère sacerdotal de défendre la doctrine catholique et, pour le bien spirituel des fidèles, de l'annoncer et de l'expliquer⁴³. » Une note vient immédiatement renvoyer à des textes antérieurs du Magistère pontifical qui tous, même les plus récents, rappellent l'importance de la défense de la foi⁴⁴. Il est difficile de ne pas deviner, dans le contexte post-conciliaire de remise cause généralisée de la doctrine catholique, le souci devenu urgent, de défendre la vraie foi menacée de toute part, à commencer par l'intérieur.

Second point à noter au sujet de l'apologétique, tout à fait notable : la fugitive apparition du mot « apologétique », en son seul et unique emploi dans tous les textes du Magistère contemporain que nous avons parcourus. Dans son exposition des différentes disciplines théologiques, la *Ratio fundamentalis* suit, à peu de choses près, l'ordre exposé dans *Optatam totius* : l'Écriture Sainte, la liturgie élevée ici à la seconde place, la théologie dogmatique, la théologie morale et spirituelle, la théologie pastorale, la Doctrine sociale, l'histoire ecclésiastique, le Droit canonique et enfin les disciplines auxiliaires. C'est à la fin du développement sur la théologie dogmatique qu'apparaît l'apologétique :

De façon appropriée et dès le début de la formation théologique, on donnera un enseignement solide sur les sources de la théologie. On n'oubliera pas, dans un esprit œcuménique et sous une forme adaptée aux circonstances actuelles, d'enseigner ce qui se présentait sous le nom d'*Apologétique* (*illa tradere quae sub nomine Apologeticae veniebant*) et qui concerne la préparation à la foi ainsi que les fondements rationnels et vitaux de la foi (*et quae praeparationem ad fidem fideique foundationem rationalem et vitalem respiciunt*), en tenant compte des éléments d'ordre sociologique qui exercent une influence particulière sur la vie chrétienne⁴⁵.

Sans que le nom s'y trouve (comme par effet de l'ombre portée du silence d'*Optatam totius*...), il s'agit d'une incise sur la théologie fondamentale en ses différentes dimensions. D'abord en tant qu'étude des sources de la théologie, prescrite en tout début de parcours : on devine qu'il doit ici être question du traité dogmatique de la Révélation et de sa transmission : nature de la Parole de Dieu, Écriture, Tradition et l'ensemble des lieux théologiques. Distincte de cette étude proprement théologique, survient alors l'apologétique, accompagnée d'un luxe de précautions qui signe implicitement son acte de décès, au moins nominal. En employant un imparfait, le texte prend acte du caractère désuet et désormais dépassé de ce mot, qui n'intervient que par commodité, pour désigner une discipline qui, elle, doit continuer d'être enseignée. Cette matière correspond bien à celle qui se déployait dans les traités d'apologétique, mais avec un vocabulaire nouveau et actualisé, et surtout sous des conditions qui entendent honorer les requêtes contemporaines. Aux « *praeambula fidei* » le texte substitue la « préparation à la foi » (*praeparatio fidei*) et, comme pour éviter le vocabulaire de la crédibilité, préfère parler de la « fondation de la foi ». Et cette « fondation de la foi » ne saurait se

⁴¹ *Ibid.*, n° 71, p. 367/478.

⁴² Concile Vatican II, décret *Optatam totius*, n° 16.

⁴³ *Ratio fundamentalis* 1970, n° 76, p. 368/478.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, n° 76, n. 156, p. 368/478, la plus récente de ces références, Paul VI, Discours *Gratia Domini* à la Commission théologique internationale (6 octobre 1969), DC, n° 1549, p. 908-909 (909) : « Nous voudrions enfin exprimer le vœu que votre collaboration avec le dicastère du Saint-Siège préposé à la défense de la doctrine de la foi s'avère aussi heureuse et salutaire que possible, non seulement pour défendre le peuple de Dieu de tant, de trop d'erreurs qui ne cessent de s'attaquer au divin dépôt de la vérité révélée et authentiquement enseignée par l'Église catholique, mais encore pour deux autres buts de la plus haute importance : d'abord trouver dans la fermeté de notre foi le mystérieux secret d'un langage persuasif pour le dialogue œcuménique [...] ; ensuite, raviver notre pédagogie kérygmatique, notre capacité de présenter l'annonce de la Révélation divine et du salut de l'humanité [...] de sorte que l'apostolat de l'Église dans le monde actuel irradie aujourd'hui plus que jamais sa lumière de vérité, de beauté et de certitude. »

⁴⁵ *Ibid.*, n° 79, § 5, p. 371/479.

limiter aux preuves rationnelles, fondées sur l'objectivité des signes de la Révélation, ; elle doit aussi et surtout intégrer tout ce qui s'enracine dans la vie même des destinataires de l'Évangile, croyants ou non, selon une approche subjective et existentielle derrière laquelle on reconnaît sans peine des revendications d'origine blondéliennes. L'adjectif « vital » (*vitalem*), ajouté en contrepoint de « rationnel » (*rationalem*) pour caractériser le travail de « fondation » ou justification de la foi, ne laisse à cet égard planer aucun doute. Pour mieux écarter l'épouvantail de la vieille apologétique extrinséciste, le texte précise la tonalité de cette manière renouvelée de concevoir ce qu'on ne veut plus appeler « apologétique » : non seulement la prise en compte des exigences œcuméniques (contre les excès de l'ancienne *demonstratio catholica*) mais aussi, par deux fois mentionnées, celles du contexte social et culturel contemporain. En quelques mots, c'est bel et bien un programme de rénovation en profondeur de l'apologétique qui est officialisé, au moment où le vocable lui-même est remis, sinon enterré.

La formation théologique des futurs prêtres (1976)

En 1976, six ans après la publication de la *Ratio fundamentalis*, la même Congrégation pour l'Éducation catholique, toujours présidée par le cardinal Garrone, produisit un long document consacré à la formation spécifiquement théologique des futurs prêtres⁴⁶. Il s'agissait en fait de développer et préciser de façon détaillée les normes édictées à ce sujet dans la *Ratio* : ce que celle-ci exposait en six numéros de son chapitre XII consacré aux études théologiques fait ici l'objet d'un long document riche de cent trente-cinq numéros (en vingt pages serrées de la *Documentation catholique*). Le document se divise en quatre parties : 1° tableau des aspects de la situation actuelle (diagnostic), 2° rappel des exigences propres de l'enseignement théologique (cahier des charges), 3° les orientations à donner à l'enseignement théologique, tant générales que propre à chaque branche de la théologie (contenus et méthodes), 4° normes pratiques.

