

Perspectives de philosophie de la religion

« Ne vous inquiétez pas, vous ne perdrez pas la religion de vos pères. La religion pure ne sape pas la religion, mais ses distorsions. Vous perdrez les préjugés et vous conserverez la religion. Plus vous la rapprocherez de la lumière de la raison, plus elle aura un fondement durable et solide dans le futur. Puisque l'esprit est compatible avec la religion, elle deviendra sainte et un besoin du genre humain. Si toutefois vous entrez en conflit avec elle, plus judicieusement la postérité – grâce à sa progressive évolution, qu'avec tout votre pouvoir usurpatoire vous ne pouvez pas entraver – un jour regardera à vos noms avec le même mépris avec lequel aujourd'hui elle étiquète les noms des Torquemada, des Embser et de tous les mauvais prêtres [Pffaffen] que jadis exercèrent votre rôle ».¹

On est le 1788, le lendemain du tristement célèbre « Edit religieux » du Kultursminister prussien Johann Christoph von Wöllner – qui était destiné, comme il est connu, à mettre sous pression le peu intrépide Immanuel Kant – : Andreas Riem publie le petit livret polémique “Über Aufklärung”, maintenant disponible en italien dans une prestigieuse édition sous la direction de Hagar Spano.² Dans ce livret, Riem – qui l'année précédente, six ans après la mort de Gotthold Ephraim Lessing, avait fait publier un recueil d'extraits encore inédits de Hermann

¹ A. RIEM, *Über Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, oder seyn könne? Ein Wort zur Beherrigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 1788, p. 19-20.

² ID., *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, sous la direction de H. SPANO, Preface de D. KEMPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

Samuel Reimarus³ à partir du “Nachlaß” du philosophe et dramaturge saxon – offre sous la forme particulière d’un “Streitschrift”, un écrit polémique d’occasion, une sorte de “Plädoyer”, d’une plaidoirie défensive en faveur des prérogatives des Lumières contre toutes les attaques perfides tramées contre elles. Il s’agit donc, en tous points, d’un chapitre de celles qui ont été efficacement définies les « Lumières oubliées »,⁴ en se référant particulièrement à l’orientaliste et exégète historique et critique Johann Gottfried Eichhorn. C’est-à-dire, une métaréflexion des Lumières sur elles-mêmes (“Aufklärung über Aufklärung”), sur les valeurs et les limites d’un climat historique qui aspire, à la fois, à se présenter également comme catégorie de l’esprit.

De là viennent l’emphase et l’appel passionné pour une “Religion nach der Aufklärung”, une religion selon les Lumières, au centre de laquelle placer, selon les mots de Dilthey, un « idéalisme de la liberté » fondé sur la célèbre distinction herméneutique, portée à l’honneur par Lessing mais présente aussi dans le « Catéchisme de l’honnête homme » de Voltaire, entre la “religion de Christ”, c’est-à-dire cette religion que Jésus Christ en tant qu’homme, reconnu et professa, et que chaque femme et chaque homme peuvent de manière générale avoir en commun avec lui, et la “religion chrétienne”, c’est-à-dire cette religion qui accueille comme vérité dogmatique que Jésus a été plus qu’un homme, justement le Christ, et qui en fait donc, à la lumière de cette prémisse indispensable, l’objet de sa propre vénération.

Une distinction herméneutique dont la portée méthodologique peut être étendue, à vrai dire, également en dehors des frontières du christianisme et qui peut être appliquée à chaque fondateur de religion.⁵

³ Cfr. C.A. SCHMIDT (ed.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, reprint Ausgabe 1787, Wentworth Press, Marrickville NSW 2018, sur lequel voir l’introduction de Fausto Parente a H.S. REIMARUS, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, sous la direction de F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 59.

⁴ Cfr. G. D’ALESSANDRO, *L’illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2000.

⁵ Cfr. G. GHIA, *Destino dell’uomo e religione secondo l’illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020.

