

# KÉRYGMIE

La revue de théologie  
des étudiants de l'aumônerie de Sciences Po

N°1  
Pâques  
2010



## FOI ET RAISON

## Kérygme

Le mot kérygme vient du grec ancien *kêrugma*<sup>1</sup> « proclamation à voix haute » faite par un *kêrux*, « le héraut ». Il est de la même famille que *kerussein*<sup>2</sup> : « proclamer », terme très utilisé dans le Nouveau Testament. Par exemple dans l'évangile de Marc<sup>3</sup> : Qui proclame et que proclame-t-on ? Ce sont Jean-Baptiste, Jésus, puis les disciples, enfin la future communauté qui proclament la bonne nouvelle ou la conversion. En outre quelques personnes guéries et ceux qui les accompagnent proclament aussi une nouvelle toujours en rapport avec Jésus. Enfin l'évangile, nous dit Marc, sera proclamé au monde entier.

A partir des Actes des Apôtres, le kérygme désigne l'activité des disciples de Jésus qui consiste dans l'annonce de la présence vivante du Christ ressuscité, autrement dit la proclamation de l'Évangile. Le kérygme désigne alors l'acte d'annoncer et le contenu annoncé.

C'est pourquoi, dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, le kérygme désigne la confession de foi des chrétiens. Il se compose de trois énoncés essentiels : Jésus-Christ est le Messie, le Fils de Dieu. Il est ressuscité, celui qui parle en rend témoignage *personnellement*. Au nom du Christ, le témoin appelle à la conversion.

Ce titre nous dit donc aujourd'hui ces énoncés :

Jésus est le Messie : celui que l'on attendait est venu pour nous sauver et Il est le Fils de Dieu. Mais que veulent dire pour nous aujourd'hui, ces termes de Messie et de Fils de Dieu ?

Le Christ est ressuscité, Il est vivant, et notre revue vous en parle, car nous en sommes témoins. Par là, nous nous inscrivons dans cette chaîne de témoins qui proclament cette bonne nouvelle et veulent en témoigner.

Notre revue, par nos articles, est un appel à écouter sa Parole et à nous convertir. Nos articles aimeraient rendre compte de ces énoncés et de leurs enjeux pour notre temps, au travers de ce que nous expérimentons aujourd'hui et sommes appelés à vivre demain.

A première vue, il peut sembler audacieux, voire arrogant, de s'intituler « revue de théologie ». Que pèsent en effet les réflexions de quelques étudiants, face aux pensées de théologiens consacrant leur vie à leur œuvre, au terme d'une formation rigoureuse ? Ce serait pourtant envisager la théologie dans un sens bien étroit. Considérant qu'elle repose d'abord sur cette parole : « Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte » (1P. 3, 15), Benoît XVI la définit essentiellement par l'expression « *fides quaerens intellectum* » : elle est avant tout la recherche de la compréhension de la

---

<sup>1</sup> Utilisé 8 fois dans le Nouveau Testament : Mt. 12,41 ; Lc 11,32; Rm. 16,25; 1 Cor. 1,21; 2,4; 15,14; 2 Tm. 4,17; Tt 1,3.

<sup>2</sup> Employé 61 fois dans le Nouveau Testament: 9 fois chez Mt, 9 fois chez Lc, 12 fois chez Mc, 8 fois dans Ac, 18 fois dans les lettres de Paul, 1 fois dans 1 P et 1 fois dans Ap. Voir le Kérygme de Pierre en Ac 2, 22-24. 32. 38 et le Kérygme de Paul en 1 Co 15,1-8.

<sup>3</sup> En 1,4. 7 : Jean Baptiste proclame un baptême de conversion puis l'arrivée de Jésus (plus fort que moi...). En 1,14. 38. 39 : Jésus proclame l'évangile de Dieu (14), l'évangile (38) ; puis il est associé à l'expulsion des démons (39). En 3,14 Jésus envoie les Douze pour proclamer ; en 6,12, les disciples proclament qu'il faut se convertir. Des personnes et des malades proclament : 1,45 (le lépreux guéri et désobéissant) ; 5,20 (le démoniaque des géraséniens) ; 7,36 (ceux qui sont avec le sourd le proclamaient). Sans qu'il y ait, en grec, de sujet : en 13,10 et en 14,9 l'évangile sera proclamé (au passif) au monde entier ou à toutes les nations.

nature du Dieu de la Révélation. Nous aurons l'occasion de revenir sur la nature profonde de la théologie dans l'introduction du premier numéro.

Par ailleurs, il y a, semble-t-il, deux erreurs à éviter pour comprendre l'intention véritable qui a présidé à la création du *Kérygme*.

La première serait de considérer cette revue comme un outil d'*intellectualisation* de la foi. Il s'agit davantage de rendre cette dernière plus *intelligible*, en en approfondissant les fondements. On attribue à Bergson la maxime suivante : « Nous devons nous efforcer d'agir en hommes de pensée et de penser en hommes d'action ». Puisse cette revue contribuer à la mise en pratique de cet aphorisme par ses lecteurs : elle doit être un encouragement à aller davantage vers les autres et non une incitation à se réfugier dans des méditations solitaires, un stimulant pour la pratique de la charité et non un paravent pour des spéculations intellectuelles.

La seconde méprise consisterait à concevoir le *Kérygme* comme le fer de lance d'un hypothétique combat avec le monde extérieur, singulièrement à Sciences Po. Il n'est pas ici question de dresser la rue de Grenelle contre la rue Saint-Guillaume. Si cette revue peut aider ses lecteurs à trouver des arguments contre un certain relativisme ambiant, il ne faut pourtant pas la concevoir comme le héraut de controverses futures. Elle a été conçue dans l'esprit qui était celui de Lacordaire lorsqu'il écrivait : « Je ne cherche pas à convaincre d'erreur mon adversaire mais à m'unir à lui dans une vérité plus haute ».

# *Sommaire*

Introduction	5
<b>I. Docteurs et Magistère</b>	<b>9</b>
Augustin dans les voies de la raison	11
L'œuvre de Saint Thomas, une théologie pour notre temps	17
<i>Fides et ratio</i>	23
<b>II. Perspective historique</b>	<b>29</b>
Fidéisme et déisme, histoire de deux erreurs antagonistes	31
Le Jésus historique	35
Aujourd'hui, la théologie ?	37
<b>III. Trois penseurs du XX<sup>e</sup> siècle</b>	<b>41</b>
De la beauté de lire Teilhard de Chardin sur la route vers Pâques	43
Dietrich Bonhoeffer : une manière de faire de la théologie au XX <sup>e</sup> siècle	47
Rationalité et religion chez Henri Bergson	53
Réponse de Mgr Dagens au discours de J.-L. Marion	59
Bibliographie	65

## Introduction

Jean L.

« Si la raison est un don du Ciel et que l'on puisse en dire autant de la foi, le Ciel nous a fait deux présents incompatibles et contradictoires ». Par cette sentence, Diderot exprime un courant structurel de la pensée occidentale et aujourd'hui plus que jamais dominant dans l'opinion commune. Ces deux notions sont si radicalement différentes et leur mise en relation peut s'avérer si périlleuse qu'il semble à tout point de vue salutaire de les séparer et de les considérer en toute occasion indépendamment l'une de l'autre. Pourtant, le christianisme, dépassant les clivages traditionnels en déplaçant les angles de vue habituels, parvient à une unité au plus haut degré de ces deux concepts.

Apparemment, la question peut être rapidement tranchée : le mot raison vient du latin *ratio* et renvoie donc à un rapport ou à une comparaison. Elle est la faculté propre à l'homme qui lui permet d'établir à tout moment une relation logique voire dialectique entre deux éléments, singulièrement utile pour la compréhension du monde qui l'entoure. Le terme de foi est la traduction de la *fides* latine : elle exprime le plus haut niveau de confiance ou de croyance que l'homme est capable de ressentir. En ce qui concerne la foi chrétienne, elle est l'adhésion absolue de l'homme à une vérité révélée, proposant une explication du monde que d'aucuns ont qualifiée de « totalisante ».