Reconnaissons-le d'emblée : le mot « apologétique » n'apparaît pas une seule fois dans le document, signe évident de son inactualité, selon que la *Ratio fundamentalis* l'avait laissé entendre. Mais commençons par regarder ce qui est dit, copieusement et, cette fois, explicitement, quoique de façon assez embrouillée, de la théologie fondamentale.

Dans la seconde partie du chapitre III, consacrée aux orientations particulières, la théologie est divisée en sept branches, selon un ordre notablement différent de celui exposé dans la *Ratio* : Écriture Sainte, Patristique, théologie dogmatique, théologie morale, théologie pastorale, théologie fondamentale, et enfin « les autres disciplines théologiques » parmi lesquelles sont citées la théologie spirituelle, la doctrine sociale, l'œcuménisme, la missiologie, sans oublier les « autres disciplines principales de grande importance » qui sont considérées comme différentes de la théologie mais indispensables à son développement (liturgie, droit canonique, histoire ecclésiastique).

Absent de *Optatam totius* puis de la *Ratio fundamentalis*, le vocable « théologie fondamentale » fait ici son entrée magistérielle, - enfin ! certains auront-ils envie de dire... Certes, seulement à la sixième place, mais aussitôt présenté comme « base du développement rationnel de toutes les matières théologiques⁴⁷ ». On pourrait s'étonner que la « base » soit exposée en dernier. Mais la légitime priorité d'autorité accordée à l'Écriture et aux sources positives de la théologie permet de placer la théologie fondamentale en situation de récapitulation architectonique et critique. Le moins que l'on puisse dire, c'est que cet exposé, assez développé et fouillé (sept numéros, de 107 à 113), presque aussi long que celui sur la théologie dogmatique et bien plus que celui sur la théologie pastorale, ne brille pas par sa clarté. Il ressemble plutôt à un fourre-tout dans lequel on aura cherché à faire entrer plusieurs problématiques différentes, sans unité ni véritable cohérence. De fait, si l'apologétique n'est pas nommée, on devine qu'elle est présente en filigrane, selon un processus de substitution qui en conserve certains aspects tout en reconfigurant complètement la perspective d'ensemble. Henri Bouillard semble ne pas avoir été étranger à l'élaboration de ce texte.

⁴⁶ Congrégation pour l'éducation catholique, *La formation théologique des futurs prêtres* (22 février 1976) : *Leges Ecclesiae*, 5, 1973-1978, col. 7155-7175 ; DC, n° 1698, 16 mai 1976, p. 457-477. Nous citons dans les deux éditions. En abrégé : *La formation théologique des futurs prêtres*.

⁴⁷ *Ibid.*, n° 107, col. 7171/p. 472.

Le texte commence par définir l'objet de la théologie fondamentale, comme il est d'usage quand on veut spécifier une discipline, mais en l'associant aussitôt à une problématique générale qui dépasse cet objet :

La théologie fondamentale a pour objet le fait de la révélation chrétienne et sa transmission dans l'Église : ces questions sont en effet au centre de toute problématique sur les rapports entre foi et raison⁴⁸.

L'objet assigné à la théologie fondamentale, « le fait de la révélation chrétienne et sa transmission, fait donc d'abord de celle-ci une « partie intégrante » de la théologie, - selon le vocabulaire d'Yves Congar, - spécifiquement caractérisée par l'étude de la révélation en tant que telle, tout comme la christologie étudie spécifiquement les mystères de l'incarnation rédemptrice ou l'ecclésiologie le mystère de l'Église. Nous ne sommes pas ici en apologétique, mais bien en théologie dogmatique, en tant qu'intelligence de la foi, intelligence de la Parole de Dieu, plus précisément, dans le cas de la théologie fondamentale, intelligence de la Parole de Dieu en tant que Parole de Dieu : la raison éclairée par la foi scrute la nature et les modalités de Parole de Dieu : pourquoi, quand, comment, sous quelles modalités et sous quelle forme Dieu s'est révélé dans l'histoire des hommes, s'est manifesté en plénitude son Fils et continue de parler par son Esprit dans la tradition et la vie de l'Église ? Cette démarche d'intelligence de la foi, toute intérieure à la foi, porte également, comme le texte le mentionne un peu plus loin, sur la manière dont l'homme est appelé à accueillir la Parole de Dieu, « comme préparation, analyse et développement de l'acte de foi⁴⁹ », comme aussi sur « la relation en termes abstraits de la foi et de la raison⁵⁰ » : comment ce mode de connaissance surnaturelle qu'est la foi s'articule-t-il avec le mode naturel de connaissance de l'homme qu'est sa raison ? Tout cela nous situe bien dans la théologie en tant que recherche d'intelligence du croyant sur ce à quoi il croit, - en l'occurrence, ici, ce qu'il fait lorsqu'il pose un acte de foi théologique. On appelle « fondamentale » cette branche de la théologie en tant qu'elle porte spécifiquement sur ce fondement objectif de la foi qu'est la Parole de Dieu, sa transmission dans l'Église et son accueil dans l'esprit croyant. Plus loin, notre texte prend même soin d'ajouter à cette tâche typique de la théologie fondamentale l'étude de la théologie en tant que théologie, ce qui relève là encore de la théologie comme *intellectus fidei*, elle seule étant habilitée à scruter son essence et sa méthode, non seulement au service de la foi mais sous la lumière de la foi⁵¹.