La relation entre religion et Lumières (entendues comme catégorie de l'esprit) ne peut que se présenter comme un problème fondamentalement ouvert. D'une part, il s'agit, évidemment, de faire les comptes, du point de vue historiographique, avec la méfiance des Lumières envers la religion dogmatiquement établie et institutionnalisée, souvent vue comme une des causes principales de la permanence de l'homme dans son coupable « état de minorité »;⁶ d'autre part, il s'agit en revanche de faire également les comptes, du point de vue historiographique, avec la méfiance de la religion dogmatiquement établie et institutionnalisée envers un climat d'idées qui, non sans une « pélagienne » arrogance, semblent vouloir se fier uniquement aux forces humaines.⁷

A vrai dire il s'agit (comme il est évident) d'une mutuelle méfiance qui a connu – et connaît – plusieurs tentatives de rapprochement ; parmi tous, l'exemple sans doute le plus pragmatique reste celui de la relation, à distance, entre Friedrich Schleiermacher et Wilhelm von Humboldt.⁸ En effet, c'est à celui-ci qu'avec toute probabilité Schleiermacher pense comme prototype des « Gebildeten unter den Verächtern des Religion » à qui sont adressés, comme vous le savez, ses célèbres « Discours » de 1799 ; un von Humboldt qui certes avouait dans un de ses sonnets de 1815, avec une certaine complaisance pour sa propre « gewälte Einsamkeit » (solitude élue), d'être « ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann » (« un pauvre homme païen qui ne peut pas supporter les Eglises »), mais qui toutefois devait quand même reconnaître la présence en lui de la « nostalgie pour quelque chose d'injoignable », l'attraction vers un « Infini qui ne peut jamais être possédé ni saisi »,⁹ adhérant ainsi à cette conception de la “Unbegreiflichkeit Gottes” (inconcevabilité, soit insaisissabilité, de Dieu) qui est, comme nous le savons, un des “topoi” philosophique-religieux de la “Goethezeit”. Encore plus,

⁶ Cfr. V. MATHIEU, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, dans P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini», Sodalitas-Spes*, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-92.

⁷ Cfr. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Mohr, Tübingen 1911.

⁸ Cfr. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, dans ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-193.

⁹ W. V. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Brockhaus, Leipzig 1893, p. 54.

la proximité à maints égards inattendue entre Schleiermacher et Humboldt se manifeste néanmoins lorsque ce dernier, dans le plein d'une tractation sur la relation entre religion et poésie, en arrive à affirmer que « toutes les grandes tragédies de l'antiquité et de l'âge moderne se fondent sur la conception de la dépendance de l'homme fini d'une puissance infinie »,¹⁰ en faisant ainsi écho à la notion de la "schlechthinnige Abhängigkeit" ("dépendance absolue") rendue, par le Schleiermacher de la "Glaubenslehre", la raison originare de la naissance de la religion.¹¹

Or, comme il est connu, la notion schleiermachienne de "dépendance absolue" était destinée à rencontrer l'ironie tant facile que banale (complice le célèbre "argumentum e cane") du Hegel de la "Vorrede" à la Philosophie de la religion de Hinrichs, toute centrée sur l'antithèse entre l'atteinte "animale" du divin, typique de l'« homme naturel », et l'atteinte "pneumatique" de la révélation, typique de l'« homme spirituel ».¹² Une distinction pareille, pour son universalité idéale-typique, était évidemment orientée à s'affirmer également comme une clé herméneutique pour entendre la structure générale donnée au fur et à mesure au problème d'une philosophie de la religion : doit la philosophie de la religion examiner les possibilités d'une connaissabilité objectivable du divin, c'est-à-dire doit-elle produire un savoir, en précédant (comme dans le cas de Thomas d'Aquin) ou en dépassant (comme dans le cas de Hegel) la théologie ? Ou bien, en suivant les séductions de la théologie négative, doit-elle mouvoir du postulat de l'inconnaissabilité et de l'"insaisissabilité" de l'idée de Dieu et se disposer à suivre la capacité germinative de l'intuition et du sens religieux dans la profondeur de l'esprit individuel (cela correspond par exemple à l'a priori religieux et de la "pensée religieuse libérale"

¹⁰ ID., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, dans *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. C. BRANDES, *Ausgabe der Preußischer Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1841-52, Bd. VII, p. 658.

¹¹ Cfr. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, dans D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI, G. CUNICO (eds.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 93-114.

