

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LIV n° 630

MENSUEL

Mars 2020

LE « MODERNISME » DE C. FABRO SUIVIE D'UNE ÉTUDE DE P. PASQUALUCCI SUR L'HERMÉNEUTIQUE DE SCHLEIERMACHER

Nota prævia

Non seulement le terme, mais aussi la notion même de « modernisme » semblent avoir disparu de l'information catholique officielle. L'Enciclopedia Cattolica de l'ère Pacelli n'a plus été rééditée. D'après ce que je sais, elle a été remplacée par un Nuovo Dizionario di Teologia (Nouveau Dictionnaire de Théologie) de seulement 93 entrées, axé surtout sur l'« herméneutique » et la « méthodologie », un point de vue qui justement acceptait la perspective des modernistes, visant à adapter méthodologiquement l'exégèse et la théologie catholiques aux raisonnements rationalistes des protestants, avec toutes les conséquences que l'on sait. Dans la réédition partielle sur Internet de l'Enciclopedia Cattolica par it.Cathopedia.org, je n'ai pas trouvé l'entrée Modernisme dans l'index général, pourtant bien fourni. Peut-être n'ai-je pas su bien chercher. Toujours sur Internet, des Dictionnaires de théologie officiels consacrent quelques lignes à l'entrée Modernisme, en général pour déplorer les censures et les sanctions de Saint Pie X, lequel, selon leurs dires, aurait eu le tort de tout mettre dans le même sac, en s'en prenant non seulement aux excès interprétatifs et doctrinaux, mais aussi à tout ce qu'il y avait de bon dans l'orientation moderniste. L'idée fautive selon laquelle il pourrait y avoir des sujets valables et positifs dans ce mouvement hérétique est aujourd'hui plutôt répandue, après le Concile pastoral Vatican II, qui a justement marqué, sous divers aspects, la revanche du modernisme dans sa version la plus récente, celle de la nouvelle théologie des Rahner, Lubac, Congar et autres, partagée par une frange à l'époque minoritaire mais très

aguerrie de la haute hiérarchie catholique.

Face à la persistance toujours plus générale et déconcertante de la grave crise de foi et de morale qui ravage l'Église, je considère toutefois que la relecture de l'excellente entrée sur le Modernisme il y a de nombreuses années par un auteur du calibre de Cornelio Fabro peut aider à clarifier au moins les origines intellectuelles et spéculatives de la crise actuelle. Ce n'est pas par hasard si le cardinal Walter Brandmüller, dans sa condamnation sans appel, le 26 juin 2019, d'un document plein d'hérésies et d'apostasie comme le texte Instrumentum laboris pour l'Amazonie, a affirmé que « nous sommes en train d'assister à une nouvelle forme du Modernisme classique du début du XX^e siècle ». J'espère que ma brève étude sur l'herméneutique de Schleiermacher sera elle aussi de quelque utilité, ce dernier étant notoirement considéré comme l'un des fondateurs de cette orientation « herméneutique » qui a trouvé une large audience chez les modernistes et encore davantage chez leurs héritiers « nouveaux théologiens ».

Professeur Paolo Pasqualucci

**Les numéros du Courrier de Rome
sont accessibles et consultables en
fichiers pdf sur le site du Courrier de
Rome**

www.courrierderome.org

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

LE MODERNISME

C'est l'orientation hétérodoxe qui s'est dessinée parmi les savants catholiques à la fin du siècle dernier [XIX^e siècle] et dans les premières années de ce siècle [XX^e siècle], qui se proposait de renouveler et interpréter la doctrine chrétienne en harmonie avec la pensée moderne. Le terme modernisme apparaît officiellement pour la première fois dans l'encycl. *Pascendi dominici gregis* du Pape Pie X comme dénomination commune d'un ensemble d'erreurs dans tous les domaines de la doctrine catholique (Écriture Sainte, dogmes, culte, philosophie) pour le réduire à son noyau originel.

Sommaire : 1. Genèse historique. 2. L'encyclique 'Pascendi'. 3. Nature doctrinale. 4. Erreurs principales. 5. Critique.

1. Genèse historique

L'origine éloignée du modernisme est à voir dans l'agitation et la soif de nouveauté qui, dès les pontificats de Grégoire XVI et de Pie IX, se sont répandues dans certains milieux catholiques, spécialement en France, qui ne supportaient pas la théologie scolastique : les condamnations de l'indifférentisme de Lamennais (1834), du traditionalisme de Bautain (1840) et de Bonetty (1855), du rationalisme de G. Hermes (1835), de Günther (1857), de l'ontologisme (1861) et de Frohschammer (1862), l'ensemble d'erreurs rassemblées dans le *Syllabus* de Pie IX (1864) sont les étapes de l'erreur et les signes avant-coureurs de la tempête qui se préparait pour l'Église. La célébration du Concile du Vatican (1870) fut pendant un certain temps la digue providentielle : la constitution dogmatique *De fide catholica* définissait les rapports entre raison et foi et établissait l'essence surnaturelle de la foi, et donc la notion catholique authentique de la Révélation et de l'inspiration biblique ; la constitution (la seule achevée) *De ecclesia Christi* affirmait l'autorité divine de l'Église et son magistère infaillible en la personne du successeur du Prince des Apôtres, le Pontife Romain. Les premiers symptômes de la nouvelle hérésie dans le camp catholique se manifestent en France, après Renan, avec l'œuvre d'A. Loisy, et la tendance de nombreux savants catholiques, qui voulaient s'adapter aux résultats des récentes enquêtes de l'histoire comparée des religions et des dogmes, de la philologie des textes, de l'archéologie biblique, pour fournir une apologétique du christianisme conforme aux besoins des temps nouveaux. L'Église avait déjà reconnu la nécessité d'un renouveau urgent et opportun des études sacrées et en particulier bibliques, par l'encyclique *Providentissimus Deus* (1893) de Léon XIII qui en traçait la direction, le programme et les principes : l'encyclique laissait au spécialiste privé un large domaine de recherche pour tous ces points « qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant » (cf. Denz. – U, 1942), alors que les points déjà définis par l'Église pouvaient être encore approfondis, adaptés aux besoins des temps et défendus des attaques des adversaires. Dans ce but, ce même Pontife institua la Commission Biblique Pontificale (1902), mais Loisy conti-

nua son chemin et le modernisme put se répandre et s'organiser en Angleterre avec Tyrrell, en Italie avec Buonaiuti, Murri, Minocchi et dans certains milieux catholiques allemands, avec une ampleur et une pénétration toujours plus inquiétantes.

L'intervention de Saint Pie X

C'est à Pie X que revint le difficile devoir de démasquer l'hérésie, et – fait presque unique dans l'histoire de l'Église – le modernisme s'écroula sur lui-même presque immédiatement. La première intervention de Pie X fut le décret du Saint-Office *Lamentabili* du 3 juillet 1907, qui résume en 65 articles les nouvelles erreurs. Le décret devint condamnation solennelle avec l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre de cette même année 1907 ; l'encyclique, à la grande surprise des fauteurs du modernisme eux-mêmes, a condensé la synthèse logique de leurs principes par « une magistrale exposition et une critique magnifique » (G. Gentile). Enfin, pour éviter tout compromis et toute ambiguïté dans la sphère de l'enseignement et de la discipline ecclésiastique, Pie X, avec le motu proprio *Sacrorum Antistitum* du 1^{er} septembre 1910, se référant expressément aux documents précédents, publiait la formule du « serment antimoderniste » qui présente à une époque les fondements de la doctrine catholique et les principales erreurs du modernisme, qui voulaient la saper. On peut dire que c'est ainsi que finit l'histoire du modernisme, dont le douloureux mais désormais nécessaire épilogue furent les condamnations pontificales des chefs qui s'étaient montrés rebelles ou récalcitrants. C'est en vain que certains fauteurs du modernisme [*Programma dei modernisti (Programme des modernistes)*], 2^e éd. Turin, 1911, p. 97 ss.) se sont référés aux doctrines de Newman, sur le sens « illatif » de la foi et sur l'évolution des dogmes qu'il défend, car il a toujours maintenu la nécessité comme guide du magistère ecclésiastique (cf. J. Guittou, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris 1933, p. 166 ss.). En particulier, l'idée centrale du modernisme d'un antagonisme irrémédiable entre la tradition de l'Église et la pensée contemporaine, qu'il faudrait résoudre à la discrétion complète de cette dernière, est en opposition flagrante avec la formule du développement du dogme de Newman, selon qui « les vieux principes reviennent sous des formes nouvelles et l'idée change avec eux pour pouvoir rester la même », principe qui devait empêcher plutôt que favoriser le modernisme (*Essay on the development of christian doctrine*, Londres, 1878, p. 40). Du reste l'orthodoxie de Newman a été défendue par Pie X dans sa lettre à l'évêque de Limerick du 10 mars 1908 : « Profecto in tanta lucubrationum eius copia, quidpiam reperiri potest, quod ab usitata theologorum ratione videatur, nihil potest quod de ipsius fide suspicionem afferat » (*Acta S. Sedis*, 41 [1908] p. 201).