La mise en perspective de ces deux notions au cours du temps n'a pas toujours donné, c'est le moins que l'on puisse dire, des résultats concluants au regard du progrès moral de l'humanité.

La subordination de la raison à la foi est au mieux une impasse, au pire, une forme d'idolâtrie. Il est impossible à l'homme de parvenir à une foi pleinement satisfaisante par le seul usage de la raison : la voie intellectuelle que l'on se proposerait de suivre serait condamnée d'avance. En effet, celle-ci prendrait pour point de départ quelque chose d'éminemment humain - la raison - pour atteindre une réalité que la raison ne peut embrasser dans sa totalité, par le fait même que cette réalité est, au contraire de la raison, « surnaturelle », *i.e.* qu'elle dépasse les capacités naturelles de l'homme. La raison, ne parvenant pas à établir un lien entre l'humain et le « surhumain » qui contente la soif de compréhension de l'homme, se replie alors sur une adoration de l'homme par lui-même. Celui-ci projette sur des représentations de l'être humain, dénuées de ses contingences temporelles, ses sentiments et ses besoins spirituels, à la manière du paganisme gréco-romain. Comme l'écrit Jean-Luc Marion dans *Dieu sans l'être*, « Dieu ne peut se donner à penser sans idolâtrie qu'à partir de lui seul ».

La dépendance de la foi à l'égard de la raison n'a pas été d'un apport plus considérable à l'homme. Il est impossible pour l'homme d'accorder la première place à la raison, en plaçant en elle sa confiance, car cette confiance ne tarde pas à dégénérer en une foi, que l'homme doit bien placer en la raison à défaut d'autre chose, tant il a besoin d'un objet de foi. Cela débouche sur le rationalisme ou le scientisme du XIX<sup>e</sup> siècle : puisque la raison est la réalité suprême, elle est capable de tout expliquer et la science, son outil d'application le plus achevé, devient le meilleur moyen d'accéder à la Vérité. Ce culte de la raison la dénature

et se révèle creux. Il en est ainsi de la pensée d'Auguste Comte, qui avait imaginé un « catholicisme sans le christianisme ». Plus encore, cette erreur fait naître chez l'homme une grande insatisfaction qui peut aller jusqu'au rejet de toute raison, au vu du constat de son impuissance relative, inévitable du fait de sa nature même. C'est pourquoi Nietzsche, rompant avec le christianisme mais aussi avec le scientisme de son époque, prône le culte de Dionysos face à un monde empreint de « socratisme », c'est-à-dire rationalisé et fait de pur savoir. De là une attirance pour le mythe qui fait retomber l'homme dans un cercle vicieux. Dans *Le drame de l'humanisme athée*, paru juste après la seconde Guerre mondiale, le P. Henri de Lubac établit une claire distinction entre le mythe païen et le mystère chrétien. Alors que le mythe marque voire institutionnalise l'asservissement de l'homme à l'égard de la Nature, puisqu'il s'agit d'une découverte de l'homme par lui-même, ramené par conséquent à sa condition limitée et finie, le mystère chrétien manifeste le don de la liberté par l'Esprit, brisant le cercle infini de la dépendance de l'homme à l'égard de sa condition en lui permettant d'apporter une réponse définitive à ses terreurs et à ses désirs, et ainsi d'en devenir pleinement maître.

Au vu de cette relation tumultueuse, qui s'est soldée, au cours de l'Histoire, par de multiples échecs et qui fut la cause de bien des drames, la meilleure solution pourrait être, après là encore un examen trop rapide du problème, de tenir la foi et la raison strictement éloignées l'une de l'autre, sans rechercher aucun lien d'aucune sorte entre elles. Cela permettrait d'instaurer un équilibre *a priori* salubre, bien que précaire. Cet équilibre ne parviendrait toutefois pas à apaiser l'esprit humain, celui-ci ne pouvant parvenir à concevoir comme totalement différenciées deux notions inscrites au cœur de son patrimoine spirituel. Le christianisme, par sa théologie, se propose de les considérer dans une relation non plus de subordination mais d'égalité et parvient à formuler une réponse à l'interrogation fondamentale sur le lien qui existe non seulement entre la foi et la raison mais aussi entre la terre et le Ciel, entre l'homme et Dieu. Non seulement la question est résolue mais elle est ordonnée à une autre fin qu'elle-même en tant qu'elle devient source de conversion.

La théologie, entendue comme exercice de la foi cherchant à comprendre, est l'alliance de la foi et de la raison, cette dernière devenant l'outil de compréhension de la foi. La foi chrétienne véritable n'est pas une notion purement subjective, elle nécessite de penser Dieu avec la raison et ne peut se satisfaire sur le long terme, pour être pleine et entière, du célèbre « j'ai pleuré et j'ai cru » de Chateaubriand. En effet, elle n'est pas une confiance sans contenu mais une confiance en un Dieu présent et immuable depuis l'origine, en des assertions immédiatement valables et sans restriction. C'est la nature même du christianisme, sa prétention de vérité absolue qui convoque la raison comme condition nécessaire à l'approfondissement de la foi. Exclure Dieu de la raison, comme le fait le fidéisme, c'est refuser d'atteindre la foi réelle et par là rompre avec la nature même de la foi. Exclure la foi de la relation avec Dieu, à la manière rationaliste, est aussi une erreur dans la mesure où la relation de l'homme avec Dieu passe essentiellement par la Révélation. Or celle-ci n'est pas purement humaine : elle est une relation transcendantale pour l'homme et donc pour ses attributs, au premier rang desquels figure la raison. La Révélation dépasse la raison humaine, l'englobe et l'achève car elle est la raison divine. Elle permet en définitive le don de la raison à l'homme, dans la foi.

Le numéro que nous proposons à présent est organisé dans une logique d'élargissement progressif de la question.

Il s'agit tout d'abord de faire le point sur la position de l'Eglise sur le sujet, ce qui est l'objet des trois premiers articles, dont deux premiers portant sur deux docteurs de l'Eglise, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin dont les ouvrages ont considérablement nourri la pensée chrétienne sur le sujet et notamment celle du Magistère romain, telle qu'elle s'exprime dans l'encyclique *Fides et ratio* de 1998.

Il convient ensuite d'examiner le sujet dans une perspective historique, à la fois pour appréhender l'évolution au cours du temps du débat sur les liens entre la foi et la raison, en étudiant ici un aspect précis de cette controverse, à savoir les questions croisées du fidéisme et du déisme à l'époque moderne et contemporaine, mais également pour aborder la question actuelle de l'historicité de Jésus. Cette démarche transversale permet d'aboutir au rappel de l'utilité de la théologie dans nos sociétés contemporaines.

Enfin, la dernière partie est consacrée à l'évocation des trois penseurs considérables du XX<sup>e</sup> siècle, que furent Teilhard de Chardin, Bonhoeffer et Bergson. A une époque marquée par le rejet à la fois de la raison et de la foi, ils sont tous trois parvenus, sur des bases et par des moyens différents, à la constatation de l'étroite et nécessaire relation de la foi et de la raison.

Nous avons souhaité terminer davantage par une ouverture que par une conclusion et c'est pourquoi sont inclus à la fin de ce numéro des extraits de la réponse de Mgr Dagens au discours de Jean-Luc Marion à l'occasion de la réception de ce dernier à l'Académie française : ils sont en quelque sorte une introduction à la pensée d'un grand philosophe contemporain, réfléchissant notamment sur les rapports entre foi et raison en même temps qu'un élargissement à d'autres questions.

I.

Docteurs  
et  
Magistère



## Augustin dans les voies de la raison

Bruno K.