En attribuant pourtant à la théologie fondamentale non seulement un objet mais aussi une « problématique » originale, celle des rapports entre foi et raison, le texte introduit un tout autre domaine d'extension de la théologie fondamentale : non plus le croyant cherchant à comprendre ce qu'il croit, y compris au moyen de sa raison, mais le croyant appelé à rendre compte de sa foi en terme de crédibilité humaine, de manière à aller à la rencontre de tous ceux qui ne croient pas et à dialoguer avec eux sur un terrain commun. Il ne s'agit plus ici d'un domaine particulier de la science théologique, mais d'une problématique, ou plutôt d'un ensemble de problématiques qui touchent *de facto* et doivent mobiliser l'ensemble de la théologie. Le paragraphe suivant établit nettement cette juxtaposition de deux aspects de la théologie fondamentale, son objet spécifique d'une part, sa vocation à devenir une « dimension permanente de toute la théologie » d'autre part :

La théologie fondamentale doit être étudiée en tant qu'introduction à la dogmatique et même comme préparation, analyse et développement de l'acte de foi (le *Credo* du Symbole), dans le contexte des exigences de la raison et des rapports qui existent entre la foi, la culture et les grandes religions. Mais la théologie fondamentale constitue également une dimension permanente de toute la théologie, car celle-ci doit répondre aux problèmes actuels présentés par les séminaristes et par le milieu où ils vivent et exerceront demain leur ministère⁵².

Nous voilà bien avec deux aspects, ou plutôt deux modes de déploiements de la théologie fondamentale, non parallèles mais asymétriques. D'une part comme la branche ou « partie intégrale » de la théologie qui, au seuil de la dogmatique et d'ailleurs de toute la théologie, étudie la

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, n° 108, col.7171/p. 473.

⁵⁰ *Ibid.*, n° 109, § 2, col. 7172/p. 473.

⁵¹ *Ibid.*, n° 111, col. 7172/p. 473 : « Une telle fonction d'introduction réclamera aussi du professeur qu'il mette en évidence les éléments fondamentaux de l'épistémologie théologique, afin de donner aux séminaristes une idée exacte de ce qu'est la science sacrée. »

⁵² *Ibid.*, n° 108, col. 7171/p. 473.

Révélation divine, sa transmission et son accueil par l'homme, y compris en prenant compte toutes les situations concrètes des hommes appelés à croire ; d'autre part une exigence qui doit exercer son influence sur l'ensemble de la théologie.

Alors que le premier aspect est posé sans être exposé pour lui-même, c'est le second aspect, de fait le plus nouveau et le plus complexe, qui fait l'objet d'un long développement, aux n° 109-110. Tâchons de comprendre, analyser et résumer ce qui est dit ici de cette tâche nouvelle assignée à la théologie fondamentale, non sans quelques réminiscences parcellaires de ce qu'on appelait naguère l'apologétique.

Le chemin que doit emprunter la théologie fondamentale en cette fonction particulière est précisément décrit comme celui d'une « théologie de dialogue et de frontière » :

[La théologie fondamentale] doit donc être conçue comme une théologie de dialogue et de frontière par laquelle, outre la confrontation en termes abstraits de la foi et de la raison, on entre en contact avec les religions historiques : hindouisme, bouddhisme, islamisme ; avec les expressions de l'athéisme moderne, spécialement Marx, Freud, Nietzsche ; avec des formes vécues d'indifférence religieuse dans un monde sécularisé où la technologie et les valeurs économiques ont le primat ; avec les exigences des croyants eux-mêmes qui portent en eux aujourd'hui des germes nouveaux de doutes et de difficultés, posant à la théologie et à la catéchèse des questions nouvelles⁵³.

Il s'agit donc d'aller « au contact » de l'autre, à savoir, ici, à la rencontre des religions historiques non-chrétiennes, des courants dominants de la modernité comme l'athéisme, l'indifférence religieuse, la sécularisation, le primat de la technique et de l'économique. La tâche motivée par cette rencontre consiste à percevoir, comprendre et intégrer les attentes et les questions venues de l'extérieur de manière à pouvoir, en retour, présenter le message chrétien d'une manière qui le rende plus consonant, plus crédible, c'est-à-dire plus facilement recevable, non seulement par des non-chrétiens, mais par les chrétiens eux-mêmes, en tant que marqués eux aussi par le contexte socio-culturel dans lequel ils vivent⁵⁴.

Si la théologie fondamentale ainsi comprise comme exigence de dialogue et rencontre aux frontières doit influencer l'ensemble de la théologie, c'est qu'il ne s'agit plus seulement, comme dans l'ancienne apologétique, de montrer de façon abstraite et intemporelle en quoi la foi chrétienne n'est pas contraire à la raison et comment c'est plutôt la raison qui doit conduire à reconnaître l'origine divine de la révélation ; il s'agit de rendre l'ensemble du message chrétien plus crédible dans le contexte actuel et selon ce contexte, en montrant en quoi il répond aux appels, aux attentes et aux exigences les plus profondes des hommes, en toutes les situations où ils se trouvent. Il revient à la théologie fondamentale de remodeler toute la manière d'exposer le message chrétien, en toutes ses parties, en passant d'un point de vue purement objectif à un point de vue d'abord subjectif, selon une méthode de mise en relation systématique de ce que propose la Parole de Dieu avec le sujet appelé à l'accueillir, avec la réalité de ses souffrances, de ses joies, de ses attentes les plus profondes.

La clé de ce programme, herméneutique sans le dire, se trouve dans la notion de « sens », elle aussi visiblement empruntée à des théologiens comme Bouillard : non plus chercher le sens objectif de la Parole de Dieu, son contenu intrinsèque, mais dégager et formuler le sens que cette Parole peut acquérir aux yeux de l'homme contemporain, qu'il soit d'ailleurs croyant ou incroyant, afin qu'il puisse accueillir cette Parole plus facilement ou plus profondément :

Pour faire face aux exigences et aux expériences de ces diverses catégories d'hommes, la théologie fondamentale s'efforce de déterminer le sens que peuvent avoir dans un tel contexte le Christ, son message et son Église, afin de stimuler et obtenir l'adhésion de foi qui doit permettre de rejoindre Dieu⁵⁵.

⁵³ *Ibid.*, n° 109. L'expression « théologie de dialogue et de frontière » porte la marque d'Henri Bouillard, « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », art. cit., p. 22-23/162 : « L'apologétique chrétienne a toujours été, elle est par nature, un discours adressé par des chrétiens à ceux qui ne partagent pas leur foi. Elle est donc théologie en dialogue, théologie de la frontière. »

⁵⁴ L'influence de Bouillard se fait également sentir dans la manière d'exposer les interlocuteurs de la théologie fondamentale : les religions, l'athéisme, avec le même trio Marx, Freud et Nietzsche, le sécularisme et les chrétiens eux-mêmes, baignés eux aussi dans ce sécularisme. Cf. *ibid.*, p. 162-163.