Semi-modernistes partout

De façon analogue, ne doivent pas être expressément inclus dans le modernisme condamné par l'encyclique (et ils furent la majorité) les spécialistes qui, bien que sympathisant avec les nouvelles idées, ont accepté la

décision pontificale, protestant leur volonté de demeurer fidèles à l'autorité de l'Église. Parmi ceux-ci il faut entre autres inclure le baron von Hügel (1852-1925), qui subit profondément l'influence de Newman (cf. M. Schülter-Hermkes, *Friedrich von Hügel, Religion als Ganzheit*, Düsseldorf 1948, p. 441 ss) : profitant de la faveur dont il jouissait auprès des modernistes, il tenta, autant qu'il était en son pouvoir, de ramener Loisy et Tyrrell à l'obéissance à l'Église (op.cit., p. 467 ss, où l'auteur conclut : « Hügel's Religionphilosophie ist also unzweideutig antimodernistisch » ; toutefois, p. 480 n. 180 est citée la lettre du 4 mai 1907 du card. Steinhuber, préfet de l'Index, au card. Ferrari, dans laquelle étaient déplorés les écrits de V. Hügel ainsi que ceux de Tyrrell, Fogazzaro et Murri. Mais c'est encore avant toute condamnation formelle ; l'orthodoxie de V. Hügel est aussi défendue par M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Fr. von Hügel*, Paris 1935, pp. 15-40).

2. L'encyclique Pascendi

Du point de vue de son contenu, de son argumentation, mais aussi de son style très reconnaissable, cette encyclique est l'un des documents les plus décisifs du magistère suprême, et de tous les actes de Pie X, elle reste le monument le plus insigne de son pontificat, document de ses plus grandes inquiétudes et comme achèvement définitif de cette digue contre la marée des erreurs modernes, marée qui depuis un siècle occupait l'œuvre du pontificat romain pour le salut de la foi. Sa caractéristique tient en sa structure fortement théorique, qui lui confère une singulière transparence, à travers laquelle les multiples aberrations du modernisme se dissolvent, révélant leur tortuosité et leur dissonance manifeste avec le dépôt de la foi. Les erreurs du modernisme avaient été soigneusement rassemblées et dénoncées par le décret *Lamentabili* avec des formules résolues et claires (Denz-U, 2001-2065) ; l'encyclique les reprend et les présente dans leur genèse, les relie les unes aux autres en les arrachant à ce halo d'indétermination dans lequel elles étaient volontairement laissées par leurs partisans : en ce sens on peut dire que, même à peu de distance du décret, l'encyclique donne une présentation originale et nouvelle de ces erreurs, avec une maîtrise de la terminologie et de la technique adverse qui est peut-être unique dans un document de ce genre, et qui pour cette raison devait ramener sur le droit chemin ceux qui militaient de bonne foi dans les rangs de l'erreur. Cette première partie, la plus longue et la plus élaborée, est suivie par les instructions disciplinaires que les évêques doivent mettre en œuvre dans le choix des professeurs de séminaires et pour l'augmentation des études philosophiques, théologiques et des matières profanes auxiliaires. La partie doctrinale est divisée en trois points dans lesquels sont analysées les principales étapes ou phases de l'erreur, ou mieux, comme l'exprime profondément l'encyclique, les différentes personnalités qui se fondent et se croisent chez les fauteurs du modernisme : le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologète, le réformateur.

CARDINAL LOUIS BILLOT, S.J.

TRADITION ET MODERNISME



COURRIER DE ROME

Le décret *Lamentabili* (3 juillet) et l'encyclique *Pascendi* (8 septembre) parus en 1907, il y a cent ans, ne contiennent pas seulement la condamnation du modernisme. Dans ces deux textes, le pape saint Pie X (1903-1914) a voulu analyser en profondeur et en détails, avec une précision inhabituelle, les principes sur lesquels repose cette hérésie d'un genre nouveau. Le cardinal Billot (1846-1931), longtemps professeur à l'université pontificale de la Grégorienne, a joué un rôle décisif pour secondar le pape dans cette analyse. Le présent opuscule, traduit pour la première fois en français, donne la substance de son cours, publié en 1904, trois ans avant la parution des documents pontificaux. Le concile Vatican II (1962-1965) a insisté sur cette idée que la tradition est vivante, et cette idée est un des postulats qui inspirent aujourd'hui toute la prédication des hommes d'Église. C'est aussi un des principes fondamentaux de l'erreur moderniste, et le cardinal Billot insistait, il y a déjà un siècle, pour montrer que cette idée fautive d'une tradition évolutive est au centre de la pensée d'Alfred Loisy (1857-1940), le père du modernisme. C'est pourquoi, à l'occasion du premier centenaire de *Pascendi*, l'analyse du cardinal Billot demeure encore la meilleure introduction au texte du pape saint Pie X et nous fournit ainsi la lumière théologique dont nous avons besoin pour dissiper les confusions héritées du dernier Concile. *Prix 20 € + port*

L'erreur du subjectivisme

Le nerf de l'exposition se trouve dans la démonstration de la solidarité et de la continuité des trois moments dans la démolition de la foi, dans la mesure où le philosophe commence avec l'affirmation de subjectivisme et de relativisme individuel absolu, proclamant le seul critère du sentiment privé de chacun dans lequel se résout non seulement la conviction sur l'Être Suprême mais aussi le contenu et le sens des dogmes eux-mêmes. L'encyclique lance un avertissement contre la double exaspération à laquelle est soumise la doctrine catholique avec le nouveau critère : la « transfiguration », dans la mesure où la vérité divine est contrainte à prendre la forme d'une exaltation subjective pour mouvoir le sujet, et la « déformation » (*defiguration*), dans la mesure où l'on crée arbitrairement pour la foi une situation différente de sa réalité, en opposition avec les déclarations du Concile Vatican I (Denz-U, 1808). La conséquence la plus délétère est la profession de l'évolution intrinsèque et illimitée des dogmes, dont la signification et la valeur ne viennent pas de leur contenu immuable mais de l'émotion subjective qu'ils peuvent susciter chez le croyant : cécité née d'une démangeaison de nouveauté et d'une présomption orgueilleuse, comme l'avait déjà dénoncé Grégoire XVI (Denz-U, 2072-2080).

Conséquences affreuses du subjectivisme

On comprend ainsi que le « croyant » se trouve délié de tout critère de subjectivité et d'autorité extrinsèque, de la divine tradition, au point d'embrasser l'affirmation absurde que, par exemple, l'histoire ne peut rien dire sur la divinité de Jésus-Christ et que celle-ci n'est

présente que dans la conscience du croyant : séparation violente déjà condamnée par Pie IX (Denz-U, 1636), et plus tôt par Grégoire IX en 1228, à la première apparition du rationalisme théologique (Denz-U, 442 ss). Sous un fidéisme apparent, les auteurs du modernisme veulent mettre la foi à la discrétion de la conscience humaine (Denz-U, 2081-86). L'immanence, proclamée par le philosophe et vécue par le croyant, est appliquée par le « théologien » aux formules et aux vérités de foi avec la conclusion que « les représentations » de la réalité divine se réduisent à des « symboles », qui se rapportent à des situations particulières de la conscience du croyant et qui changent avec celle-ci : cela vaut aussi pour les Sacrements et l'inspiration divine. L'Église elle-même est un fruit d'expérience collective et doit s'adapter à son rythme sans aucune coercition ou imposition d'une autorité extérieure. En suivant cette ligne, les auteurs du modernisme en viennent aussi à définir les rapports de l'Église avec le pouvoir politique en affirmant la séparation absolue entre Église et État, contre la détermination faite par Pie VI dans la constitution *Auctorem fidei*, qui condamnait l'erreur du Concile de Pistoie (Denz-U, 1502 ss). C'est ainsi que sont démolies la consistance et l'autorité du magistère ecclésiastique, ainsi que sa manifestation extérieure et son appareil hiérarchique : il n'est pas un domaine que le modernisme n'ait envahi et détaché de ses fondements pour le livrer au caprice de chacun. La conclusion finale est déjà implicite dans le premier passage du subjectivisme philosophique : la proclamation de l'athéisme et l'abolition de toute religion (Denz-U, 2087-2109). Mélange bizarre d'aspirations troubles qui, sous un vernis pseudo-mystique et sous prétexte d'appeler à une intériorité plus théorétique qu'intimement pratique, prétendent patronner la politique de la nouvelle démocratie (comme le fit Murri en Italie), en la superposer et en la substituant à l'action de l'Église.