¹² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Preface à la philosophie de la religion de Hinrichs*, traduit et présenté par F. GUIDAL et G. PETITDEMANGE, Vrin, Paris 2001.

des différents Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher et Troeltsch) ?¹³ Ou, encore, doit-elle reconnaître, comme Karl Barth l'a décrété, l'arrogance anthropomorphique propre de la volonté philosophique de réfléchir sur la religion qui remplacerait la réalité divine qui nous est présentée dans la révélation avec une image ("Bild") de Dieu construite à notre profit, de telle manière que, au lieu du "Gottesdienst" ("service divin") auquel on est introduits par la foi, la religion nous introduirait plutôt à un "Götzendienst" ("service idolâtrique") ?¹⁴

Antonio Rosmini, malgré la multiformité éclectique de sa production, n'a pas vraiment fourni une contribution explicite à la fondation d'une philosophie de la religion (la sienne étant plutôt une philosophie chrétienne corroborée par un synthétisme ontologique-trinitaire prégnant), mais représente tout de même un cas symptomatique de comment les trois tendances mentionnées ci-dessus – non sans rencontrer des difficultés aporétiques – puissent coexister pacifiquement dans une perspective unitaire. Rosmini s'est dédié à la connaissabilité objective du divin capable de produire un savoir, en particulier avec le grand projet de la "Théosophie" – projet inachevé et en tant que tel, donc, véritable "Lebenswerk". Dans un essai si caractéristique tel que le « *Del divino nella natura* », le philosophe de Rovereto s'est rapproché de l'idée d'un "apriori religieux", c'est-à-dire de la reconnaissance universelle, dans l'être idéal, de quelque chose de subitement divin, sous n'importe quel nom (Dieu, YHWH, Allah, etc) telle intuition du divin se soit ensuite, historiquement, objectivée ; finalement, dans la "Teodicea" Rosmini n'a pas manqué d'insister, en bon précurseur de Barth, la distance qualitative infinie entre l'homme et Dieu, une distance toutefois destinée non pas à se concrétiser en un fatalisme quiétiste, mais à réclamer, a parte hominis, une concentration inépuisable des efforts éthiques intramondains.

En général, dans l'antithèse, que nous avons citée, entre l'intuition apriori de l'homme "naturel" et la connaissance, transmise par la révélation, de l'homme "spirituel", nous pouvons saisir entre les lignes la présence aussi d'une autre antithèse bien plus radicale : celle

¹³ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁴ Cfr. K. BARTH, *Dogmatique*, tome I, 2, Labor et Fides, Genève 2019.

entre une disposition qui tend à voir dans l'intuition du religieux un "prius", dans son acception tant temporelle que substantielle, par rapport aux historisations des dogmatiques et des formes révélées, et une disposition qui fait de la canonisation des écritures et des dogmes de la révélation et de la foi le point de départ de toute réflexion sur le divin. Il s'agit de l'antithèse synthétisée par Karl Jaspers, dans la célèbre controverse avec Bultmann sur la démythisation, avec le binôme conceptuel "Liberalität/Orthodoxie" :

« L'élément de division par excellence entre "Liberalität" et orthodoxie concerne la position sur l'idée de révélation. Que Dieu soit localisé dans l'espace et dans le temps, une seule fois ou dans une séquence d'actes, qu'il se soit manifesté ici et maintenant directement, représente une foi qui fixe Dieu dans une objectivité dans le monde. [...] La "Liberalität" ne croit pas à une révélation de telle sorte » .¹⁵

Quelque soit la position qu'on veut assumer dans cette antithèse, il est incontestable que, pour la multiplicité des problématiques, des perspectives, des principes résolutifs et des méthodes qui la caractérisent, la philosophie de la religion pourrait être entendue, aujourd'hui, comme un domaine univoque car elle se présente, plutôt, comme une "discipline en fragments", terrain de rencontres (et parfois aussi de controverses) dialectiques – et justement pour cela aussi, productive.¹⁶

Nous pouvons cependant suivre une indication féconde de Walter Jaeschke¹⁷ et essayer d'énucléer "via negationis" au moins quatre domaines dans lesquels la philosophie de la religion, "iuxta naturam suam", ne s'épuise pas, en mettant ainsi en lumière le caractère inépuisable et potentiellement infini de cette discipline.

Voyons brièvement dans le détail ces quatre domaines.

¹⁵ K. JASPERS, R. BULTMANN, K. JASPERS, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in K. JASPERS / R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, Piper, München 1954, pp. 5-55.