L'Église reconnaît à Augustin d'Hippone une influence majeure dans la définition de sa doctrine et de ses fondements théologiques. Saint, Père de l'Église, Docteur de l'Église : les qualités ne manquent pas pour désigner celui à qui le christianisme et l'Occident doivent une matrice de pensée multiséculaire. Le pape Paul VI déclare à son sujet que « toute la pensée de l'Antiquité conflue dans son œuvre et que de celle-ci dérivent des courants de pensée qui parcourent toute la tradition doctrinale des siècles suivants »<sup>4</sup>. Ainsi l'on peut rappeler que l'augustinisme influe sur toute la théologie médiévale, abreuve les débats de la Réforme et inspire le mouvement janséniste. Pour le seizième centenaire de sa conversion, Jean-Paul II lui consacre en 1986 la longue Lettre apostolique *Augustinum Hipponensem*. Dans la lignée de ses prédécesseurs, Benoît XVI donne une série de catéchèses à son propos en 2008<sup>5</sup>, dans lesquelles il présente Augustin comme une figure centrale à plusieurs égards. L'évêque d'Hippone est le premier des Pères de l'Église à confronter sa raison et sa foi en cherchant à harmoniser ces deux forces apparemment contradictoires. Le Pape voit dans le parcours d'Augustin à la fois un modèle pour le chrétien en recherche et une synthèse du mouvement de la pensée occidentale de l'Antiquité à l'époque moderne.

En effet, dans sa recherche de la vérité, Augustin expérimente des égarements et des inquiétudes qui sont celles du chrétien en quête de Dieu. Il assiste en outre à la diffusion de la science gréco-arabe dans le monde et témoigne, par ses écrits, des évolutions d'une pensée occidentale qui cherche à se positionner au regard de cette science raisonnée. Pour autant, le souci de conciliation entre raison et foi se développe bien avant la naissance de Jésus, lorsque foi juive et pensée grecque se rencontrent au sein du judaïsme hellénistique. Au terme d'un long parcours, Augustin, héritier de cette conciliation tâtonnante, inscrit dans la doctrine chrétienne la non-contradiction de la foi et de la raison.

### **Inquiétudes et déceptions du temps de la recherche**

Élevé dans la foi chrétienne par Monique, sa mère, Augustin demeure catéchumène pendant plusieurs années, avant d'abandonner à l'adolescence cette foi qu'il considère appropriée aux âmes simples. Déçu par le christianisme, il n'y trouve pas l'expression de la raison qui seule, pense-t-il, lui permettra d'accéder à la compréhension et à l'intelligence des mystères par ses propres moyens.

Débute alors le temps de la recherche pour le jeune homme qui se tourne successivement vers différentes sectes et écoles philosophiques. La lecture de l'*Hortensius* de Cicéron éveille en lui l'amour de la sagesse et le désir d'accéder à cette vertu immortelle. Il embrasse alors le manichéisme, dans lequel il est convaincu d'avoir trouvé la raison véritable. Au sein de cette secte chaleureuse, il envisage un christianisme éclairé, libéré des contraintes de l'Église et affranchi des rigueurs de l'Ancien Testament. Pendant près de dix ans,

---

<sup>4</sup> PAUL VI, *Discourse to the Religious of the Augustinian Order* (May 4, 1970): AAS 62 (1970), p. 426; cf. *L'Osservatore Romano*, English edition, May 21, 1970. AAS, 62, 1970, p. 426. Les *Acta Apostolicae Sedis* (en français : Actes du Siège apostolique) sont le journal officiel du Saint Siège, périodique publié depuis 1909, recueil officiel des documents émanant du Souverain Pontife et des Congrégations romaines.

<sup>5</sup> Audiences générales de janvier-février 2008.

Augustin professe la dualité entre le Bien et le Mal et, en bon rationaliste, l'intelligence des mystères sans le recours à la foi. C'est précisément cette certitude qui, après quelques années, détourne Augustin des manichéens. Ceux-ci, tout en raillant la foi qu'ils considèrent inférieure, exigent de leurs disciples qu'ils croient à des mythes, en particulier celui de Mani<sup>6</sup>. Ce rationalisme qui camoufle en son sein des exigences de foi déçoit Augustin, qui quitte la secte.

Sa recherche le conduit pour un temps chez les épicuriens, puis il se plonge dans l'astrologie, mais aucune des deux écoles ne le satisfait. L'ambitieuse entreprise d'Augustin lui semble alors vouée à l'échec : la raison humaine est limitée et ne permet pas d'accéder à certaines vérités sans la foi. Si l'homme peut comprendre de lui-même les vérités mathématiques par exemple, il en est autrement quand il s'agit d'accéder au fondement dernier de la vérité. Contrarié par ses échecs successifs, il trouve refuge dans le scepticisme, courant qui critique la prétention à la connaissance et à la vérité. Augustin a alors trente ans et enseigne la rhétorique à l'université de Milan.

C'est dans cette ville qu'Augustin, en écoutant prêcher l'évêque Ambroise, découvre la valeur rationnelle de la pensée chrétienne. À ses yeux, l'unité des croyants contraste avec les contradictions des philosophes. La lecture du prologue de l'Évangile de Jean lui permet de comprendre la cohérence du message chrétien, celui d'un Dieu *logos*, qui est raison<sup>7</sup>. Le texte lui inspire, plusieurs années plus tard, cette réflexion sur la théorie chrétienne de la connaissance : « Notre science à nous, c'est le Christ, notre sagesse à nous, c'est le même Christ, il plante en nous la foi au sujet des réalités temporelles, il nous montre la vérité au sujet des réalités éternelles. Par Lui, nous allons à Lui, nous tendons par la science à la sagesse ; mais nous nous écartons de l'unique et même Christ *en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science*<sup>8</sup> ». Pour Augustin, l'amour de la sagesse vise à la connaissance de la vérité, qui ne peut s'acquérir qu'en Christ. Il ne s'agit pas néanmoins de l'abdication de la raison pure, ni même de la négation de la légitimité de son exercice dans des domaines extérieurs à la foi - les mathématiques par exemple. En revanche, c'est la capacité de la raison pure à nous faire saisir le mystère de Dieu qui est remise en question. Ainsi, Augustin considère la foi chrétienne plus sincère que le rationalisme hypocrite des manichéens : quand le chrétien tente de comprendre l'inexplicable, l'Église fait appel à la croyance sans s'en cacher.

### **Chercher la vérité en soi-même**

Peu après sa conversion, Augustin s'inspire de la philosophie néo-platonicienne pour essayer d'entrer plus avant dans le mystère de Dieu. En effet, il conçoit une harmonie générale entre le platonisme et les écrits bibliques. Or il se rend rapidement compte que si elles s'accordent sur l'essentiel, les deux pensées entrent en contradiction notamment sur la question du salut. Une synthèse entre les deux systèmes n'est donc pas possible. Augustin retient du platonisme la nécessité de se tourner vers l'intérieur pour trouver la vérité, ainsi que son opposition au matérialisme. En se retirant en lui-même, en scrutant son être comme il le fera tout au long des *Confessions*, il découvre une autre réalité, celle-ci non matérielle.

---

<sup>6</sup> Mani, mésopotamien du III<sup>e</sup> siècle, se dit être un prophète chrétien, fondateur du manichéisme.

<sup>7</sup> L'Évangile de Jean débute par les mots « Au commencement était le Verbe » (Jn 1,1. Le mot « Verbe » est la traduction du mot grec *logos*, signifiant à la fois « verbe » et « raison ».

<sup>8</sup> *De Trinitate*, XIII, 19.24. Citant Col 2,3.

Selon Augustin, se retourner vers l'intérieur, littéralement « se convertir »<sup>9</sup>, permet d'accéder à la connaissance de la vérité. L'homme trouve au plus profond de lui-même cette vérité, le Christ-lumière annoncé dans le prologue de l'Évangile de Jean. Dieu se propose alors comme le Maître intérieur dévoilant la vérité au croyant. Néanmoins, une telle connaissance suppose la nécessité et l'absolue prépondérance de la foi, dans ce qu'on pourrait qualifier de rapport d'autorité entre foi et raison, rapport dont il convient maintenant d'élucider la nature.

### **Croire pour comprendre, comprendre pour croire**

En théorie, il semble plus logique de partir de la raison pour arriver à la foi. En pratique, l'expérience augustinienne nous enseigne que la méthode contraire est sans doute la meilleure, sans pour autant rejeter la première. C'est le sens de la fameuse double injonction : « *crede ut intelligas* » - crois pour comprendre - et « *intellege ut credas* » - comprends pour croire. Ce chiasme, déconcertant de simplicité, interpelle néanmoins la logique du lecteur : s'agit-il seulement d'un effet du professeur de rhétorique ? La formule lapidaire couronne et résume le sermon XLIII d'Augustin, *Sur la Foi*.