Peu après, avec le motu proprio *Præstantia Scripturæ* (18 nov. 1907), le Pape s'insurgeait contre les déformations tentées à l'égard du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi*, menaçant d'excommunication les contradicteurs et déclarant que ceux qui persistaient dans les erreurs condamnées par ces textes, étaient coupables d'hérésie, étant donné que la plus grande partie de ces erreurs s'attaquaient aux fondements de la foi (Denz-U, 2114). Non seulement le Pape suivit personnellement l'exécution des dispositions de l'encyclique et celles relatives au serment antimoderniste, mais il intensifia l'activité de la Commission Biblique Pontificale qui se prononça « avec autorité » sur les principaux problèmes de la théologie et de l'exégèse biblique ; il fonda également l'Institut Biblique Pontifical à Rome, afin de rassembler les spécialistes catholiques les plus qualifiés, et de former les nouveaux professeurs d'Écriture Sainte des séminaires.

3. Caractère doctrinal

Le principe d'immanence, base de la pensée moderne

La gravité de l'erreur dogmatique du modernisme se

trouve dans son principe fondamental. Le modernisme ne consiste pas tant en l'opposition à l'une ou l'autre des vérités révélées, mais en le changement radical de la notion même de « vérité », de « religion », de « révélation » : l'essence de ce changement se trouve dans l'acceptation inconditionnelle du « principe d'immanence » qui est à la base de la pensée moderne. Il est vrai que ce principe théorétique est rarement exprimé par les auteurs du modernisme de façon systématique, car ceux-ci s'appliquent de préférence à la recherche positive de l'histoire de l'Église, des dogmes et de la Bible : toutefois l'orientation critique qu'ils suivent dans les recherches est dominée par ce principe, qui abandonne la vérité chrétienne à la contingence de la culture humaine et de l'expérience subjective. En ceci, le modernisme vient aussi de façon historiquement évidente du mouvement de la réforme luthérienne, comme le précise l'encyclique elle-même (Denz-U, 2086), dans la mesure où la « Réforme » a détaché la foi individuelle du respect de l'autorité hiérarchique établie dans l'Église visible. Le principe protestant eut sa version laïque dans le subjectivisme gnoséologique kantien, puis dans la double orientation de l'idéalisme transcendantal de Fichte-Schelling-Hegel, qui subordonnait la religion à la philosophie, et de l'irrationalisme fidéiste (plus proche de Kant) de Jacobi-Fries-Schleiermacher, qui plaçait l'essence de la religion dans le « sentiment » individuel du divin.

La foi comme simple « instinct » du moi

Le fruit inévitable de cette invasion de la subjectivité dans le domaine de la foi fut la désagrégation de la doctrine traditionnelle de la vérité opérée par la « théologie libérale » allemande dans la seconde moitié du XIX^e siècle, laquelle, après les hégéliens Feuerbach, Strauss et Bauer, négateurs non seulement de la Révélation mais aussi de toute religion naturelle et positive, traita la vérité du christianisme, et de la religion révélée en général, comme un produit historique et culturel de l'époque qui les vit naître (Ritschl, Vatke, Troeltsch, Hermann). La notion de « développement » ou « devenir » (*Werden*) de la conscience, élaborée par Hegel du point de vue de la dialectique abstraite, fut ensuite proposée par Darwin comme loi unique et fondamentale pour la compréhension de l'origine de la vie et de la conscience. Spencer, dans le domaine de la philosophie, exposait dans ses *Premiers principes* la « théorie de l'inconnaissable » qui, comme Kant un siècle plus tôt, déclarait impossible toute voie rationnelle pour atteindre l'Absolu. En outre, la nouvelle voie pour accéder à la réalité spirituelle était indiquée dans l'analyse psychologique de l'expérience intime à la fois dans l'œuvre de Bergson en France et dans celles de W. James en Amérique. Mais la source la plus directe et la plus complète à laquelle puisèrent les auteurs du modernisme est la théorie du « fidéisme symbolique » qu'A. Sabatier a exposée avec une grande fascination dans *Esquisse d'une philosophie de la religion* (Paris, 1879, en particulier pp. 390 ss). Dans cette théorie on fait une application radicale du principe de l'immanence vitale à tous les fondements de la foi chrétienne et on montre, avec une parfaite maîtrise de

la théologie protestante, que la réduction de la foi à un « instinct » subjectif est le seul résultat logique du principe de la « Réforme » (cf. Heiler, *A. Loisy, der Vater des katolischen Modernismus*, München 1947, p. 46). Dans le même temps, les résultats de la philologie moderne appliqués au Texte Sacré posaient des problèmes nouveaux sur l'authenticité, la structure et l'interprétation des livres inspirés, que la théologie patristique et la scolastique ne pouvaient pas soupçonner dans la composition du Nouveau Testament ; les explorations des civilisations anciennes du monde biblique au Moyen-Orient et l'étude des religions extrabibliques nous mettaient face à des analogies et des ressemblances qui ne pouvaient pas être le fruit du hasard et qui exigeaient par conséquent une interprétation globale selon un principe unitaire. Le modernisme en a profité pour reprendre la tentative du « gnosticisme » d'embrasser toutes les instances de la vérité avec un principe unique, la subjectivité de la vérité et la relativité de toutes ses formules, et donc la relativité du dogme.

Relativisme dans la notion de la vérité et disparition de la notion du surnaturel

Le danger du modernisme est son extrême ductilité qui veut esquiver toute qualification déterminée et précise, en philosophie comme en théologie. En effet les auteurs du modernisme évitent d'accepter l'un et l'autre système philosophique dans sa forme intégrale, ils prétendent avoir saisi le principe unitaire qui caractérise l'homme moderne au-delà et au-dessus des oppositions des systèmes. Ce principe, qui constitue l'essence du modernisme, est indiqué dans l'immanence vitale comprise comme « expérience privée ». Sa signification pour la connaissance chrétienne est dans la « médiation » que le principe de l'immanence opère de toute donnée réelle, historique et philosophique par rapport aux prolégomènes de la foi : l'existence de Dieu, l'immortalité et la vie future dans le domaine strictement théorétique, et par rapport à la valeur objective probante des miracles et des prophéties dans le domaine de l'apologétique. Dans le domaine des vérités de foi, le modernisme opère cette « médiation » de la façon la plus radicale en éliminant toute distinction effective de valeur entre les différentes religions et entre les comportements les plus opposés que peut adopter l'individu au sein de sa religion. On peut dire aujourd'hui que le modernisme a unifié, dans ce principe de l'immanence, les orientations opposées du phénoménisme, de l'historicisme idéaliste et du fidéisme de Kant-Schleiermacher, c'est-à-dire : 1) la « réalité » est l'impression de la conscience (Hume, James, Bergson) ; 2) la vérité se résout dans le destin ou développement de la conscience humaine (Hegel) ; 3) cette conscience se manifeste et est attestée dans l'impression ou perception intime (« sensus » de l'encycl. *Pascendi*, « Gefühl » de Schleiermacher) telle qu'elle se donne à l'individu à chaque fois. C'est ainsi que les auteurs du modernisme ont pu affirmer qu'ils acceptaient toute la doctrine de l'Église, mais en réalité ils refusaient en même temps : 1) la notion de « transcendance ontologique » de Dieu par rapport à la création

et à l'esprit fini, si bien que Dieu est remplacé par « le divin » ; 2) la notion de surnaturel, si bien que les dogmes sont réduits au rang de « symboles » et à des « approximations » ; 3) la notion, enfin de « magistère ecclésiastique », dont l'autorité oblige tant que la conscience privée de l'individu se trouve en accord avec l'autorité extérieure. Le modernisme a donc renversé la méthode traditionnelle de l'apologétique chrétienne dans le rapport entre « science et foi », renouvelant l'erreur averroïste de la dissociation dans la conscience même du chrétien, comme le précise le *Serment* (Denz-U, 2146), entre le respect extérieur du croyant envers l'autorité de l'Église qui propose la vérité à croire, et la conviction intérieure du savant. Ainsi le contenu et la valeur même de ces vérités étaient soustraits au magistère ecclésiastique et réservés à une forme de « supercompréhension » en vertu de l'émotion religieuse du sujet. Alors, en dernière instance, la seule formule valide de la vérité religieuse se résolvait dans la structure que la conscience se donne à elle-même face à chacun des problèmes de la foi. C'est justement pour cette raison que l'encyclique qualifie le modernisme non pas tant d'hérésie que de « somme de toutes les hérésies » ; on pourrait presque l'appeler « l'hérésie essentielle » dans la mesure où il renverse et nie la garantie même de l'orthodoxie, c'est-à-dire le magistère suprême, qui par l'assistance du Saint-Esprit continue dans l'Église conformément à la promesse de Jésus-Christ.