⁵⁵ *La formation théologique des futurs prêtres*, n° 109, col. 7171/p. 473. Cf. Henri Bouillard, « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », art. cit., p. 24/163 : « Analysant dans un langage profane les situations ordinaires, l'expérience commune des hommes de notre temps, [la théologie fondamentale] y dévoilera un aspect de transcendance, point d'attache pour ce qu'annonce le message chrétien. Elle montrera comment ce message

La nature apologétique de ce propos apparaît nettement dans l'insistance sur le fait que la théologie fondamentale, dans cette tâche de dialogue aux frontières et de reformulation du message chrétien, doit s'en tenir à une argumentation rationnelle, capable d'être reçue et comprise par ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne :

Sa mission spécifique reste de manifester de façon rationnelle, en un discours valide pour les croyants comme pour les incroyants, comment le mystère du Christ présent dans l'Église non seulement éclaire l'existence humaine, mais la réalise et l'achève en la surélevant par le rapport avec Dieu qui la perfectionne et la sauve⁵⁶.

Alors que la théologie en tant que telle, en son propos le plus originel, vise à permettre à celui qui croit déjà de mieux comprendre ce qu'il croit (*intellectus fidei*), la théologie fondamentale, en cette fonction seconde qui consiste à irriguer toute le champ théologique, doit travailler à une formulation plus adéquate du message chrétien, de manière à ce que même un incroyant puisse l'écouter, se sentir interpellé par lui pour autant qu'il correspond à ce que lui-même perçoit de son existence, de ses manques et de ses attentes, et ainsi y adhérer. Manifester le message chrétien « de façon rationnelle » ne se limite plus, comme dans l'ancienne apologétique, à démontrer la crédibilité extrinsèque du fait de la Révélation en vertu de l'autorité divine et des signes qui l'attestent ; cela implique, une fois rejointe et saisie la réalité de l'autre en tant qu'autre, dans son existence et ses conditionnements concrètement situés, de lui présenter le contenu même de la foi, selon une signification et un langage aptes à le toucher, à la mesure de sa propre capacité perceptrice et désirante.

Ce développement porte incontestablement la marque des théoriciens de la nouvelle apologétique, selon une inspiration blondélienne et dans un contexte devenu fortement herméneutique. C'est toute la théologie qu'il convient de revisiter sous la conduite de la fondamentale, à supposer que la théologie toute entière ne doive pas devenir théologie fondamentale et se réduire à elle. Là contre, et puisque ce texte reste un texte du magistère, normatif pour l'Église, le souci d'équilibre a vite fait de redresser les risques de dérive et d'interprétations unilatérale. Aussi l'ouverture vers un nouveau champ d'extension illimité de la théologie fondamentale se voit-elle *in fine* ramenée à de justes limites, comme pour contrebalancer ce qui pourrait conduire à réduire la théologie à une herméneutique de la Parole au prisme du seul sujet humain, en ne faisant dire à la Parole de Dieu que ce qui se trouve déjà au plus profond de la nature humaine et de sa visée transcendantale :

Bien loin que la théologie fondamentale se laisse réduire à une anthropologie, elle aura tout son sens dans la mesure où elle deviendra une introduction au mystère total du Christ et, par là même, à la théologie⁵⁷.

Résonne ici un écho atténué du reproche adressé par Balthasar à Rahner : la christologie transcendantale et la sotériologie de ce dernier parviennent-elles à dépasser le niveau d'une anthropologie améliorée⁵⁸ ? On comprend, de la part du magistère, l'intention prudentielle visant à écarter, en théologie, le danger d'anthropocentrisme au détriment de la transcendance du mystère salvifique de Dieu et de sa Parole, comme celui, conséquent chez Rahner, de ramener toute la théologie à une théologie fondamentale entièrement reconstruite sur des matériaux philosophiques discutables. Reste la difficulté à saisir, à travers ce document, comment la théologie fondamentale,

prend un sens à nos yeux par le fait qu'il donne sens à nos expériences communes de contingences, de culpabilité, de caducité. »

⁵⁶ *Ibid.*, n° 110.

⁵⁷ *Ibid.*, n° 111.

⁵⁸ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1967, en particulier p. 77-90 ; critique plus tard reprise et développée dans Id., *La dramatique divine. III. L'action*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 248-258 (248.256) : « Constatant l'éclatement décisif et irrémédiable des sciences théologiques, Karl Rahner veut, en recentrant la doctrine sur une "premier degré de réflexion" préalable, tisser la trame d'une structure fondamentale de la théologie (avec la philosophie dont elle est inséparable). Il le fait en un système si rigide que bien des secteurs de l'organisme traditionnel de la foi chrétienne doivent ou bien disparaître, ou bien être totalement réaménagés. [...] On se demande si l'axiome de Rahner, d'après lequel l'anthropologie est une christologie à un niveau moindre, n'édulcore pas la réalité ? En fait, n'y a-t-il pas déjà identité formelle entre les deux ? » Sur cette divergence entre les deux théologiens, cf. Vincent Holzer, « Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar interprètes de l'Écriture : le différend entre christologie "transcendantale" et christologie de la "Figure" », dans Henri-Jérôme Gagey et Vincent Holzer (éd.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005, p. 117-139.

longuement exposée comme « théologie du dialogue et de la frontière » et destinée à devenir dimension permanente de toute la théologie, peut se voir finalement ramenée au statut d'une simple introduction à la théologie. Réhabilitée sans son nom et sous une forme toute nouvelle, l'apologétique conserve de l'ancienne un statut imprécis, au sein d'une propédeutique elle-même complexe : à la fois théologie de la Parole de Dieu, réinterprétation globale de cette Parole en contexte herméneutique et introduction à toute la théologie.

***Sapientia christiana* (1979)**

La constitution apostolique *Sapientia christiana* promulguée en 1979 visait la réorganisation des universités et facultés ecclésiastiques, et au premier chef l'enseignement universitaire de la théologie⁵⁹. Sans aucun développement particulier sur la nature de la théologie fondamentale, et alors que le mot « apologétique » est encore une fois absent du document, on retrouve la même double perspective que dans le texte précédent.