L'acte de foi est omniprésent dans la vie humaine, et la croyance une démarche de pensée tout à fait habituelle, étant donné qu'elle est fondée sur l'adhésion au témoignage d'un tiers, donc sur la crédibilité de ce même témoignage. Ainsi, la science même se divise entre les choses vues et les choses crues. Il est évident que l'adhésion de physiciens débutants au modèle de la structure atomique repose entièrement sur la crédibilité de ceux de leurs prédécesseurs qui l'ont théorisé et validé par des expériences. Une fois posé ce préalable, il est possible d'envisager la relation entre croyance et compréhension selon Augustin. Le but ultime d'une telle entreprise est la connaissance de Dieu, car si de nombreuses vérités peuvent être connues de l'homme par la raison seule, celle-ci ne peut lever le voile sur les mystères divins. C'est le propre du mystère de dépasser la raison et l'entendement humains. Le chrétien a ainsi besoin de la foi pour accéder à la connaissance de certaines vérités.

Dans ce processus, Augustin distingue trois moments, formulés comme suit par Etienne Gilson<sup>10</sup> : la préparation à la foi par la raison, l'acte de foi, et l'intelligence du contenu de foi.

En premier lieu, être doué de raison est une condition de possibilité de la foi. L'homme, créé à l'image de Dieu, est ainsi la seule espèce douée de raison, du moins douée d'une raison analogue à celle de Dieu. Il ne faut donc pas haïr cette faculté qui permet à la pensée humaine de constamment se développer et s'enrichir. C'est la raison qui rend possible la foi, c'est celle-là qui veut que celle-ci la précède. En d'autres termes, l'homme ne pourrait croire sans une âme raisonnable. Les « preuves » de Dieu sont insuffisantes pour Le trouver, mais grâce à elles, le pari de la foi devient rationnel. Augustin préconise l'humilité d'accepter que, pour ce que l'homme n'est pas encore en mesure de comprendre, la foi précède la raison.

Dans un second temps, l'homme fait l'expérience de l'acte de foi en lui-même. Il fait ce choix, ce pari aux limites de la raison. Selon Augustin, la foi permet de purifier le cœur de l'homme de la souillure du péché. La foi, en tant que don de Dieu, donne à la raison d'accroître sa propre lumière, lui permettant de s'affranchir des prismes du péché et de

---

<sup>9</sup> Le mot « *conversio* » est la traduction latine du terme grec *épistrophé* signifiant « revenir sur ses pas », qui désigne par extension un changement attitudinal positif de retour vers des valeurs originelles.

<sup>10</sup> Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, p. 34.

s'approcher d'une raison en plénitude. C'est en croyant que l'homme tend vers la connaissance : la foi est le préambule nécessaire à l'avènement de cette raison en plénitude, qu'Augustin nomme l'intelligence.

La troisième étape conduit l'homme à l'intelligence, qui est un fruit de la foi accordé par Dieu. Au chapitre 7 de l'Évangile de Matthieu, Jésus déclare « Cherchez, et vous trouverez ». En utilisant ces mots, plutôt que « Croyez, et vous trouverez », il montre que la foi n'est pas elle-même sa propre fin, et elle ne suffit pas à elle seule à trouver Dieu : le chrétien a besoin pour cela du concours de l'intelligence. En effet, la vie éternelle ne consiste pas à croire en Dieu mais à connaître Dieu, et l'instrument de la connaissance de ces mystères divins est l'intelligence. Cette faculté de la pensée humaine n'est pas la raison pure qui serait passée par le filtre de la foi, mais bien le don qui vient d'une foi droite, accordée par Dieu. Elle est une vue intérieure de l'homme, qui perçoit en lui-même la vérité dévoilée par la lumière divine. En cette vie, l'intelligence accordée à un chrétien lui est une préfiguration de la connaissance de Dieu qu'il vivra au Royaume des Cieux. Sans être démontrable, Dieu se dévoile en partie à l'homme par l'intelligence. L'extase mystique en ce monde, durant laquelle Dieu se laisse apercevoir par le croyant, n'est qu'une contemplation encore imparfaite de la face de Dieu. La parfaite contemplation de Dieu n'est possible que par l'intelligence. Celle-ci, gage de connaissance, ne s'épanouira pleinement que dans la vie éternelle, au véritable sommet de la contemplation.

### **Deux forces inextricablement liées dans l'intelligence de la foi**

Selon Augustin, la foi et la raison sont à prendre également en considération, mais il ne faut pas reconnaître ici le débat cherchant à considérer philosophie et théologie comme étant de deux essences distinctes, afin de les séparer ou de les accorder. Augustin professe la non-différence profonde entre les deux. Il perçoit une alliance féconde entre la certitude du cœur, cette foi qui donne sens, et l'intelligence qui doit élucider ce sens en montrant que, loin de contredire la raison, la Révélation l'accomplit en la conduisant là où elle ne pourrait parvenir seule. Les deux concourent dans l'intelligence de la foi, expression si souvent entendue et si peu expliquée. Elle vient de Dieu, elle y mène. Elle est cette unité qui réconcilie les philosophies contradictoires, elle permet à tous de se retrouver en Christ.

Au lieu de prendre comme postulat la concurrence de deux forces, Augustin se pose la question toute entière à l'intérieur de la foi. C'est la foi qui dit au chrétien quoi comprendre, la foi qui purifie le cœur, la foi qui met la raison en condition, la rendant capable de trouver l'intelligence que Dieu révèle. Le résultat d'une activité rationnelle de la foi est le bloc désormais indivisible qu'est l'intelligence de la foi. Ainsi, la vraie philosophie et la théologie ne font qu'une car pour chacune l'expérience de la foi est le point de départ. Derrière cette notion de « vraie philosophie », Augustin pense naturellement au christianisme.

La pensée augustinienne sur la question de la foi et de la raison rejoint la théologie des autres Pères de l'Église pour lesquels, si la raison peut aider à penser le mystère de Dieu, celle-ci doit néanmoins se développer dans le cadre donné par la foi. Il découle de cette conception une théorie du savoir théologique unitaire : toutes les disciplines forment une unité qui trouve son principe dans la théologie. C'est pourquoi l'on parle pendant plusieurs siècles de la « théorie des deux livres », selon laquelle Dieu a confié à l'homme deux livres à déchiffrer. D'une part le livre biblique, c'est-à-dire la Révélation qui permet à

l'homme de rentrer dans les mystères de Dieu et d'avancer dans sa connaissance. D'autre part le livre de la nature, qu'il appartient à la science des hommes de déchiffrer. Les deux livres ne peuvent se contredire puisqu'ils ont le même Auteur. Il en est de même pour la foi et la raison, qui trouvent elles aussi leur origine en Dieu.

En particulier, la non-contradiction entre la Révélation et la science est un point fondamental pour Augustin, qui exhorte les fidèles à ne pas se livrer à des exégèses scripturaires hasardeuses, qui contrediraient fermement les vérités scientifiques, exposant ainsi le christianisme à la raillerie des non-chrétiens. Ici transparait clairement l'empreinte laissée par neuf années de manichéisme sur Augustin : il est soucieux des non-chrétiens et a exploré les principales critiques faites à l'Eglise. Aussi, la nécessité de non-exclusion entre foi et raison, entre théologie et science n'est pas uniquement un débat abstrait, puisqu'il revêt un sens nouveau dans le cadre de la mission apostolique de l'Eglise, mission dont Augustin demeure l'un des plus grands serviteurs.

#### Augustin d'Hippone (354-430)

Né à Thagaste en Afrique du Nord, Augustin connaît une jeunesse mouvementée, à travers ses excès autant que par ses tourments d'homme en recherche de la vérité. Après avoir fréquenté de nombreuses écoles philosophiques, Augustin se convertit au christianisme au cours du fameux épisode du jardin de Milan, relaté dans les *Confessions*. Baptisé en 387, Augustin est ordonné prêtre puis évêque, fonction qu'il exerce à Hippone, non loin de sa ville natale. Il se fait pourfendeur des hérésies dans une Eglise encore jeune, les combattant l'une après l'autre dans ses traités. Auteur d'une somme immense d'écrits et de sermons, il laisse au christianisme un héritage théologique considérable. De ces écrits découle un système de pensée, l'augustinisme, qui transcende le champ de la religion, et innerve l'histoire de la pensée dans l'Occident chrétien.