4. Principales erreurs

L'encyclique *Pascendi* déclare de la façon la plus catégorique que le modernisme, à cause de sa profession de subjectivisme radical, va au-delà de toute religion dans l'*agnosticisme* absolu et donc aboutit nécessairement à l'*athéisme*. Le *Programme des modernistes*, publié en novembre 1907 comme réponse à l'encyclique, se révèle être une confirmation point par point de l'opportunité et de la justesse de la condamnation papale.

Modernisme biblique

À la doctrine (le *Programme* dit « opinion ») traditionnelle qui affirme que l'on a dans la Bible le processus authentique de la Révélation tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, car celle-ci est garantie par l'autorité de Dieu qui l'a inspirée dans chacune de ses parties, et par l'autorité des écrivains secondaires (par ex. Moïse, Josué, les Évangélistes), qui furent témoins immédiats ou non immédiats de ce qu'ils racontent, s'opposent, à en croire les modernistes, les résultats récents de la critique biblique, selon lesquels les livres historiques de l'Ancien Testament sont de simples recueils d'écrits « qui ne démontrent aucune prétention de prouver la vérité, mais simplement de purifier le sentiment religieux du lecteur », et qui par conséquent ne peuvent pas avoir Dieu comme auteur principal. En ce sens, on peut bien admettre que la Bible « ne contient aucune erreur proprement dite, et encore moins de mensonges, même pieux », dans la mesure où le récit biblique se rapporte « à ces formes et aux exi-

gences de vie des lecteurs pour lesquels chaque livre a été écrit » (*Il Programma dei modernisti*, 2^e édition, Turin 1911, p. 40). De même l'inspiration biblique n'est plus à concevoir comme une transmission mécanique des paroles ou de l'idée de Dieu à l'homme, mais dans une conception vitale de la parole et de l'idée par l'action de l'homme uni à Dieu d'une manière spéciale et surnaturelle (*ibid.*, p. 41), que toutefois le *Programme* ne précise pas. Il faut enfin noter que, selon le modernisme, le but et le contenu de la divine Révélation n'ont pas tant un caractère doctrinal concernant la connaissance abstraite de la divinité que concernant l'instruction pratique sur comment vénérer Dieu et conformer sa vie à la règle suprême de sa volonté (*ibid.*, p. 45). La négation de l'inspiration comme charisme, de l'historicité et du contenu de vérité absolue du livre saint est répétée et analysée à l'égard du Nouveau Testament dans la composition des Évangiles et de leurs rapports entre eux, où l'on fait la distinction entre l'élément historique et l'élément surnaturel de la foi, pour passer à la distinction nommée par l'encyclique (Denz-U, 2076) entre « le Christ de l'histoire et le Christ de la foi » (*Programme*, pp. 66 ss, 115) : à l'une appartient de connaître que le Christ est homme, à l'autre que le Christ est Dieu, et c'est au fidèle de voir partout le Christ selon l'esprit » (*ibid.*, p. 75). Il importe peu à la foi de vérifier la vérité de la naissance virginale, des miracles retentissants et enfin de la résurrection du Rédempteur, et s'il est possible ou non d'attribuer au Christ l'annonce de certains dogmes et la fondation de l'Église : ces faits échappent à l'histoire et n'ont de réalité que pour la foi (*ibid.*, p. 111). Le principal représentant du modernisme biblique fut A. Loisy.

Modernisme théologique

Au début du christianisme, il n'y avait que la foi intensément vécue, sans doctrines définies et sans dogmes : ceux-ci sont « des incrustations déposées par la réflexion de consciences exaltées, en particulier par Saint Paul, mais étrangères au contenu primitif de l'Évangile de Jésus, qui était une annonce chaleureuse et passionnée du royaume imminent et une invitation à la purification intérieure » (*ibid.*, pp. 74, 88). Il en va de même pour la doctrine des premiers Pères, avec laquelle toute tendance dogmatique ne peut avoir de rapport, de même qu'il est « arbitraire et aprioriste » de faire remonter à l'enseignement primitif de Jésus et de ses premiers disciples les dogmes des conciles et particulièrement la foi du Concile de Trente dans leur expression. L'« évolution des dogmes », selon le modernisme, a été l'effet de l'adaptation vitale « indispensable au christianisme pour survivre dans l'environnement hellénistique dans lequel il s'est trouvé hors de Palestine, et cela vaut en particulier pour le dogme trinitaire et le dogme christologique, deux dogmes fondamentaux, et pour l'organisation de l'Église » (*ibid.*, p. 81 ss). Ainsi « tout a changé dans l'histoire du christianisme, pensée, hiérarchie et culte ; l'élément constant de vérité aux premiers temps de l'Église, dans les siècles suivants, y compris la scolastique et le Concile de Trente qui la canonisa, comme de nos jours, est l'expé-

rience religieuse qui est toujours identique chez les uns et chez les autres » (*ibid.*, p. 92). Dans toute l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament se réalise « la continuité d'une Révélation que le divin fait de lui-même dans la conscience humaine toujours plus intensément » (*ibid.*, p. 111) : dogmes, organisation ecclésiastique, Sacrements... ne sont plus que des moyens pour réaliser cette expérience plus profonde du divin. Et les fauteurs du modernisme souhaitent pouvoir s'en passer à l'avenir (*ibid.*, p. 112).

Modernisme philosophique

Le *Programme* rejette catégoriquement l'accusation d'« agnosticisme » et – tout en reconnaissant qu'il accepte la critique négative faite à la raison par Kant et Spencer (*ibid.*, p. 28) – déclare professer une attitude radicalement différente, celle qui consiste à expliquer tout type de connaissance (phénoménale, scientifique, philosophique, religieuse,) en fonction de l'action et donc de l'expérience qui est propre à chacun de ces domaines. En particulier dans la sphère religieuse, que ce soit pour prouver l'existence de Dieu, ou pour s'assurer de la Révélation divine, ce ne sont plus les démonstrations de la métaphysique médiévale et le témoignage du miracle et de la prophétie qui comptent aujourd'hui, mais « ce sont les exigences de notre vie morale et l'expérience du divin qui s'accomplit dans les profondeurs les plus obscures de notre conscience, qui conduisent à un sens spécial des réalités suprasensibles » (*ibid.*, p. 97). Quant à l'accusation d'immanentisme, le *Programme*, tout en reconnaissant que l'encyclique a vu juste, se donne du mal pour démontrer que le « principe d'immanence » n'est pas du tout en opposition avec la tradition catholique, dans la mesure où, pour cette raison aussi, le jugement « Dieu existe », admis comme la théologie scolastique admet que ce n'est pas un jugement analytique *a priori* ni synthétique *a posteriori*, reste synthétique *a posteriori*, c'est-à-dire démontrable par l'expérience, « laquelle ne peut être autre chose que ce qui s'accomplit par et dans la conscience de l'homme » (*ibid.*, p. 100). Même les Pères et Saint Thomas lui-même n'ont pas voulu dire autre chose, et l'immanentisme n'est pas la grosse erreur que l'encyclique a voulu nous faire croire (*ibid.*, pp. 191 ss, 120 ss, 138ss). Quant aux rapports entre science et foi, le *Programme* professe qu'il admet la distinction plus nette dans le sens que la foi religieuse est le « besoin instinctif... qui naît spontanément et se développe indépendamment de tout apprentissage de préparation scientifique » (*ibid.*, p. 123). En guise de conclusion, le *Programme* déclare que le modernisme ne s'oppose ni à l'Écriture, ni à la tradition, mais seulement à l'interprétation scolastique de celles-ci, car elle est désormais dépassée par la méthode critique de la conscience moderne (*ibid.*, p. 127).

5. Critique

Le *Programme* a donc confirmé tous les chefs d'accusation de l'encyclique *Pascendi*, et précisé quel est le principe inspirateur dans la conception de la foi, de l'histoire, des formules dogmatiques, de la hiérarchie,

du culte : l'expérience privée subjective. Ce critère de l'expérience privée est présenté comme le résultat indiscuté et définitif de la pensée moderne, qui devrait constituer la formule unique de la possibilité de la vérité religieuse pour la conscience humaine en général. Le modernisme, en exploitant et en exacerbant l'insuffisance critique de certaines positions traditionnelles dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire de l'Église, a changé substantiellement l'interprétation des données et de la signification même de la foi, de la religion naturelle et de la fonction de la raison humaine. On a ainsi rejeté en bloc le réalisme gréco-chrétien qui avait pour fondement la distinction de l'homme du monde et de Dieu et la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; on a aboli ainsi toute trace de transcendance. On élimine par conséquent toute valeur absolue et transcendante des premiers principes de la raison, et avec ces derniers est supprimée la possibilité de la structure logique du discours et la validité de toute position métaphysique. Rien ne sert à certains modernistes de protester qu'ils acceptent intégralement la doctrine catholique, car le modernisme contient dans son « principe d'immanence vitale » le poison corrosif non seulement pour l'essence et pour les vérités de foi mais aussi pour la valeur objective de toute vérité absolue de fait et de raison, et il revient au principe de Protagoras selon lequel « l'homme est la mesure de toutes choses » (*Theæt.*, 152, fr. B 1). Le modernisme, bien que dérivant par des canaux multiples du subjectivisme de la pensée moderne, ne présente aucune consistance théorique parce qu'il ne s'engage à fond avec aucun système de philosophie déterminée, si bien qu'il se résout en un phénomène de « contamination théorique » et de concordisme superficiel. Mais la contamination la plus essentielle a été la tentative d'interpréter l'expérience intime du sujet (autoconscience) en continuité directe et comme seule expression authentique de la vie religieuse, et de prendre la conscience religieuse commune ou naturelle comme l'essence ou le dénominateur commun de la divine Révélation et de la vie de la Grâce. La réalité est que toute expérience religieuse, dans le cadre de la vie de la Grâce et de la foi, ne peut avoir qu'une valeur secondaire et dépendant de la Révélation et du magistère ecclésiastique.