¹⁶ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen*, Alber, Freiburg/München 2017.

¹⁷ Cfr. W. JAESCHKE, a.v. «Religionsphilosophie», dans J. RITTER, K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe, Basel 1992, coll. 748-763.

- 1) Tout d'abord, la philosophie de la religion ne s'épuise pas en une philosophie religieuse, puisqu'elle ne se fonde pas sur des convictions confessionnelles (elle n'est donc pas une philosophie "chrétienne", "juive", "islamique", etc), mais il s'agit plutôt d'une forme d'interrogation philosophique dont l'objet est justement la religion comme dimension universelle.

- 2) En deuxième lieu, la philosophie de la religion ne s'épuise pas en une théologie philosophique, car son sujet n'est pas "Dieu", le "Dieu des philosophes" non plus, mais plutôt l'"espace" (éventuellement) habité par cette image de Dieu, c'est-à-dire "la religion en soi" : « Certes, dans certaines conditions bien déterminées, philosophie de la religion et théologie philosophique peuvent mutuellement se rapprocher jusqu'au point que la même philosophie de la religion devient un domaine particulier de la théologie philosophique – comme, par exemple, dans le système de Hegel. Il s'agit, néanmoins, d'un cas limite qui ne peut pas effacer la différence de principe qu'il y a entre une forme d'interrogation philosophique orientée à l'idée de Dieu et une forme orientée à la religion. Ces deux objets sont différents et à partir d'eux découlent des problèmes méthodologiques absolument différents pour les deux disciplines qui leur sont dédiées. Ainsi, par exemple, le problème de l'accès à l'objet respectif se présente, pour la théologie philosophique, de manière complètement différente par rapport à la manière dont il se présente pour la philosophie de la religion – avec toutes les conséquences qui en découlent ».¹⁸ Or, à une époque où, surtout dans le contexte philosophique-analytique, l'investigation sur la plausibilité rationnelle du théïsme, bien que épuré – sous forme d'une théologie rationnelle rénovée ou d'un également rénové théïsme spéculatif – d'une référence confessionnelle quelconque, semble rencontrer, une jonction particulièrement favorable et

¹⁸ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, dans F. GHIA, G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 859-875: p. 860. Evidemment, l'allusion de Jaeschke à la philosophie de Hegel comme « théologie philosophique » se légitime car le philosophe de Stuttgart fait culminer l'évolution de chaque religion historique dans le concept du Dieu chrétien qui, dans la circuminsession hypostatique de la « trinité immanente », représente au plus haut degré ce que pour lui est la religion, c'est-à-dire « auto conscience de l'esprit » (*Selbstbewußtsein des Geistes*).

porteuse de développements philosophiquement remarquables et prometteurs,¹⁹ sans aucun doute une affirmation comme celle de Jaeschke pourrait susciter plus d'une objection ou d'une perplexité. Néanmoins, il nous paraît que l'avertissement qu'elle contient pour une concentration de la philosophie de la religion sur son objet, sur sa "res", c'est-à-dire sur le "religieux" en tant que tel, pourrait utilement être pris en considération comme "idée régulatrice".

- 3) *En troisième lieu, la philosophie de la religion n'est pas une théologie, ni elle s'épuise en celle-ci, dans la mesure où la théologie ne se perçoit comme une forme caractéristique d'interrogation philosophique, mais plutôt comme une explication et exposition scientifique des textes, du concept doctrinal, de l'histoire, des formes institutionnelles et de la pratique culturelle d'une religion particulière et historique, codifiée en dogmes, rites et liturgies.*
- 4) *Pour finir, la philosophie de la religion ne s'épuise pas en une science empirique des religions, entendue ni comme phénoménologie de la religion, ni comme histoire des religions, puisqu'elle se différencie de celles-ci substantiellement pour la méthode : contrairement à la phénoménologie de la religion, la philosophie de la religion, en effet, ne vise pas à une présentation globale et adéquate du cadre phénoménologique du religieux et, différemment de l'histoire des religions, ne vise pas à la description, conforme du point de vue historiographique, d'une religion ou, généralement, de la totalité des religions. La philosophie de la religion a certainement la charge de prendre extrêmement au sérieux la connaissance acquise par ces voies, cependant, en tant que philosophie, a au même temps le devoir de faire toujours émerger, comme élément prioritaire par rapport à la recherche empirique, ce qu'est la religion, c'est-à-dire quelle est son essence.*