# L'œuvre de saint Thomas, une théologie pour notre temps

Jean de B.

« Le cœur de l'homme délibère sur sa voie, mais c'est le Seigneur qui affirme ses pas ». Cet enseignement qui figure au Livre des Proverbes établit clairement le rapport entre foi et raison voulu par Dieu : un effort constant de l'intelligence humaine éclairé par la Révélation. A celui qui choisit de suivre cette voie exigeante, l'œuvre de saint Thomas d'Aquin apparaît comme un massif incontournable. Le Docteur Angélique<sup>11</sup>, entre tous, semble avoir fait sienne l'idée de l'homme *capax dei* : si elle ne suffit pas, la raison autonome permet néanmoins à l'homme d'avancer jusqu'à une connaissance de Dieu.

L'Eglise a reconnu l'immensité de l'effort opéré par Thomas pour concilier les exigences de la philosophie et de la théologie, à tel point que lors de son procès en canonisation, fait unique dans l'histoire, la *Somme Théologique* a été considérée comme un des deux miracles imputables à l'Aquinate. Une telle reconnaissance a valu à l'œuvre du Docteur Commun<sup>12</sup> d'être tout au long de l'histoire de l'Eglise considérée comme une référence indispensable pour les théologiens. Dans son encyclique *Fides et ratio*, le pape Jean-Paul II rappelait d'ailleurs le caractère central et déterminant de la pensée de saint Thomas dans la réflexion philosophique et théologique, déplorant par ailleurs son abandon progressif dans l'enseignement des séminaires<sup>13</sup>.

Il est en effet incontestable qu'au long du XX<sup>e</sup> siècle et encore aujourd'hui Thomas fait l'objet d'une certaine hostilité, quand il ne s'agit pas tout simplement d'ignorance. Peu enseignée, son œuvre souffre d'une réputation peu flatteuse : elle serait dogmatique, incompréhensible aux esprits contemporains, et reflet d'une Eglise inquisitrice aujourd'hui oubliée. Cette mise en accusation du thomisme ne peut être ignorée. Pourtant, il nous semble qu'il s'agit d'un faux procès, intenté pour de mauvaises raisons. Le propos de cet article sera donc dans un premier temps de montrer en quoi les accusations portées à l'encontre de l'œuvre thomasiennne doivent être dépassées, puis d'affirmer à l'instar de Jean-Paul II la « constante nouveauté de la pensée de saint Thomas d'Aquin »<sup>14</sup>, indispensable pour notre temps.

## **Le thomisme en accusation : un faux procès ?**

### *La théologie officielle d'une Eglise qui condamne*

Pour comprendre le discrédit dont pâtit l'œuvre thomasiennne, un détour historique s'impose. 1879 : le pape Léon XIII publie l'encyclique *Aeterni Patris*, dans laquelle il préconise vigoureusement un retour à la doctrine de Saint Thomas. 1923 : Pie XI proclame Thomas « Docteur Commun et Universel ». A cette pression s'ajoute le Canon 1366 §2 du Code de Droit Canonique –toujours en vigueur– qui prescrit formellement aux professeurs

---

<sup>11</sup> Pour éclairer le lecteur, une recension des différents vocables sous lesquels saint Thomas est nommé s'impose : on parle à son propos de Docteur Angélique, d'Ange de l'Ecole, de Docteur Commun, il arrive aussi qu'on en parle comme de l'Aquinate.

<sup>12</sup> C'est Pie XI qui en 1923 déclarait dans *Studiorum ducem* : « Nous approuvons tellement les grandes louanges accordées à ce très divin génie que nous pensons que Thomas doit être appelé non seulement le Docteur Angélique, mais le Docteur Commun ou Universel de l'Eglise, car l'Eglise a fait sienne sa doctrine ».

<sup>13</sup> Encyclique *Fides et ratio*, 61

<sup>14</sup> Encyclique *Fides et ratio*, 42

ayant fonction dans l'Eglise d'enseigner la philosophie et la théologie *ad Doctoris Angelis rationem, doctrinam et principia*, c'est-à-dire selon les principes, la doctrine et l'approche rationnelle de saint Thomas d'Aquin.

Le début du XX<sup>e</sup> siècle voit donc un raidissement de l'autorité vaticane autour de la doctrine thomiste, érigée en théologie officielle de l'Eglise face aux errements de la pensée moderne. Cette crispation, compréhensible dans le contexte d'une sécularisation de l'Europe et d'une montée des idéologies athées auxquelles l'Eglise n'était pas préparée, s'accompagne jusqu'au Concile Vatican II de mesures vexatoires contre les théologiens dits modernistes coupables de s'écarter trop hardiment de la doctrine thomiste. Ainsi, le Saint-Office condamne des théologiens aussi divers que Congar, Teilhard de Chardin, ou de Lubac<sup>15</sup>, tous réhabilités totalement ou partiellement lors de Vatican II<sup>16</sup>.

Face aux assauts combinés d'idéologies athées conquérantes et de théologiens modernistes aux idées parfois osées, l'Eglise réagit alors en citadelle assiégée, et fait de la doctrine thomiste son arme de combat contre ce que d'aucuns nomment indistinctement le « modernisme ». Ce repli, auquel les condamnations du Saint-Office donnent un caractère agressif ne contribue pas pour peu à l'hostilité qui s'est manifestée à l'encontre du thomisme par la suite. Une tendance d'autant plus lourde qu'à l'issue du Concile Vatican II, les dissidents intégristes emmenés par Mgr Lefebvre feront du thomisme l'étendard de leur révolte. Dans ce contexte, la défiance générale envers l'œuvre thomasiennne s'explique aisément. Mais ces seules raisons ne permettent pas de comprendre véritablement l'hostilité ou l'ignorance dans laquelle est tenu le Docteur Angélique.

### *Critique théologique de saint Thomas*

La théologie contemporaine, sans toujours réfuter l'œuvre de l'Aquinate, le tient à une distance respectueuse, pour un ensemble de raisons qui ne semblent pas systématiquement fondées. Il convient d'examiner cette critique théologique de Thomas, en détail afin de pouvoir la réfuter. Les tendances lourdes de la théologie contemporaine peuvent être analysées de la façon suivante : un tropisme augustinien assez fort, un vif regain d'intérêt pour la patrologie, une attention grandissante à l'égard des enseignements de l'exégèse, et un retour aux textes. Ces tendances, qui ont permis un foisonnement théologique intéressant, dressent en creux une accusation du thomisme.

Pour commencer, une critique mal informée mais persistante voudrait opposer augustinisme et thomisme comme les deux pôles contraires de la théologie catholique. A Augustin, on accorde le génie de l'intuition, une rhétorique impeccable et une théologie presque sensuelle. A Thomas, un système puissant et logique, mais austère et fermé à toute mystique. Cette accusation ne résiste pas à l'examen des faits, et cela pour une raison simple : la source la plus fréquemment citée par Thomas dans son œuvre, en dehors des Ecritures, c'est justement Augustin ! Et cela avant même Aristote, dont on assure pourtant qu'il est l'unique inspirateur de Thomas<sup>17</sup>.

On accuse aussi souvent saint Thomas de négliger les Pères au profit des Grecs. Là encore, le procès est infondé. Mentionnée très fréquemment, leur pensée irrigue en profondeur celle de Thomas. S'ils ne sont pas toujours cités nommément, c'est que leurs

---

<sup>15</sup> L'encyclique *Humani Generis* publiée par PIE XII explicite d'ailleurs les raisons de ces condamnations.

<sup>16</sup> CONGAR et de LUBAC sont même élevés à la pourpre cardinalice, et comptent parmi les principaux pères conciliaires de Vatican II. Quant à TEILHARD, son héritage reste beaucoup plus controversé.