L'erreur du modernisme a néanmoins profité indirectement à la vie de l'Église, en battant le rappel de ses meilleures forces pour faire face à l'attaque la plus sournoise et la plus étendue envers sa mission spirituelle : les études supérieures dans les universités catholiques, stimulées par le modernisme, se sont en cette première moitié du XX^e siècle complètement renouvelées, en particulier dans le domaine des sciences bibliques et de l'histoire des dogmes, où le modernisme gardait l'arsenal de ses armes. Toutefois le danger du modernisme n'est jamais complètement écarté, car la tendance à s'ériger en critère absolu de vérité pour s'assujettir la foi est inhérente à la raison humaine corrompue par le péché. Une tentative similaire au modernisme théologique est la « théologie nouvelle », apparue en France après la seconde guerre mondiale et

vigoureusement dénoncée par l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950) de Pie XII.

Traduction de l'article du Père Cornelio Fabro sur le modernisme dans le VIII^e volume de l'Enciclopedia Cattolica, parue entre 1948 et 1954, sous le pontificat de Pie XII.

ANNEXE

Pour une critique de l'herméneutique philosophique - Réflexions sur Schleiermacher. ¹

Le terme « herméneutique » est souvent utilisé comme équivalent savant de « interprétation » : l'herméneutique d'un texte ne serait pas autre chose que l'interprétation de celui-ci, d'après le sens de *hermeneúo*, qui signifie en grec ancien : *je déclare, j'expose, j'interprète*. Le terme dériverait d'une racine *ser* ou *Fer*, d'où viendrait le latin *sermo*, discours. Dans la mythologie grecque, le presque homonyme Hermès (Mercure pour les latins) était, parmi beaucoup d'autres choses, le dieu de l'éloquence. Ainsi compris, le terme est purement descriptif et ne révèle pas encore de quel type d'interprétation il s'agit ni sur quels critères elle se fonde.

Mais dans la pensée contemporaine s'est fortement développée la tendance à concevoir la philosophie en tant que telle comme *herméneutique*, cette dernière s'entendant par conséquent dans un sens bien plus large que la simple « interprétation ». Partant initialement de la théorie de l'interprétation des textes, la conception de la philosophie comme « herméneutique » a élaboré *une notion subjectiviste du comprendre* en général et donc de la façon même de concevoir la notion de *vérité*. Et nous savons que cette *herméneutique philosophique* exerce encore aujourd'hui une large influence.

Dans la dispute actuelle sur la signification exacte de Vatican II, quand des sources ecclésiastiques autorisées nous invitent (sans spécifier) à interpréter celui-ci à la lumière d'une *herméneutique de la continuité et non de la rupture* avec l'enseignement traditionnel de l'Église, quel sens devons-nous attribuer au terme « herméneutique » ? Équivalent simple et neutre d'« interprétation » ? Les sources ecclésiastiques qui l'utilisent, devraient le clarifier. À mon avis, en l'absence de cette clarification, appliquer ce terme à la compréhension de la doctrine de l'Église peut conduire à se fourvoyer. En effet beaucoup pourront le rapporter au sens de l'interprétation de la doctrine de l'Église selon les critères traditionnels. Mais d'autres, au contraire, pourront aller dans le sens de l'herméneutique philosophique contem-

1. Dans les numéros 16 et 18 de 2008, *Si Si No No* a publié un article en deux parties intitulé *Herméneutique veut dire « rupture »*, signé B. B. Étant donné l'actualité et l'importance du sujet, il nous semble opportun de republier l'intervention, qui s'intéresse à l'origine de la notion d'« herméneutique » dans la philosophie moderne, donnée par le prof. Paolo Pasqualucci au VII^e Congrès théologique du Courrier de Rome (2 au 4 janvier 2009).

poraine, qui a son origine chez Schleiermacher et trouve son plein développement avec Heidegger, c'est-à-dire avec l'antimétaphysique de l'Existentialisme.

Le but de cette brève intervention et de proposer quelques réflexions précisément sur Schleiermacher, suivies par une notice finale sur Heidegger.

L'herméneutique comme institution divinatoire chez Schleiermacher

Ceci posé, arrêtons-nous donc sur la célèbre *Hermeneutik* de Friedrich Schleiermacher (mort en 1834), pasteur et théologien luthérien, philosophe et « mystique », l'un des pères fondateurs du Romantisme et du protestantisme libéral, dont les modernistes se sont largement inspirés². C'est un essai d'environ soixante-dix pages, tiré de ses manuscrits et des notes prises à ses cours académiques. Les concepts généraux sont exposés dans une *Introduction*, suivie d'un long discours sur l'« herméneutique psychologique »³.

L'herméneutique doit comprendre la vie comme totalité

L'herméneutique est « l'art du comprendre » et se compose de différentes « herméneutiques spéciales ». Puisque le discours est seulement « le côté extérieur de la pensée », l'herméneutique, outre à l'art, se rapporte à la philosophie. Mais puisque la pensée a une « nature communautaire », l'herméneutique doit aussi être mise en relation avec la rhétorique et la dialectique, grâce auxquelles nos concepts entrent en relation avec la pensée des autres. Le « discours n'est pas autre chose que la pensée même dans son devenir [litt. dans son être devenu] ». Pensée et discours se comprennent seulement dans la « vie commune historique » et dans le développement historique qui concerne le « discours ». La juste compréhension du « discours » se fonde donc sur celle du langage et de la pensée de son auteur. Le langage doit lui aussi être compris à la lumière d'une totalité, celle de la « langue ». La pensée est un « discours intérieur ».

Le système de Schleiermacher semble évident : il tend à résoudre les phénomènes individuels dans la totalité, c'est-à-dire à expliquer les manifestations individuelles de l'esprit (discours, langage, pensée) à la

lumière d'un tout qui doit les contenir. Ce « tout » est vu dans l'histoire mais surtout dans la notion de « vie », une notion qui trouvera sa fortune dans la philosophie allemande postérieure.

« Tout discours doit toujours être compris dans la totalité de la vie à laquelle il appartient, puisque réalité conclue de toutes ses composantes vitales, et en ne prenant en considération que la totalité des facteurs environnementaux qui ont conditionné son développement et son progrès. Cela signifie que tout auteur doit être compris seulement à travers la nationalité [à laquelle il appartient] et l'époque [à laquelle il appartient] »⁴.

Que, dans la compréhension de l'auteur et donc du texte (ou de l'œuvre, en général), il faille aussi tenir compte du conditionnement historique que constitue l'esprit du temps et la nationalité d'appartenance, c'est indéniable. Mais on ne peut pas attribuer à ce critère une valeur absolue, comme le fait Schleiermacher, historicisant ainsi complètement la signification d'un texte. Pour donner un exemple, si nous historicisons complètement le sens des Évangiles, alors ils ne sont plus qu'un texte qui se limite à refléter la situation historique et environnementale d'Israël à cette époque, et ils perdent leur signification universelle en étant dépouillés de ce caractère surnaturel et donc immuable qui leur appartient en tant que textes inspirés par Dieu, qui est leur véritable auteur⁵.