La théologie fondamentale explicitement nommée apparaît en une place fort significative des Ordonnances subséquentes, dans l'énumération des disciplines théologiques, au deuxième rang, juste après l'Écriture Sainte et avant même la théologie dogmatique et la théologie morale⁶⁰. Sans autre précision explicite, on devine qu'il s'agit d'en faire, conformément à ce que suggéraient les textes précédents, comme une introduction à la théologie. À défaut de la moindre explicitation, on présume, selon la même logique, que l'objet en est à la fois la révélation, sa transmission, comme aussi son accueil dans la foi et les relations de la foi et de la raison. Le texte prend seulement soin de préciser que son travail se fera « en référence aux questions touchant l'œcuménisme, les religions non chrétiennes et l'athéisme⁶¹ », ce qui consonne avec le souci d'une théologie en dialogue et aux frontières, soucieuse de rencontre et en vue de favoriser l'accès à la foi.

Dans le corps de la constitution, sans qu'il soit question de théologie fondamentale, et encore moins d'apologétique, les orientations générales données à l'enseignement de la théologie manifestent la même dualité de perspectives que celle entrevue dans le texte précédent. La théologie apparaît d'abord, classiquement, comme intelligence de la foi par la foi, puis, selon une juxtaposition dont la mise en œuvre est laissée ouverte, comme effort pour répondre aux attentes et problèmes des hommes :

La Faculté de théologie a pour but d'approfondir et d'exposer systématiquement, selon la méthode scientifique qui lui est propre, la doctrine catholique, puisée avec le plus grand soin aux sources de la Révélation divine, et aussi (*atque*) de s'appliquer à rechercher, à la lumière de cette Révélation, des solutions aux problèmes que se posent les hommes⁶².

De fait, l'article qui suit immédiatement résume brièvement l'essence du travail théologique, dont les différentes disciplines s'appliquent, à partir de l'étude de l'Écriture qui en est l'âme et sur le fondement permanent de la tradition, à mettre à jour les « raisons intrinsèques » de la foi, en vue de manifester l'unité de la doctrine chrétienne et sa convergence dans la « connaissance intime du mystère du Christ⁶³ », et ainsi favoriser son annonce dans l'Église et à toutes les nations.

Mais les deux articles subséquents énoncent, comme en contrepoint, une autre perspective, directement associée au dialogue ou à la rencontre tant des disciplines, sagesses ou cultures profanes que des autres confessions chrétiennes et des autres religions, toujours en vue de dégager « les valeurs positives qui s'y trouvent⁶⁴ » et de permettre ainsi une présentation « adaptée » de la doctrine chrétienne.

L'axe dual que nous avons découvert peu à peu dans la manière de présenter la théologie fondamentale semble ainsi refluer jusqu'à la manière d'exposer le propos de l'ensemble de

⁵⁹ Jean-Paul II, Constitution apostolique *Sapientia christiana* (15 avril 1979), dans *AAS*, 71, 1979, p. 469-499 ; *DC*, n° 1766, 17 juin 1979, p. 551-561. Nous citerons dans les deux éditions.

⁶⁰ Congrégation pour l'éducation catholique, Ordonnances d'application pour la constitution apostolique *Sapientia christiana* (29 avril 1979), *AAS*, 71, 1979, p. 500-521 ; *DC*, n° 1766, 17 juin 1979, p. 561-568.

⁶¹ *Ibid.*, art. 51, p. 513/566.

⁶² Jean-Paul II, Constitution apostolique *Sapientia christiana*, op. cit., art. 66, p. 491/558.

⁶³ *Ibid.*, art. 67, p. 492/558.

⁶⁴ *Ibid.*, art. 68.

la théologie : d'une part l'intelligence de la foi, pour la foi, et sous la lumière de la foi ; d'autre part un travail de rencontre et dialogue entre la vérité révélée, les cultures profanes et les autres traditions religieuses.

L'exhortation *Pastores dabo vobis* (1992) et le discours à la Grégorienne (1995)

Un examen même rapide du magistère personnel de Jean-Paul au sujet de la théologie fondamentale manifeste une oscillation par complémentarité entre ces deux pôles, mais sans détermination formelle de leurs liens exacts.

Ainsi, dans l'exhortation post synodale sur la formation des prêtres, *Pastores dabo vobis* (1993), Jean-Paul II n'évoque la théologie fondamentale qu'en lien direct premier pôle, en lui assignant pour objet « la révélation et sa transmission » et comme problématique propre « les relations permanentes qui existent entre foi et raison⁶⁵ », ce qui relève en effet d'une manière classique d'introduire à la théologie, en continuité de ce que nous avons lu dans le document de 1976 sur la formation théologique des futurs prêtres. Il en distingue, comme un autre point d'attention relevant d'autres disciplines, telles que la doctrine sociale, l'œcuménisme ou l'étude des autres religions, la prise en compte des exigences et des problèmes qui se posent aux hommes d'aujourd'hui, sans référence, ici, à la théologie fondamentale. De même, un peu plus loin dans la suite du texte, au n° 55, Jean-Paul II s'arrête assez longuement sur le défi de l'inculturation, avec ses enjeux, ses dangers et son urgence, mais il semble confier cette tâche à la théologie pastorale, certes sur la base d'une « théologie authentique, inspirée des principes catholiques concernant l'inculturation⁶⁶ », mais sans référence explicite à la théologie fondamentale. Ce n'est pas à celle-ci que le pape confie ici la fonction de dialogue et de rencontre, mais à d'autres branches de la théologie. Il est néanmoins clair, dans l'esprit du pape, que la théologie pastorale ne réussira fidèlement et adéquatement cette tâche de dialogue et d'inculturation que si d'abord les bases authentiquement dogmatiques de la révélation ont été soigneusement établies par la théologie fondamentale.

Par contre, dans un discours de 1995 adressé aux professeurs de théologie fondamentale réunis en colloque à la Grégorienne, Jean-Paul II envisage cette discipline selon un horizon nettement plus large, non sans cacher un propos qui n'est pas que d'encouragement, mais aussi de rappel des exigences propres à la théologie catholique. Selon le schéma classique, il part du fait que l'objet de la théologie fondamentale est la Révélation, pour développer en fait une thématique fort wojtylienne : seule « la Révélation ouvre le chemin de la compréhension en profondeur du mystère même de l'homme⁶⁷ ». Puis, toujours dans ce qui relève de l'objet de la fondamentale, il évoque face à la Révélation, l'acte de foi, en ses aspects « référentiels et normatifs⁶⁸ ».