<sup>17</sup> ARISTOTE reste l'inspirateur de la philosophie thomiste (qui emprunte aussi à PLATON et AVICENNE), mais c'est bien AUGUSTIN qui est la référence théologique. THOMAS part de la philosophie puis l'éclaire de la théologie. Par exemple, il reprend telles quelles les cinq vertus aristotéliennes, mais leur adjoint les vertus théologiques.

œuvres sont supposées connues du public auquel Thomas s'adresse<sup>18</sup> (de la même façon qu'un professeur de philosophie d'aujourd'hui ne se sentirait pas obligé de mentionner l'origine kantienne de l'impératif catégorique ou rousseauiste du contrat social). En réalité, la théologie de saint Thomas s'articule autour de trois grandes sources : les Écritures, Augustin, et les Pères. L'influence aristotélicienne, évidemment primordiale, est à mettre sur un autre plan, qui est celui de la philosophie. Or chez Thomas, philosophie et théologie sont choses bien distinctes, même si les deux s'interpénètrent.

Quant aux enseignements de l'exégèse, dernière tendance lourde de la théologie contemporaine, il serait injuste de faire reproche à Thomas de les ignorer : l'exégèse au sens moderne (historico-critique) n'existait pas à l'époque où il écrivait<sup>19</sup>. Tout au plus peut-on concéder que l'usage systématique de la Vulgate par saint Thomas a pu conduire à négliger certaines pistes théologiques induites par le texte originel.

## L'œuvre thomasienne, une boussole pour notre temps

### *Thomas, philosophe de l'espérance, à contretemps de notre époque*

Ce qui fonde de manière plus profonde le rejet de l'œuvre thomasienne, davantage que sa théologie, c'est sa philosophie. Par ses fondements aristotéliciens, la philosophie sur laquelle s'appuie Thomas ne peut que dérouter les mentalités contemporaines. Il ne s'agit évidemment pas d'une reprise totale, mais de postulats communs et compatibles avec la Révélation.

A l'origine de l'option aristotélicienne chez Thomas, il y a ce que Gilson a appelé la « métaphysique de l'Exode », c'est-à-dire ce moment où Dieu, voulant se révéler au Peuple élu, se définit par les mots suivants : *Ego sum qui sum*<sup>20</sup>. Avec la formule du Christ « Je suis le chemin, la Vérité et la vie » (Jn, 14, 6), il y a là selon Thomas le socle de toute philosophie chrétienne correctement ordonnée. De ces deux fragments bibliques où Dieu lui-même se dévoile, Thomas tire l'enseignement qu'il faut privilégier une philosophie de l'être<sup>21</sup>, le commun des mortels se caractérisant par un être inachevé (en puissance, selon la terminologie thomasienne), et Dieu par l'être pleinement être (ce que Thomas appelle l'acte pur)<sup>22</sup>. De ces paroles, Thomas tire aussi sa conception de la Vérité, qui est l'adéquation de l'intelligence à la réalité objective<sup>23</sup>. C'est de là que part toute la philosophie dite réaliste, qui caractérise la plupart des philosophes scolastiques, d'Albert le Grand à Bonaventure en passant plus tard par Suarez.

De telles conceptions ne peuvent que détonner dans une philosophie contemporaine bouleversée par la rupture cartésienne, consommée par Kant, où la chose n'existe plus que

---

<sup>18</sup> La *Somme Théologique*, en particulier, était destinée aux étudiants en théologie de la Sorbonne. La patrologie faisait partie du patrimoine commun pour ce type de public.

<sup>19</sup> Pour mémoire, THOMAS naît aux environs de 1225 et meurt en 1274. A. Loisy et P. Lagrange qui relancent l'exégèse en France, publient leurs ouvrages au XIX<sup>e</sup> siècle finissant.

<sup>20</sup> Exode 3, 13-14, et THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 2 a. 3.

<sup>21</sup> A ne pas confondre avec l'onto-théologie dénoncée par HEIDEGGER et GILSON (sur un mode différent) chez quelques thomistes postérieurs à THOMAS, DUNS SCOT en particulier. Cf. GILSON, *L'être et l'essence*.

<sup>22</sup> La doctrine des degrés de l'être existe déjà chez AUGUSTIN, mais elle est développée par THOMAS, qui affirme par surcroît que l'essence de Dieu est entièrement contenue dans son être. Le raisonnement thomiste y arrive en reprenant les causalités aristotéliciennes (efficiente/finale), les complète (exemplaire/instrumentale) et procède par analogie entre l'être et la grâce.

<sup>23</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 16 a. 1 : « adaequatio rei et intellectus ».

parce qu'on la pense et telle qu'on la pense<sup>24</sup>. Elles sont aussi en décalage par l'idée qu'il existe réellement une Vérité qui soit unique d'une part, et atteignable d'autre part. Ce n'est pas là le chemin pris par la philosophie contemporaine, qui a renoncé à chercher la vérité et l'être (renoncé à la métaphysique en général) pour se cantonner à l'analyse des phénomènes dans le meilleur des cas, et réfuter l'idée même d'une vérité dans le pire des cas, c'est-à-dire le nihilisme. Il convient d'ailleurs de ne pas oublier que jusqu'à une époque très récente, les universités de philosophie en France passaient directement des Grecs à Descartes, rejetant dans l'ombre d'un Moyen Age jugé obscurantiste l'ensemble de la philosophie scolastique. Ce n'est que grâce aux historiens de la philosophie, en particulier Etienne Gilson et Alain de Libera, qu'elle est de nouveau, superficiellement, enseignée.

Mais c'est justement ce fossé avec la philosophie contemporaine qui fait tout l'intérêt de Thomas aujourd'hui. A l'encontre de tous ces philosophes qui ont perdu la foi en l'homme, terrassés par l'âge des totalitarismes et des génocides, Thomas affirme haut et fort sa confiance dans la capacité de l'homme à s'élever vers Dieu, vers la Vérité et le Bien (avec l'aide de la grâce, qui vient perfectionner la nature)<sup>25</sup>. Contre l'école du doute et de la critique premiers dans la philosophie, Thomas affirme. Quelle formidable bouffée d'air frais, et quelle ambition plus haute que celle de ces philosophes du micro-phénomène, ayant abandonné toute velléité de métaphysique ! Avec Thomas, c'est l'espérance qui reprend le dessus, et tout autant que de sa méthode et de ses conclusions, c'est de son esprit que Jean-Paul II invitait à se nourrir dans *Fides et Ratio*.

### *Thomas, une passerelle vers les autres cultures*

A l'inverse de l'image commune du thomisme comme théologie ou philosophie officielles de l'Eglise romaine, un examen honnête de l'œuvre thomasiennne invite à la considérer au contraire comme particulièrement utile dans le dialogue avec les autres cultures, et de manière plus spécifique la pensée juive et musulmane. Dans son œuvre, Thomas est en dialogue permanent avec Averroès, Avicenne et Maïmonide, souvent par le biais du socle commun aristotélicien, parfois plus directement. Ce dialogue s'effectue sans concessions, Thomas n'admettant jamais que la Vérité révélée soit contaminée. Mais c'est par la réfutation ou l'acceptation méthodique des thèses adverses (fondement même de la scolastique médiévale, visible dans la forme des questions, objections, réponses) que Thomas procède, garantissant ainsi les conditions d'un dialogue en vérité. En cela, Thomas est étonnamment moderne, et son enseignement comme sa méthode peuvent être utilisés avec profit dans le dialogue interreligieux relancé par le concile Vatican II.

Par ailleurs, la philosophie réaliste, en se fondant sur la réalité extra-mentale et les expériences immédiatement préhensibles (des cinq sens par exemple), a l'avantage d'être assimilable par tous. Une philosophie qui part de l'expérience, contrairement aux philosophies idéalistes qui ont pris le dessus en Europe, peut être partagée sans difficulté par des civilisations et des cultures différentes. En ces temps où les masses de la chrétienté ne sont plus que minoritairement européennes, la philosophie réaliste reste, malgré une armature conceptuelle qui peut paraître très européenne, la plus facilement transposable<sup>26</sup>. La pensée chinoise notamment, pour étrangère qu'elle soit aux concepts d'être et d'essence, n'en repose pas moins sur une narration d'expériences concrètes qui peut se prêter à une transposition en philosophie réaliste.