L'interprétation psychologique

Qu'est-ce alors que le comprendre *Verstehen* ? C'est « l'intégration de l'interprétation grammaticale avec l'interprétation psychologique ». Mais pourquoi l'interprétation est-elle « un art » ? Tout d'abord parce qu'elle doit harmoniser habilement l'élément grammatical avec l'élément psychologique, en accentuant l'un ou l'autre en fonction du type d'œuvre auquel on a affaire. Pour Schleiermacher, le plus important est l'interprétation *psychologique*, qui constitue son apport le plus original, comme le souligne Gadamer. C'est elle qui nous permet de pénétrer l'esprit de l'auteur, et de le situer en même temps dans la juste dimension historique. Cette interprétation, en effet, n'évite vraiment le « malentendu » (*Missverstehen*) que lorsqu'elle prend un caractère « historique » et en même temps « divinatoire » ou « prophétique ». Seuls ces caractères permettent une « reconstruction objective et subjective du discours » objet de l'interprétation. L'interprétation *historique* au sens « objectif » est celle qui veut voir de quelle façon le discours se rapporte à la totalité de la langue et au savoir inclus dans celle-ci comme un germe. L'interprétation *divinatoire* au sens objectif est celle qui prévoit de quelle façon le discours lui-même deviendra un point de développement pour la langue. L'interprétation *historique* au sens « subjectif » est

2. Sur ce point voir : CORNELIO FABRO, entrée *Modernismo* de l'*Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, col. 1188-1196 ; col. 1191-1192.

3. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, in *Werke*, par O. Braun et J. Bauer, avec essai introductif de A. Dorner, 2^e éd. Leipzig 1927-1928, réimpr. Scientia, Aalen, 1981, vol. 4, pp. 135-206. L'*Introduction* est pp. 137-154. Sur la position de Schleiermacher dans le développement de l'herméneutique philosophique, voir la section intitulée *Préparation historique* dans la Seconde Partie de H. G. GADAMER, *Verità e metodo* trad. It. de la deuxième édition (1965), par G. Vattimo, Fabbri, Milan, 1972, pp. 211-311 ; pp. 223-238. Hans Georg Gadamer, mort en 2002 à l'âge de 102 ans, fut le dernier représentant important de l'herméneutique philosophique, d'où il a cherché à dépasser le subjectivisme, en la concevant de façon *dialogique*.

4. *Herm.*, p. 140. Ce passage et les autres sont extraits de l'*Introduction* de l'œuvre (cf. pp. 137-140).

5. Ceci se remarque, par exemple, dans l'interprétation purement « psychologique » que Schleiermacher cherche à donner aux Épîtres de Saint Paul (*Herm.*, pp. 203-204).

celle qui vise à saisir le discours comme fait du sentiment (*Tatsache im Gemüt*), alors que l'interprétation divinatoire au sens « subjectif » est celle qui devine de quelle façon les pensées renfermées dans l'esprit de l'auteur se développent ultérieurement en lui et par lui ⁶.

Ces critères, imprégnés d'un esprit visionnaire, se clarifient dans le célèbre et discuté principe selon lequel l'interprète peut (et même doit) arriver à interpréter l'auteur mieux que ce que ce dernier s'est compris lui-même. « La tâche [de l'interprète] consiste aussi à comprendre le sens de l'œuvre non seulement bien comme l'auteur, mais même mieux. » Cela signifie que nous devons rendre explicite aussi ce qu'il peut y avoir d'inconscient chez ce dernier. De cette façon, le travail de l'herméneutique devient en substance « infini », parce qu'il s'étend « à l'infini du passé et du futur » (renfermés dans la sphère insondable de l'intériorité) et requiert un « enthousiasme » presque divin ⁷.

Cela semble une grande chose que cette idée de saisir la personnalité d'un auteur, dans tous ses recoins, même ceux qu'il ignore, afin de pouvoir comprendre l'œuvre de la meilleure des façons, et même mieux que l'auteur lui-même ! En réalité, ce principe semble le fruit d'une pédanterie intellectualiste. Il peut certainement être intéressant de connaître la personnalité, la « vie » de l'auteur. Mais il s'agit toujours d'une connaissance utile aux fins d'une *histoire mineure*, qui concerne la biographie personnelle de l'auteur, l'arrière-plan de sa création. De la vie de Shakespeare, nous ne connaissons pratiquement rien : cela nous empêche-t-il de comprendre le sens de ses tragédies ? Je pense que non. Et que connaissons-nous de la vie des tragiques grecs ? Pouvons-nous dire que la vie de Dante, qui nous est assez connue, peut expliquer une œuvre du calibre de la *Divine Comédie* ? Sa vie d'exilé peut avoir influencé certains aspects de ses conceptions politiques. Mais dans tous les cas il s'est agi d'une influence secondaire. En réalité, la thèse de Schleiermacher devrait être inversée, du point de vue de la saine herméneutique. Est-ce la vie de Balzac qui nous fait comprendre la *Comédie humaine* ? Non. C'est la *Comédie humaine*, son œuvre, à laquelle Balzac a consacré sa vie, qui lui donne un sens. Je suis de l'avis de ceux qui affirment que l'individualité de l'auteur, son *expérience* individuelle, renfermée dans sa « vie », disparaît face à l'œuvre. La « vie » de l'auteur est dans son œuvre, laquelle vit une vie propre et indépendante. Nous connaissons l'auteur par son œuvre et non pour ce qu'il a été en tant qu'individu privé. Plus l'œuvre montre qu'elle est universelle, moins pèse en elle l'expérience personnelle de l'auteur, sa « vie vécue », y compris ses sentiments et pensées inexprimés. L'une et les autres sont en substance dépourvus d'intérêt, face à son œuvre, et sans influence quant à son authentique compréhension.

6. *Herm.*, p. 146.

7. *Ibid.* Sur la compréhension (plus que jamais divinatoire) des pensées de l'auteur, voir, dans la partie consacrée à l'interprétation psychologique, les pp. 184-204 de l'édition *Hermeneutik* citée.

Avec une exaltation typiquement romantique, l'interprète est élevé par Schleiermacher au rang de *prophète*, et l'herméneutique au rang de savoir *prophétique*. L'interprète est celui qui, en pénétrant même les intentions les plus cachées de l'auteur, dévoile l'appartenance de l'œuvre au Tout, mieux que ce que pourrait faire l'auteur lui-même. Dans cette appartenance se dévoile le *Zirkel im Verstehen* ou « cercle herméneutique ». Le « cercle herméneutique », déjà connu de la rhétorique antique, est réinterprété une première fois de façon particulière à l'esprit moderne précisément par Schleiermacher. Il le sera une seconde fois par Heidegger ⁸.

Le cercle herméneutique

Comment Schleiermacher entend-il ce « cercle » ? Il réaffirme que l'interprète doit s'approprier la langue utilisée par l'auteur et connaître sa vie extérieure et intérieure, vie qui dépend de son caractère et des circonstances. Ces connaissances peuvent être fournies par l'interprétation au sens strict (*Auslegung*) avec ses études volumineuses. Mais le langage typique d'un auteur et l'histoire de son époque « se rapportent [entre eux] comme le tout à partir duquel il faut comprendre ses écrits dans leur individualité et réciproquement [parce que ce sont ses écrits qui, à leur tour, nous permettent de comprendre le Tout constitué par le langage et par l'histoire de l'époque] ». Tel est donc le *cercle vicieux de l'herméneutique* : « chaque détail ne peut être compris qu'à partir du tout dont il est une partie, et réciproquement ⁹. » Comprendre à partir du tout signifie comprendre le Tout comme « schéma, squelette, synthèse sous-jacente » à l'œuvre ¹⁰.

Le « cercle herméneutique » tel qu'il est compris par Schleiermacher n'est pas un concept purement descriptif, qui se limite à nous faire prendre conscience d'un cercle vicieux afin de pouvoir le dépasser. Il s'inscrit dans la conception divinatoire de l'herméneutique, typique de notre auteur, dont les caractéristiques *panthéistes* ont bien été mis en relief par Gadamer. L'interprétation doit saisir le sens de l'œuvre en s'emparant à la fin de l'individualité de son auteur grâce à une intuition de type divinatoire ? Il s'ensuit que « la base ultime de toute compréhension sera toujours un acte divinatoire de dispositions naturelles, dont la possibilité se fonde sur un lien précédent qui unit toutes les individualités. En effet, le présupposé de Schleiermacher est que toute individualité est une manifestation de la vie du tout, et par conséquent "chacun porte en soi un minimum de tous les autres, et la divination est stimulée en lui par la comparaison avec lui-même". Il peut ainsi dire que l'individualité de l'auteur doit être saisie immédiatement, "en se transformant en quelque sorte lui-même en l'autre". Dans la mesure où pour lui le problème de la compréhension débouche ainsi sur celui de l'individualité, la tâche de l'herméneutique se présente à lui comme universel ¹¹. »

8. Sur ce point, GADAMER, *op. cit.*, p. 213, 230, 312 ss.

9. *Herm.*, p. 147. Voir aussi p. 166.

10. *Ibid.*, p. 149.