C'est là qu'il aborde, sans le dire, le versant apologétique de la théologie fondamentale, celui de la « crédibilité » de la Révélation : une crédibilité qu'il présente certes comme « rationnelle », mais dont la démonstration, loin de se réduire à celle de l'ancienne apologétique fondée sur les miracles, consiste à partir du centre du message évangélique, « l'amour de Dieu crucifié et ressuscité, véritable et unique source tout amour authentique », pour en dégager et comprendre « les questions fondamentales sur le sens de la vie » que se pose la raison humaine et permettre ainsi à l'Évangile de rejoindre par lui-même la quête de vérité qui habite les hommes. On perçoit que la rationalité mise en œuvre pour dégager les interrogations de l'homme et les mettre en relation avec la Révélation, ne relève pas de la seule raison raisonnante, mais engage la raison en l'intégralité de son dynamisme spirituel : une inspiration apologétique qui veut faire plein droit aux requêtes du sujet. L'usage que Jean-Paul II fait ici de la notion de *praebula fidei* est à cet égard fort éclairant : alors que l'ancienne apologétique, et déjà avant elle la théologie médiévale, désignait ainsi la démonstration

⁶⁵ Jean-Paul II, Exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres *Pastores dabo vobis* (25 mars 1992), n° 54, dans AAS, 84, 1992, 657-804 (754) ; DC, n° 2050, 17 mai 1992, p. 451-503 (484).

⁶⁶ *Ibid.*, n° 55.

⁶⁷ JEAN-PAUL II, Lettre aux participants au congrès international de théologie fondamentale tenu à l'Université Grégorienne (30 septembre 1995), DC, n° 2126, 19 novembre 1995, n° 3, p. 971-973 (972).

⁶⁸ *Ibid.*, n° 4.

métaphysique de l'existence de Dieu, le pape entend par là, pour en faire un objet propre de la théologie fondamentale, « la recherche des conditions dans lesquelles l'homme pose de lui-même les premières questions fondamentales sur le sens de sa vie, sur la finalité qu'elle veut indiquer et sur ce qui l'attend après la mort⁶⁹ ». De métaphysique, le questionnement apologétique se fait nettement plus anthropologique et existentiel.

Jean-Paul II passe ensuite à la thématique du « contact » et du « dialogue⁷⁰ » avec les différentes cultures, sciences, disciplines. Il en laisse bien, cette fois, la compétence à la théologie fondamentale. Mais son propos, quoique bienveillant et ne disant rien d'explicite sur le dialogue inter-religieux, semble surtout vouloir rappeler les exigences d'unité et de conformité à l'enseignement de l'Église. Le tour d'horizon se termine par un développement sur l'épistémologie de la théologie, plus précisément sur la compétence de la théologie fondamentale pour « identifier les conditions qui permettent à la théologie d'être une "science" ». Le message du pape, à ce sujet, sans contester l'urgence de « trouver des formes d'expression adéquates, formulées dans un langage actuel », vise surtout à rappeler « la primauté de la Révélation et l'horizon de l'ecclésialité⁷¹ ».

L'encyclique *Fides et ratio* (1998)

Si l'on se tourne enfin vers l'encyclique *Fides et ratio* (1998)⁷², on constate que, de nouveau, comme dans *Pastores dabo vobis* et contrairement au discours de 1995, Jean-Paul II revient à une conception plus circonscrite et limitative de la théologie fondamentale. Dans le sixième chapitre consacré à l'interaction entre la théologie et la philosophie, il procède à un vaste tour d'horizon, d'abord du point de vue de la théologie (n° 65-74), puis du point de vue de la philosophie et de ses différentes manières de se situer face à la révélation chrétienne (n° 75-77).

Selon le schéma devenu classique, le pape débute la présentation de la théologie par l'*auditus fidei*, visant l'appropriation du contenu de la Révélation dans son déploiement historique concret (étude de l'Écriture et de la Tradition), avant d'en venir à l'*intellectus fidei* dont le propos consiste en l'explicitation de l'intelligibilité propre et de la cohérence logique de la vérité révélée. Dans ce cadre, immédiatement après la théologie dogmatique (n° 66), il aborde la théologie fondamentale (n° 67), en lui reconnaissant comme objet « la Révélation et sa crédibilité, conjointement à l'acte de foi correspondant ». Dans une encyclique portant sur les relations entre foi et raison, on ne s'étonne pas qu'il concentre son développement sur deux aspects particuliers : d'abord la mise à jour, grâce à la foi, des vérités que la raison peut saisir naturellement, par elle-même, mais que la Révélation aide à découvrir et auxquelles elle confère une plénitude de sens ; ensuite le rôle de la raison dans la foi, tant, en amont, pour y parvenir que, en aval, pour en déployer l'intelligence. Nous sommes bien ici dans la théologie fondamentale en tant que partie intégrante de l'*intellectus fidei*, sans connotation directement apologétique. Le texte passe alors à la théologie morale (n° 68), sans mention de ce que le cardinal Garrone avait appelé la théologie du dialogue ou de l'ouverture.

Puis, sans rattachement explicite à la théologie fondamentale, le pape engage une réflexion longue et fouillée sur la rencontre de la foi chrétienne et des cultures humaines (n° 70-72) : à la fois la manière dont les cultures, naturellement ouvertes au vrai et à l'universel, se laissent transformer par l'accueil de la Révélation, mais aussi le fait que la foi, loin d'uniformiser les cultures, se laisse elle-même enrichir, dans ses expressions, par leur variété. Le principe de « circularité » s'applique ici à plein, comme entre la philosophie et la théologie (n° 73). L'appel à une telle réflexion sur la relation entre la foi, la raison et, plus largement, les cultures, rentre de fait, dans le champ d'investigation de la théologie fondamentale et devrait être mentionné comme tel. Or le pape semble plutôt dissocier la théologie fondamentale entendue *stricto sensu* comme étude dogmatique sur la Révélation et la crédibilité de la foi, d'une dimension transversale de relecture de l'ensemble du champ théologique sous le prisme de l'inculturation, qui relève aussi, sous un autre point de vue, de la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 972-973.

⁷⁰ *Ibid.*, n° 5, p. 973.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Jean-Paul II, Encyclique *Fides et ratio* (14 septembre 1998), dans AAS, 91, 1999, p. 5-88 ; DC, n° 2191, 1^{er} novembre 1998, p. 901-942.

théologie fondamentale, sans que cela soit dit explicitement.