---

<sup>24</sup> On peut résumer cette tendance par le titre de l'ouvrage de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*.

<sup>25</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q.1, a. 8 ad 2 : « cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat »

<sup>26</sup> En revanche, la pensée chinoise néglige la métaphysique, en se fondant davantage sur le mouvement et le souffle que sur l'être. Cette différence d'approche rendrait passionnante une tentative de thomisme sinisé.

Quant au rapport à la branche mystique de l'islam, à l'hindouisme et au bouddhisme, on pourrait penser que la métaphysique thomiste n'est pas le meilleur moyen de faire fructifier le dialogue avec de telles traditions. La mystique serait alors davantage indiquée, et c'est d'ailleurs une inclination perceptible dans la littérature catholique contemporaine (voir la vogue autour de maître Eckhart, notamment). Mais pour intéressante que soit la mystique dans le rapport aux pensées orientales, il convient de ne pas négliger la philosophie et la métaphysique. Car en effet, l'expérience sensible sur laquelle repose la mystique ne peut être que personnelle, or l'Eglise entend délivrer une proposition universelle qui ne peut passer que par les cadres partageables par tous de la raison. L'expérience personnelle mystique, si elle se place d'une certaine manière sur un plan supérieur à la philosophie et à la théologie (relation personnelle au Christ) ne peut se transmettre, étant essentiellement intime. En cela, et par son caractère davantage universel, le thomisme a toute sa place dans le dialogue avec les pensées orientales.

En conclusion, l'examen du destin contemporain de l'œuvre de saint Thomas incite à un certain optimisme. Si les accusations portées à son encontre sont aisément explicables en regard d'un contexte historique donné et d'une philosophie contemporaine aux antipodes de la philosophie réaliste usitée par le thomisme, l'œuvre de saint Thomas garde une valeur inestimable. Face au nihilisme et au relativisme contemporain, le thomisme ose la recherche métaphysique, se montre ambitieux dans son effort pour atteindre la Vérité et l'être. Davantage, il peut être un outil efficace pour l'évangélisation et le dialogue interreligieux.

Mais cela n'est possible qu'à une seule condition, et elle est majeure : que l'œuvre de saint Thomas ne soit pas considérée seulement comme un dépôt précieux à conserver intact, mais comme une invitation dynamique à penser le monde qui nous entoure, et singulièrement notre rapport à Dieu. Ne pas se limiter à ânonner pieusement les conclusions de la *Somme théologique*, mais s'imprégner de sa méthodologie et de son esprit pour comprendre les problématiques de notre temps. C'est tout le sens de l'œuvre d'un Maritain, du Cardinal Journet<sup>27</sup>, ou sur un mode plus historicisant d'un Gilson. Le regain d'intérêt qu'ils ont suscité pour l'œuvre de saint Thomas est incontestable, et certains, à l'instar des dominicains Marie-Dominique Philippe<sup>28</sup> ou encore Thierry-Dominique Humbrecht<sup>29</sup>, poursuivent cet effort de renouvellement.

C'était une insistance forte de Jean-Paul II dans *Fides et ratio*, publié en 1998. Le pontificat inauguré par Benoît XVI, qui s'interroge sur les rapports entre foi et raison et vise à un dialogue en vérité avec nos frères séparés ainsi qu'avec les autres religions sera peut-être celui d'un renouveau de la tradition thomiste. La Vérité nous rendra libres<sup>30</sup>, et sur ce chemin l'Eglise ne peut se passer de celui qui fut peut-être plus et mieux que tout autre « l'Apôtre de la Vérité »<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> MARITAIN se plaçait surtout sur le plan philosophique, quand JOURNET était avant tout théologien. Mais leurs œuvres se répondent, en une amitié philosophique, ce que leur abondante correspondance établit clairement.

<sup>28</sup> Fondateur de la Communauté Saint-Jean, décédé en 2007.

<sup>29</sup> Auteur d'une remarquable *Théologie négative et Noms divins chez Thomas d'Aquin*, Vrin, 2006, couronnée par l'Institut.

<sup>30</sup> Jn, 8, 31.

<sup>31</sup> *Fides et ratio*, 1998.



## *Fides et ratio*

Alvaro P. s.j.

Afin d'aborder le sujet qui nous occupe, concernant les rapports entre la foi et la raison, un document est incontournable : l'encyclique *Fides et ratio* (Foi et raison) signée par le pape Jean-Paul II le 14 septembre 1988<sup>32</sup>. Certes, quelques années se sont écoulées depuis sa parution, mais les questions qu'elle traite et les réponses proposées demeurent toujours d'actualité, plus de vingt ans plus tard, sous le pontificat de Benoît XVI.

Et cela n'est pas étonnant, puisqu'il est bien connu que le cardinal Joseph Ratzinger, alors préfet de la congrégation pour la Doctrine de la Foi a beaucoup contribué à la rédaction de ce texte et qui fut même chargé de le présenter publiquement. Par ailleurs, une fois élu au Siège de Pierre, il ne cesse d'insister sur les enjeux et les conséquences pratiques de cette harmonisation nécessaire entre foi et raison : il suffit d'évoquer le célèbre et polémique discours qu'il a tenu à l'université de Ratisbonne le 12 septembre 2006 ou le discours au Collège des Bernardins à Paris deux ans plus tard.

### **Et d'abord : une image**

Que retenir de cette longue lettre encyclique, que beaucoup d'entre nous hésiteraient aujourd'hui à lire jusqu'à la fin? Pour moi, depuis la première lecture, la clé se trouve dans une image, celle qui sert précisément d'introduction :

*LA FOI ET LA RAISON sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité.*<sup>33</sup>

Que suggère cette image ? Que pour atteindre la vérité deux choses sont nécessaires, mais les deux ensemble, et pour ainsi dire les deux en un même mouvement harmonieux, à l'instar du mouvement des ailes. Ce sont deux moyens indépendants, autonomes, mais qui ont besoin l'un de l'autre si l'on prétend vraiment atteindre le but : en effet, un oiseau ne saurait pas voler avec une seule aile ; un avion non plus. Je dirai même que, dans ce binôme, ce qui est le plus important (du point de vue de la grammaire et du sens) est bien la conjonction « et ».

L'histoire vient confirmer cette intuition initiale que le Magistère nous transmet : d'un côté un strict fidéisme s'avère insuffisant ou se perd dans les nuages ; de l'autre, un pur rationalisme se retrouve dans une voie sans issue, plafonné. Prendre un seul chemin risque de nous égarer.

Ces deux chemins parallèles ne devraient donc pas s'ignorer, et encore moins devenir concurrents. Une saine coopération, des sentiers qui vont et viennent de l'un à l'autre sont bienvenus. C'est tout le défi de l'encyclique que de proposer ces terrains d'entente et de coopération entre la philosophie, la théologie, la science.

---

<sup>32</sup> JEAN-PAUL II, *Encyclique Fides et ratio*, Cerf, 1998. Disponible également sur le site du Vatican: [http://www.vatican.va/edocs/FRA0075/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/FRA0075/_INDEX.HTM) .

<sup>33</sup> Toutes les citations de cet article, sauf indication contraire, seront tirées de l'encyclique elle-même, précédées du numéro de paragraphe correspondant.

## **Mais aussi un objectif : la vérité**

Or, avant d'explorer ces deux chemins, il convient de bien fixer notre objectif : « *la contemplation de la vérité* ». Cela allait de soi pour les Grecs, pour les médiévaux, même pour les modernes ; mais cela ne va plus de soi aujourd'hui dans notre univers postmoderne. L'encyclique se doit donc de commencer par là : toute réflexion sur foi et raison présuppose un désir de chercher la vérité, désir qui est propre à tous les peuples de tous âges, quoique sous des formes diverses. Et présuppose que vérité il y a, contre tous relativismes ou scepticismes.