11. GADAMER, *op. cit.*, p. 229.

Une tâche universel, comme celui de l'individualité, du moi, sur lequel doit se fonder le « comprendre » de façon autonome. Puisque le Tout de la « vie » historique, collective et universelle, comprend tant l'interprète que l'auteur, l'individualité de l'auteur devra être saisie dans son appartenance au Tout et comme manifestation de celui-ci. Elle devra être saisie, en définitive, dans le cadre du rapport circulaire entre le tout et la partie, qui s'illustre dans le cercle herméneutique. De cette façon, pour revenir à Gadamer, le principe du cercle herméneutique de la tradition herméneutico-rétorique, maintenu par la philologie contemporaine à Schleiermacher, n'est plus limité par lui « à l'intelligence grammaticale du texte » et à son insertion dans la totalité de l'œuvre, ou « d'une littérature ou d'un certain genre littéraire ». Schleiermacher l'applique, et c'est la nouveauté, à l'interprétation psychologique, qui « doit comprendre toute structure de pensée comme un moment inséré dans le contexte de la totalité existentielle de la personne de l'auteur »¹².

Alors il ne s'agit plus d'éliminer du comprendre « l'aller et venir des parties au tout et du tout aux parties », en dépassant autant que possible (j'ajoute) les conditionnements subjectifs qui entravent notre compréhension de la chose en soi, grâce à l'utilisation correcte des catégories de la logique. Le cercle herméneutique est au contraire de fait accepté comme moment constitutif de l'interprétation elle-même. Pour Schleiermacher ce n'est pas un scandale qu'il « s'élargisse continuellement, étant donné que la notion du tout est relative, et l'insertion dans des contextes toujours plus larges influe continuellement sur la compréhension du particulier »¹³. Ce n'est pas un scandale, parce que – poursuit Gadamer – il pense qu'il est possible de dominer ce « tout » multiforme et magmatique grâce à une « transposition divinatoire », au moyen de laquelle, « tout détail acquiert sa pleine lumière » et l'interprète saisit intuitivement l'œuvre comme un tout dans le Tout.

Telle est l'*herméneutique*. Son organe n'est pas la raison mais le sentiment, grâce auquel l'individualité dépasse les limites que la raison et la formation des concepts rencontrent face à l'infini du Tout. Cette limite « doit être dépassée avec le *sentiment*, c'est-à-dire à travers une compréhension immédiate harmonieuse et conforme à la nature de l'individu : c'est pourquoi l'herméneutique est justement un *art*, et non une opération mécanique. Elle accomplit son devoir, la compréhension, comme une œuvre d'art »¹⁴.

La religion panthéiste de Schleiermacher

Il faut rappeler que l'intuition et le sentiment constituent aussi pour Schleiermacher la seule et vraie source de la *religion*. La religion, écrit-il, ne doit pas être saisie à travers la métaphysique ou la morale, à la manière aride des kantien. « Son essence n'est constituée ni par la pensée ni par l'action, mais par l'intuition et par le

sentiment (*Gefühl*)¹⁵. » Sentiment, intuition de Dieu ? Non. De façon panthéiste, sentiment du Tout auquel l'individualité appartient par nature et dans lequel elle doit plonger, poussée par la « nostalgie de l'infini », qui comprend (dans le Tout) aussi l'humanité¹⁶.

« La religion – écrit Schleiermacher – veut comprendre l'univers, dans ses représentations et actions elle veut se poser pleinement à l'écoute de celui-ci, elle veut se laisser posséder et remplir de ses influences immédiates, dans une passivité infantile. Dans tout ce qui en constitue l'essence et dans les effets qu'elle provoque, la religion s'oppose à toutes les deux [la métaphysique et la morale kantienne]. Celles-ci, dans l'univers tout entier, ne voient que l'homme comme point central de tout rapport, comme condition de tout être et cause de tout devenir ; la religion veut au contraire voir dans l'homme comme dans toutes les autres entités finies, l'infini, son empreinte, son image. » La métaphysique considère l'homme aussi comme être naturel, fini par rapport à la nature, qu'il cherche à comprendre pour la rapporter à l'homme, à ses nécessités. « La religion aussi vit toute sa vie dans la nature, mais dans l'infinie nature du Tout, de l'un et de tous. » La morale (kantienne) part de la conscience de la liberté de l'homme pour l'étendre à l'infini et tout lui soumettre. « La religion respire là où la liberté elle-même est déjà redevenue nature... »¹⁷.

Une religion ainsi conçue n'a naturellement rien à voir avec l'authentique religion, fondée sur la Vérité Révélée. Au contraire, les notions mêmes de révélation et de surnaturel lui sont étrangères et elle les ressent comme hostiles. Le récit biblique d'Adam et Ève n'est rien d'autre qu'une « saga sacrée »¹⁸. Les dogmes ne sont que des « expressions abstraites d'intuitions religieuses » ou « des réflexions sur les nécessités originelles du sentiment religieux, résultant de la comparaison du point de vue religieux avec le point de vue commun ». Ils sont inutiles, « comme les miracles, les inspirations, les révélations, les perceptions surnaturelles – on peut être extrêmement religieux sans être dérangé par aucune des notions de ces choses... »¹⁹. L'Écriture Sainte non plus ne sert à rien. Elle et quelque chose de mort, « un mausolée de la religion, un monument dans lequel habitait un grand Éspirit, qui aujourd'hui n'y habite plus [...] N'est pas religieux celui qui croit en une écriture sainte, mais celui qui n'en a pas besoin, et qui pourrait même être en mesure d'en produire une

15. *Reden über die Religion*, 1799, in *Werke*, 4, cit., pp. 207-399 ; p. 240.

16. *Ibid.* p. 242. Pour l'identification de l'humanité « éternelle » au Tout, médiatrice entre le moi et le Tout, qui dans le même temps devient elle-même « l'Univers » : *ibid.*, pp. 262-279. Ces *Discours sur la religion* furent écrits quand on était encore au cœur du bouleversement spirituel provoqué par la Révolution Française, qui professait et répandait la religion athée de l'Humanité.

17. Pour toutes ces citations, *Reden*, cit., pp. 240-241.

18. *Ibid.*, p. 263.

19. *Ibid.*, pp. 279-280.

12. GADAMER, *op.cit.*, pp. 229-230.

13. *Ibid.*, p. 230.

14. *Ibid.*, p. 231.

lui-même »²⁰. Il est évident, à ce point, qu'il n'est même pas besoin de supposer l'existence d'un Dieu créateur de l'univers²¹. Le degré, l'intensité de la religiosité de chacun dépend exclusivement de la force de son « sentiment de l'Univers », qui est un sentiment d'appartenance au Tout (il ne dépend pas, je note, de la foi et de la conduite de vie, fondée sur l'observance intellectuellement consciente d'une Vérité révélée)²².

La négation de la notion même de la tradition

À la lumière de telles perspectives irrationnelles, le paradoxe de l'interprète qui peut et doit comprendre l'œuvre mieux que ne le fait son auteur, et donc comprendre l'auteur mieux que celui-ci ne se comprend lui-même, révèle (selon Gadamer) sa signification profonde, *destructrice de toute tradition*. *Destructrice* pour la simple raison qu'il « suppose une nette supériorité de l'interprète sur son sujet », faisant de l'interprétation « une méthode générale indépendante de tout contenu », et donc une herméneutique qui s'applique indifféremment aux textes les plus différents, de la Bible à la poésie ou l'œuvre d'art, « laissant indéterminé le problème de la vérité de leur contenu »²³.

Le principe suivant lequel l'interprète pourrait saisir le sens de l'œuvre mieux que son auteur n'est pas, à la vérité, une invention de Schleiermacher, même s'il est sa proposition la plus connue. Si nous voulons, souligne Gadamer, nous pouvons le retrouver déjà chez Kant et chez Fichte, en accord avec leur rationalisme, qui les pousse à « vouloir arriver, uniquement au moyen de la pensée et du développement des conséquences implicites dans les concepts d'un auteur, à des positions qui correspondent à la véritable intention de celui-ci, et que lui-même n'aurait pas pu ne pas partager s'il avait su penser de façon suffisamment claire et précise »²⁴. Ce canon interprétatif semble en réalité « aussi ancien que la critique scientifique elle-même » et de fait il apparaît presque toujours dans les polémiques philologiques²⁵.

Mais ce n'est pas de cette façon que le romantique Schleiermacher le comprend. « La formule de Schleiermacher ne tient plus compte de l'objet même dont parle le discours, mais voit le texte de façon indépendante de son contenu de connaissance, comme une production absolument libre. » Une production dans laquelle, en plus de la liberté expressive du langage, se manifeste le *Lebensmoment*, l'expérience vitale de l'auteur (cette expérience que Dilthey définira plus tard, de façon plus articulée, comme *Erlebnis*, expérience vécue)²⁶. Puisque l'interprète peut saisir cette expérience mieux que l'auteur lui-même, cela revient à conférer à l'interprète non seulement une position de

supériorité à l'égard du discours ou de l'œuvre, mais aussi *une liberté substantiellement illimitée*. L'interprète n'est plus lié à la règle fondamentale de l'accord de l'intelligence avec la chose afin d'établir le sens exact de ce qu'il analyse, avant tout en relation avec les intentions manifestes de l'auteur. On le considère au contraire libre de se fier à son sentiment, qui lui permettra de saisir intuitivement la signification de l'œuvre, en tant qu'expression du rapport circulaire (à l'infini) entre le Tout et les parties.