Ce qui apparaît finalement de l'intention profonde de *Fides et ratio* c'est, selon une perspective principalement théologique, d'amener le plus possible la raison sous l'orbite et la mouvance de la foi, plutôt que, selon une perspective qui serait plus apologétique, de rendre compte de la foi sur le terrain de la raison. Jean-Paul II ne s'en cache pas : à ses yeux, la priorité revient à la théologie qui doit partir de la Parole de Dieu en tant qu'entendue (*auditus fidei*) pour y revenir en tant que Parole toujours mieux comprise (*intellectus fidei*). C'est à l'intérieur de ce processus dynamique qu'intervient la raison comme instrument qui doit se laisser enrichir par la révélation en même temps qu'il aide à la mieux saisir.

On peut dire que la perspective apologétique, en tant que démarche de la raison au service du rayonnement de la foi mais en dehors de la lumière de la foi reste marginale, voire absente de l'encyclique⁷³. Le cœur de l'enseignement de Jean-Paul II réside dans la circularité incessante entre foi et raison, la foi étant toujours première et dernière. Le rôle de la théologie fondamentale, dans ce processus, reste intérieur à la théologie, même s'il suppose une forte implication philosophique, tant épistémologique que métaphysique. Concernant l'*auditus fidei*, par exemple, il s'agit de toutes les questions herméneutiques relatives à l'adéquation entre le signifiant (le langage de la révélation), le signifié (l'œuvre du salut en acte dans l'histoire) et la vérité ultime de la foi (le mystère de Dieu), à la validité permanente des énoncés dogmatiques par-delà les conditionnements historiques ou culturels (n° 94-96) ; concernant l'*intellectus fidei*, l'attention se porte prioritairement sur la promotion d'une métaphysique de l'être comprise, dans la tradition chrétienne, comme « philosophie dynamique qui voit la réalité dans ses structures ontologiques, causales et relationnelles » et trouve son fondement dans « l'acte même de l'être » (n° 97). C'est dans le cadre de la théologie et sous le regard de la foi, que la raison intervient ainsi, avec sa lumière propre mise au service de la foi, moins pour y conduire rationnellement ceux qui ne la partagent pas que pour en développer l'intelligibilité et le rayonnement.

L'encyclique comporte certes un chapitre, le troisième, dont le titre à lui seul pourrait laisser penser que son propos relève de l'apologétique : « *Intelligo ut credam* », « je comprends [par la raison] en vue de croire [par la foi] ». Pourtant, - outre que ce chapitre suit, au lieu de précéder un chapitre au titre inverse : « *Credo ut intellegam* », « je crois afin de comprendre », attestant par-là la primauté y compris génétique de la foi sur la raison, - le contenu de ce chapitre nous éloigne autant de l'apologétique classique avec ses démonstrations du fait objectif de la Révélation, que des problématiques d'herméneutique transcendantale. Des deux parties de ce chapitre, la première est toute entière centrée sur ce principe traditionnel de l'anthropologie chrétienne selon lequel le désir de Dieu a été semé en l'homme par le Créateur, en même temps que la capacité de s'élever naturellement, par la raison, à une certaine connaissance de Dieu. Quant à la seconde partie, elle développe une réflexion assez neuve et originale sur la croyance et sur le principe de tradition comme manière naturelle et communautaire pour l'homme d'avancer dans sa quête de vérité et d'absolu, comme à la rencontre de la Parole de Dieu à laquelle il est invité à donner foi. Si apologétique il doit y avoir, elle ne se situe pas au seuil de la foi, comme son parvis ou son préambule, mais toute entière dans la foi, comme mise à jour d'une crédibilité d'autant plus rationnelle qu'irriguée d'une lumière déjà théologique et surnaturelle.

La *Ratio fundamentalis* de 2016

Nous ne parlerons que peu de la dernière version de la *Ratio fundamentalis*, éditée en 2016⁷⁴. Préparée non plus par le Congrégation pour l'éducation catholique mais par la Congrégation du Clergé, elle s'en tient presque *ad litteram*, pour ce qui concerne l'étude de la théologie, au texte initial de 1970. L'ordre des matières est exactement le même : Écriture sainte, liturgie, théologie dogmatique, théologie morale, théologie pastorale, doctrine sociale, histoire de l'Église, droit canonique. La théologie fondamentale, qui était évoquée sans être nommée telle à l'intérieur de la

⁷³ Le mot « apologétique » lui-même est totalement absent de l'encyclique.

⁷⁴ Congrégation pour le Clergé, *Le don de la vocation presbytérale. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 décembre 2016), Paris, Éditions du Cerf/Bayard/Mame, 2017. En abrégé : *Ratio fundamentalis* 2016.

théologie dogmatique en 1970, conserve le même traitement secondaire, au même endroit, en termes quasiment identiques, en tout cas sans aucune valorisation ou développement nouveau. Seul changement notable : là où le vocable « apologétique » n'était employé que pour en signaler le caractère désuet⁷⁵, il disparaît pour laisser place, plus officiellement, au vocable « théologie fondamentale⁷⁶ ». Mais la description n'en bouge pas. Il s'agit à la fois d'une doctrine sur « les sources de la théologie » (entendons pas là l'Écriture, la tradition, le magistère) et d'une « introduction à la foi avec ses fondements rationnels et existentiels ». Soit les deux objets matériels de la théologie fondamentale en son versant de partie intégrante de la théologie.

On s'étonne de l'absence notoire de deux termes pourtant essentiels à la nature profonde de la théologie fondamentale : la révélation et la crédibilité. Le premier pour désigner la matière spécifique dont la théologie fondamentale cherche l'intelligibilité, le second résumant l'objet formel de sa fonction apologétique, y compris dans une perspective « de dialogue et de frontière », selon les termes employés par le cardinal Garrone dans le document de 1976 *La formation théologique des futurs prêtres*. Fait étrange, ce document n'est cité à aucun endroit de la nouvelle *Ratio fundamentalis*, comme s'il n'avait pas existé, - ce qui n'étonnera que qui ignore le cloisonnement étanche, sinon les susceptibilités jalouses séparant entre eux les dicastères romains.