Dans le cadre dessiné jusqu'ici, il nous semble émerger clairement que la philosophie de la religion réclame avec force son autonomie, sa spécificité et sa particularité par rapport

¹⁹ Cfr. A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021. Voir également, du même auteur, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2014.

aux différentes “philosophies spéciales” ; une autonomie qui ne peut pas se traduire dans l’enchèvement fécond, et indispensable pour elle, entre philosophie théorique et histoire, c’est-à-dire dans la tension déjà évoquée et irréductible entre la dimension régulative (et jamais constitutive) implicite dans une schématisation sur l’essence de la religion et la dimension historique-pratique qui ne peut pas s’éloigner, pour la détermination de l’essence, de l’analyse et de la comparaison avec les formes de manifestation du religieux effectivement existantes et actives. D’où l’importance non seulement historiquement remarquable, mais aussi et surtout philosophiquement décisive, de l’accentuation de la relation entre philosophie de la religion et dialogue interreligieux. A sa localisation historique-conceptuelle est dédié le “Focus” de ce numéro de « Rosmini Studies » qui recueille certaines contributions, dument réélaborées et intégrées, présentées au congrès de l’Associazione Italiana di Filosofia della Religione qui a eu lieu à Gênes en 2019.

Il est nécessaire de remarquer que le panorama philosophique italien a représenté, particulièrement au XX^e siècle, un scénario particulièrement favorable pour la systématisation de la philosophie de la religion en tant que discipline autonome,²⁰ comme on peut le comprendre, même “ad oculos”, en parcourant rapidement et sans prétention d’exhaustivité, certaines des plusieurs voies tracées par les différentes “écoles” : de l’école “génoise” (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), caractérisée par une structure transcendantale qui vise à dessiner, à travers la figure d’un “apriori religieux”, les traits d’une pensée religieuse libérale, à l’école “urbinate” (Italo Mancini) qui oppose à la prétention d’exhaustivité de la philosophie religieuse la fondation d’une épistémologie théologique basée sur la notion d’“apriori divin” ; de l’école “bolognaise” (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manfredini) qui, avec une inspiration “néo-bonaventurienne” prononcée, emphatise le champ de tension dialectiquement fécond entre la religion comme phénomène universellement humain et la foi chrétienne ontologiquement interprétée, à l’école “pisane” (Antonio Carlini, Vittorio Sainati) qui, partant d’une réinterprétation des raisons inspiratrices de la métaphysique classique, élabore, herméneutiquement, une “critique de la raison théologique” ; de l’école “turinoise” (Luigi Pareyson), qui prospecte une herméneutique du religieux comme ontologie de la liberté devant le scandale du mal et de la souffrance, à l’école “romaine” (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti) qui, à partir

²⁰ Cfr. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell’Italia del Novecento*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020.

d'une analyse existentialiste et phénoménologique, se force à dessiner la valence historique de la philosophie de la religion comme discipline indépendante.

Pour conclure, il est inévitable de remarquer combien la valence de multi-perspectives des différentes et singulières approches philosophiques à la problématique du religieux aille de pair avec le multi-perspectivisme des valeurs et de la culture qui définit de plus en plus, et de manière éminente, la contemporaine "société de la désillusion".²¹ En effet, comme Gunter Scholtz l'a dument relevé, « les sciences de l'esprit modernes ne sont en aucune manière séparables d'une culture plurielle et de la conscience de la multiformité des cultures, au contraire, elles trouvent en cela leur fondement et exigent tel pluralisme. Ceci n'est pas un défaut, mais une qualité : elles travaillent contre les obtus qui pensent qu'il ne soit pas possible ou qu'il ne faille pas franchir les limites de nos propres modalités conceptuelles. Le dialogue et la contreposition avec ce qui est étranger n'impliquent pas, dans un premier temps, la relativisation des normes en vigueur, mais suivent eux aussi leur norme éthique. Et dans la reconnaissance du pluralisme, des normes sont implicites. En aucune manière, le pluralisme signifie "anything goes" ». ²²

(f.g.)

²¹ Cfr. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2007².

²² G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 11-12.