Mais j'observe qu'ainsi, le fait d'interpréter perd tout point de repère *objectif*. Le seul vrai point de repère est constitué par l'individualité de l'interprète, lequel comprend son objet exclusivement à la lumière de son intuition, avec laquelle il croit éclairer le rapport circulaire existant entre les parties et le tout. La compréhension se fonde en définitive sur la conscience de soi du sujet-interprète et tend à devenir *autocompréhension* puisqu'en comprenant l'autre (l'auteur) comme moment du Tout, l'individualité de l'interprète émerge consciemment à son tour comme moment du Tout, et donc se comprend à la lumière de cette expérience.

Il est clair que l'application d'une pareille herméneutique, si elle peut éclairer des aspects superficiels, se rapportant à la personnalité de l'auteur et à la situation historique, comporte des conséquences dévastatrices pour n'importe quel texte, laissé à la discrétion des vaticinations de l'herméneute. Dévastatrices en particulier pour les Textes Sacrés, l'herméneutique de Schleiermacher refusant a priori le sens que la Tradition leur a attribué et maintenu (qui pour les Catholiques est établi et défendu par l'Église dans le *depositum fidei*) pour lui opposer la reconstruction individuelle de l'interprète, convaincu de pouvoir « deviner » ou « vaticiner » librement sur le sens des Écritures. Ainsi s'explique, à mon avis, le comportement de « prophètes » adopté par de nombreux *nouveaux théologiens*, auxquels la théorie herméneutique de Schleiermacher n'était certainement pas inconnue. Du reste, Heidegger lui aussi a revêtu les habits de « prophète » de l'Être.

Il est évident qu'une herméneutique du genre de celle élaborée par Schleiermacher constitue la négation de toute tradition interprétative. Si par *tradition* nous entendons ici un sens reconnu et consolidé dans le temps, comme signification qui correspond à la nature de la chose qui s'exprime en lui, cette tradition ne peut avoir aucune valeur du point de vue de Schleiermacher. Cette signification disparaît face au libre jeu de l'intuition vaticinatrice de l'interprète, intuition qu'aucune opinion consolidée ne peut évidemment prétendre contrôler, même partiellement. Mais cela signifie priver l'interprétation de sa nécessaire rigueur et la livrer à l'anarchie des intuitions de l'interprète.

Subjectivisme intégral, de Schleiermacher à Heidegger

Subjectivisme intégral, donc, que l'herméneutique de Schleiermacher, dans laquelle apparaît une « métaphysique panthéiste de l'individualité », typique, du reste,

20. *Reden*, cit., pp. 283.

21. *Ibid.*, pp. 284-290.

22. *Ibid.*, pp. 250-251.

23. GADAMER, *op. cit.*, pp. 235-238.

24. *Ibid.*, p. 235.

25. *Ibid.*, p. 236.

26. *Ibid.*, p. 237-238.

du Romantisme ²⁷. Apparaît ici le concept du comprendre comme possibilité libre et infinie d'interprétations par l'individualité ; un concept du comprendre non lié à la nature de la chose que l'on veut comprendre et donc délié du concept de vérité comme accord de l'intelligence avec la chose (avec l'objet de la compréhension). En somme, on voit déjà apparaître chez Schleiermacher cette notion subjective d'herméneutique et de la vérité qui trouvera sa consécration finale chez Heidegger, à travers la médiation de l'école historique allemande et surtout de Dilthey (mort en 1911), lequel a voulu appliquer l'herméneutique à la compréhension de l'histoire universelle, et construire une « critique de la raison historique » sur la base précisément de l'herméneutique ²⁸.

On a dit plus haut que Heidegger réinterprète de façon caractéristique et définitive, en ce qui concerne le développement de l'herméneutique philosophique, le concept de « cercle herméneutique ».

Heidegger remplace le rapport circulaire de la partie avec le tout (qui contient une *petitio principii* parce que le tout y explique la partie et la partie le tout) par le rapport circulaire entre précompréhension et compréhension. Il y aurait toujours, dans le sujet qui comprend, une *pré-compréhension* en action, constituée d'une structure préliminaire complexe du comprendre. Celle-ci nous empêcherait de connaître l'objet de façon neutre, en donnant vie, au contraire, à un inévitable cercle herméneutique. Selon Heidegger, l'assertion au moyen de laquelle nous expliquons ou interprétons quelque chose, même un texte, ne peut plus être prise en considération (à la manière d'Aristote) comme *judgement* dont nous devons vérifier la vérité intrinsèque. Pourquoi cela ? Parce que dans ce que nous appelons « jugement » opérerait une structure préliminaire composée du « propos » et de l'« orientation » ou « prévision », qui constituent une sorte de « pré-conception » (*Vorgriff*), comme si l'on savait déjà ce que l'on veut trouver, si bien que le comprendre (en général) ne serait jamais un saisir sans présupposés quelque chose de déjà donné ²⁹.

Cette structure préliminaire, au lieu d'être dissoute dans une prise de conscience critique par l'interprète, doit au contraire être consciemment utilisée dans le comprendre lui-même. De cette façon, « le système même de l'analyse heideggerienne de la compréhension est déterminé dès le début par la préstructuration [*Vorstruktur*] attribuée à un *comprendre qui se préinstalle toujours lui-même*. Mais la nécessité de cette préposition n'est pas une prémisse du comprendre qui devrait ensuite être éliminée dans son déroulement [c'est là le point], elle lui reste inhérente et elle l'oriente. Toute explication doit avoir d'une certaine façon déjà compris préliminairement ce qui doit être expliqué, et rester dans cette compréhension préliminaire. La [vraie] démonstration scientifique ne peut pas présupposer ce qu'elle doit démontrer : la "préstructuration" signifie donc que le comprendre, contre toute instance scientifique, se mouvra dans un cercle, et, précisément, selon les règles de la logique scientifique,

dans ce *circulus vitiosus* que l'on devrait éviter [...] Mais pour Heidegger, ce qui compte, ce n'est pas de sortir du cercle du comprendre mais précisément d'y entrer, et de la bonne façon, c'est-à-dire de "se garantir" l'objet scientifique du comprendre sans se laisser préconstituer sa propre préconception par ce que l'anonymité du "on" [on dit, on fait, on pense, résultant de la prédomination impersonnelle des idées et opinions dominantes] présuppose communément sans le savoir, mais en s'appropriant par un acte explicite les présuppositions du comprendre, et en les rendant ainsi transparentes. Le cercle du comprendre, ainsi garanti, n'est plus la pure circularité dans laquelle se mouvrait un type particulier de connaissance, mais exprime la préstructuration existentielle de [notre] être ³⁰. »

La *transparence* évoquée ne nous fait pas donc pas dépasser la « précompréhension » pour arriver à une connaissance vraiment objective. Le fait est que la question n'existe pas, du point de vue de Heidegger, parce que dans notre « pré-conception » ou « pré-structuration » (qu'on l'appelle comme on voudra) notre liberté est selon lui toujours à l'œuvre, liberté comprise comme « possibilité d'être » (c'est-à-dire de « se projeter ») non soumise en réalité à quelque limite effective que ce soit (de la même façon que l'*intuition* et le *sentiment* prônés par Schleiermacher). Le comprendre, c'est-à-dire la possibilité de connaître de l'homme en général, reste donc fondé seulement sur le sujet, et par là même démontrerait sa liberté.

Le comprendre devient ainsi la compréhension de soi, l'*autocompréhension* du sujet, qui *se projette* selon des possibilités considérées comme infinies. Mais de cette façon on interdit complètement au sujet la possibilité d'atteindre l'objet, de pouvoir le comprendre effectivement. Au point que toute connaissance se réduit de fait à la « précompréhension », celle des autres et la nôtre, et en définitive à la recherche de la façon dont chacun se comprend lui-même. Cette manière tordue de concevoir la connaissance a également pénétré, on le sait, la théologie catholique. Les *Vorgriffe* de Karl Rahner s.j. viennent en effet des *Vorgriffe*, des « pré-conceptions » de Heidegger.

Professeur Paolo Pasqualucci

27. GADAMER, *op. cit.*, p. 239.

28. *Ibid.*, p. 239, 260-287.

29. Sur ce point : KARL LÖWITH, Interpretazione di ciò che rimane tacito [de ce qui est tu] nel detto 'Dio è morto' in Id., Saggi su Heidegger.

30. LÖWITH, *op. cit.*, p. 90. Voir aussi GADAMER, Verità e metodo cit., pp. 312-319. En outre, HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, 10^e éd., par. 63 (pp. 314-316).