Au résultat, la nouvelle *Ratio fundamentalis* laisse la théologie fondamentale dans un état étrié et disloqué. Le plus frappant, surtout par rapport au document de 1976, est l'absence totale d'ouverture sur le versant d'une apologétique renouvelée par l'exigence dialogale et herméneutique, en vue d'une réflexion sur la signification du message chrétien en regard des doutes, attentes et interrogations de la culture contemporaine. Si cette *Ratio* pesait d'un poids plus lourd parmi les textes du magistère, on irait jusqu'à parler d'un enterrement de l'apologétique. Mais il y a fort à parier que la mise au placard n'est pas définitive et que la fonction apologétique de la théologie fondamentale retrouvera, en d'autres temps et d'autres organes du magistère, une place plus digne de sa pertinence au regard de l'Évangile.

Conclusion

Une enquête rapide chez trois théologiens notoires des années 1960 nous a montré comment, dès cette époque, contemporaine du Concile, la disqualification de l'ancienne apologétique, ou apologétique des manuels, allait de soi, non comme critique d'un organe déficient, mais comme constat d'une disparition sans retour ni regret. Le magistère, dès le Concile et depuis lors, n'a rien dit ni rien fait pour voler à son secours. Il a plutôt enregistré ce décès, ne fût-ce qu'en disqualifiant puis ignorant totalement le vocable « apologétique ». A cet égard, il semble vain, sinon maladif, de continuer à s'acharner contre elle.

Selon un hiatus qui n'a pas fini d'interroger les historiens de la théologie, tant la Révélation que l'Église et même l'acte de foi (sauf à l'école de S. Thomas qui en traite dans le cadre de la morale théologique) n'entraient pas dans les parties intégrantes de la théologie scolastique. Négligées au moyen âge, elles ont été, à l'époque moderne puis contemporaine, saisies et comme accaparées par l'apologétique ou théologie fondamentale, laquelle en avait construit les traités à sa manière propre, sous l'angle principal de leur crédibilité. Il fallut attendre le renouveau théologique du premier vingtième siècle, grâce en particulier au retour aux sources bibliques et patristiques, pour que la théologie spéculative, comme intelligence de la foi, s'empare à son tour de ces matières, les fasse sienne et en traite sous une lumière non plus apologétique mais vraiment théologique. Ce processus trouva son couronnement avec les constitutions conciliaires *Lumen gentium* et *Dei Verbum*, les premières grandes synthèses magistérielles et théologiques sur l'Église et la Révélation.

On comprend ainsi le démembrement duel et malcommode dont la théologie fondamentale est affectée depuis les années 1960⁷⁷. Pour une part, tout en l'intégrant à l'intérieur de la

⁷⁵ *Ratio fundamentalis* 1970, n° 79, § 5, p. 371/479.

⁷⁶ *Ratio fundamentalis* 2016, n° 168, p. 153.

⁷⁷ Malgré son propos synthétique et sa revendication authentiquement théologique, Rino Fisichella, *La révélation*, op. cit., p. 41, dissimule mal cette dualité récurrente entre intelligence de la foi et apologétique : « Qu'entendons-nous par théologie fondamentale ? Il nous semble qu'une première réponse peut-être la

théologie dogmatique (les textes du magistère, Bouillard pour ce qui concerne son « concept dogmatique ») ou à tout le moins en en faisant une partie intégrante de la théologie (Congar), on la sépare de fait de l'apologétique (même si Congar temporise sur ce point, quitte à diviser celle-ci à son tour), dans la mesure où il s'agit d'abord et avant tout d'une œuvre d'intelligence de la foi sous les lumières de la foi. D'autre part, la théologie fondamentale assume l'héritage au moins fonctionnel de l'ancienne apologétique, comme tâche de justification rationnelle et humaine de la Révélation, en considérant la crédibilité de celle-ci non plus sous l'aspect formel et extérieur de l'autorité divine, mais en s'efforçant de rendre compte de la signification de son contenu aux regards des questions, attentes et remises en cause venues de la culture séculière.

En ce second versant, en son « concept apologétique », selon l'expression de Bouillard, la théologie fondamentale se retint difficilement, sous la plume de ses promoteurs, de revendiquer pour elle une compétence critique et rénovatrice sur l'ensemble du champ théologique. Au risque qu'elle aille jusqu'à prétendre devenir la théologie contemporaine toute entière, au détriment de l'antique propos de l'*intellectus fidei*. L'apologétique, certes toute métamorphosée et en cachant soigneusement son nom, prendrait ainsi sa revanche posthume. Mais ce que nous avons perçu à la lecture des textes du magistère montre que cette résurrection invasive n'a pas encore gagné la partie, puisque la théologie fondamentale s'y voit sans cesse ramenée à la primauté de sa tâche d'intelligence de la Révélation à la lumière de la foi, - et même si la timidité routinière de tel ou tel document ne saurait tenir lieu de programme. Laissons les théologiens, par leur recherche continuée, sans mépris pour la tradition ni aveuglement sur les urgences d'époque, travailler de concert non pas à opposer mais à toujours mieux articuler, dans le cadre organique et vivant de la *sacra doctrina*, l'intelligence de la foi et la justification de sa crédibilité⁷⁸. L'apologétique, à travers ses métamorphoses, n'a pas dit son dernier mot.

fr. Henry Donneaud o.p.

suiivante : la théologie fondamentale est la discipline théologique qui étudie l'événement de la Révélation et sa crédibilité. Derrière cette expression apparemment simple, se cache une richesse de contenu qu'il est difficile d'imaginer. On peut le concentrer autour de la Révélation et de l'*autojustification de l'Église*. » Deux objets formels *quod* différents ne suffisent pas encore à constituer une discipline unifiée.

⁷⁸ Selon qu'Henri de Lubac, « Apologétique et théologie », *Nouvelle revue théologique*, 57, 1930, p. 361-378 (377-378) l'avait déjà préconisé de façon programmatique, au seuil de sa carrière, avec lucidité sur des principes qui restent aussi actuels dans leur formulation qu'à actualiser dans leur déploiement : « La compénétration de l'apologétique et de la théologie qui en pratique apparaît souvent nécessaire, en droit se justifie tout à fait. Ce sont des préjugés stériles, c'est une fausse idée de leur nature, qui les oppose l'une à l'autre. Elle se complètent, elles se vivifient mutuellement. Le terrain de leur rencontre, le lieu de leur collaboration la plus féconde, c'est la théologie fondamentale. »