Cette quête de vérité est une tâche dévolue à la philosophie de par les questions ultimes qu'elle se pose depuis toujours, mais également à la théologie :

*2. L'Église n'est pas étrangère à ce parcours de recherche, et elle ne peut l'être. Depuis que, dans le Mystère pascal, elle a reçu le don de la vérité ultime sur la vie de l'homme, elle est partie en pèlerinage sur les routes du monde pour annoncer que Jésus Christ est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6). Parmi les divers services qu'elle doit offrir à l'humanité, il y en a un qui engage sa responsabilité d'une manière tout à fait particulière : c'est la diaconie de la vérité.*

Le désir de vérité fait partie de la nature même de l'homme, ce dont témoigne l'« amour de la sagesse » (philosophie) qui guidait les Anciens, et qui a laissé des traces dans toutes les civilisations d'Orient et d'Occident. Même si on trouvait que ce chemin vers la vérité était difficile et escarpé, on n'y renonçait pas pour autant, et tous les efforts étaient faits pour s'y approcher le plus possible.

De nos jours, les ravages causés par le relativisme ambiant touchent surtout les jeunes : s'il n'y a pas de vérité, ou si toutes les opinions se valent, à quoi bon en effet tenter l'aventure de s'engager dans cette quête ? Puisque cela concerne directement les lecteurs de ce premier numéro de *Kérygme*, citons la lucide mise en garde de Jean-Paul II à ce sujet :

*6. On ne peut nier en effet que cette période de changements rapides et complexes expose surtout les jeunes générations, auxquelles appartient l'avenir et dont il dépend, à éprouver le sentiment d'être privées d'authentiques points de repères. L'exigence d'un fondement pour y édifier l'existence personnelle et sociale se fait sentir de manière pressante, surtout quand on est contraint de constater le caractère fragmentaire de propositions qui élèvent l'éphémère au rang de valeur, dans l'illusion qu'il sera possible d'atteindre le vrai sens de l'existence. Il arrive ainsi que beaucoup traînent leur vie presque jusqu'au bord de l'abîme sans savoir vers quoi ils se dirigent.*

Une fois les principes posés, l'encyclique nous présente les deux chemins –celui de la foi et celui de la raison– mais déjà articulés grâce à l'utilisation des expressions latines qui remontent aux Pères de l'Église (Augustin et Anselme, pour ceux qui voudraient plus de références) : *credo ut intelligam* et *intelligo ut credam* ; et qu'on pourrait traduire librement ainsi : « croire pour mieux comprendre » et « comprendre pour avoir des raisons de croire ».

Si nous pensons un instant à nos propres parcours de formation, ces deux dimensions sont toujours présentes : l'école d'un côté, le catéchisme de l'autre ; la formation universitaire, la formation ecclésiale ; ou pour les séminaristes : la philosophie et la théologie.

## **Credo ut intelligam**

Le chemin de la foi ne consiste pas, comme certains le proposent aujourd'hui, en une simple création subjective de l'esprit humain, effrayé ou paralysé par des réalités qu'il n'arrive pas à comprendre en leur totalité. C'est Dieu qui prend l'initiative, dans l'histoire, de se « révéler » à nous :

*7. À l'origine de notre être de croyants se trouve une rencontre, unique en son genre, qui a fait s'entrouvrir un mystère caché depuis les siècles (cf. 1 Co 2, 7; Rm 16, 25-26), mais maintenant révélé : « Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. Ep 1, 9), par lequel les hommes ont accès auprès du Père par le Christ, Verbe fait chair, dans l'Esprit Saint, et sont rendus participants de la nature divine » (5). C'est là une initiative pleinement gratuite, qui part de Dieu pour rejoindre l'humanité et la sauver. En tant que source d'amour, Dieu désire se faire connaître, et la connaissance que l'homme a de Lui porte à son accomplissement toute autre vraie connaissance que son esprit est en mesure d'atteindre sur le sens de son existence.*

La foi consiste à accueillir par la grâce cette Révélation, à répondre à cette communication que Dieu fait de lui-même, et à régler notre vie sur la Bonne Nouvelle que le Christ est venu apporter à la plénitude des temps. Cela laisse évidemment pas mal d'espaces d'ombre sur le chemin, et ne nous épargne pas des moments difficiles à traverser : en effet, la foi n'est pas encore la vision béatifique de l'au-delà !

Mais elle nous donne, tout au long de notre vie, une série de repères qui nous permettent d'avancer dans la confiance. C'est d'ailleurs l'Eglise qui est chargée de baliser pour nous cette route, signe et sacrement du Royaume à venir.

Or le rôle de la raison ne disparaît pas pour autant, et l'encyclique nous rappelle cette harmonisation toujours nécessaire : « *ut intelligam* ».

*16. La foi n'intervient pas pour amoindrir l'autonomie de la raison ou pour réduire son domaine d'action, mais seulement pour faire comprendre à l'homme que le Dieu d'Israël se rend visible et agit dans ces événements. Par conséquent, connaître à fond le monde et les événements de l'histoire n'est pas possible sans professer en même temps la foi en Dieu qui y opère. La foi affine le regard intérieur et permet à l'esprit de découvrir, dans le déroulement des événements, la présence agissante de la Providence. Une expression du livre des Proverbes est significative à ce propos : « Le coeur de l'homme délibère sur sa voie, mais c'est le Seigneur qui affermit ses pas » (16, 9). Autrement dit, l'homme sait reconnaître sa route à la lumière de la raison, mais il peut la parcourir rapidement, sans obstacle et jusqu'à la fin, si, avec rectitude, il situe sa recherche dans la perspective de la foi.*

## **Intelligo ut credam**

Cependant, on peut prendre aussi la raison comme point de départ : la notion « *Intelligo ut credam* » est la formule employée par la scolastique médiévale, justifiant l'application de la dialectique même aux dogmes, quoique toujours dans les limites de l'orthodoxie doctrinale.

Déjà de nombreuses citations bibliques, notamment des livres sapientiaux, nous invitaient à parcourir ce chemin : « *Heureux l'homme qui médite sur la sagesse et qui raisonne avec*

*intelligence, qui réfléchit dans son coeur sur les voies de la sagesse et qui s'applique à ses secrets » (Si 14, 20-21).*

Le christianisme fait confiance à la raison, par le fait même qu'elle nous vient de Dieu. Certes, nous éprouvons très bien par notre propre existence que cette raison est limitée, mais qu'elle est aussi capable de belles découvertes et réussites, philosophiques, scientifiques, techniques.

Même en ce qui concerne l'accès à Dieu, saint Paul affirme que « *depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses oeuvres pour l'intelligence* » (Rm 1, 20) ce qui fonde aussi bien la théologie naturelle que la philosophie de la religion.

Le domaine de la raison est souvent l'unique terrain d'entente et de dialogue avec ceux qui ne partagent pas notre foi, mais il s'agit d'un point de départ précieux pour toute apologétique ou théologie fondamentale. Et cela parce que notre foi n'est pas contraire à la raison : en langage théologique, nous disons qu'elle est « crédible », même si plusieurs « mystères » demeurent accessibles uniquement grâce à la Révélation.

*13. Le Dieu qui se fait connaître dans l'autorité de sa transcendance absolue apporte aussi des motifs pour la crédibilité de ce qu'il révèle. Par la foi, l'homme donne son assentiment à ce témoignage divin. Cela signifie qu'il reconnaît pleinement et intégralement la vérité de ce qui est révélé parce que c'est Dieu lui-même qui s'en porte garant.*

### **D'un chemin à l'autre : interactions et équilibre**

En explorant les deux chemins, comme nous venons de le faire, deux tentations viennent à l'esprit : d'un côté celle de confondre les deux domaines ; de l'autre, celle d'établir entre eux une séparation étanche. C'est à saint Thomas d'Aquin que revient le mérite de nous proposer une *via media* : celle de l'harmonie entre foi et raison. D'ailleurs, par analogie, on pourrait ici utiliser l'expression « Sans confusion ni séparation », chère à la christologie (pour parler des deux natures du Christ).

L'encyclique en tire les conséquences :

*9. Il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un c'est par la raison naturelle et dans l'autre par la foi divine que nous connaissons. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés.*

Ce qui me semble le plus important à souligner –et à retenir– est le fait qu'il ne peut y avoir contradiction entre les deux ordres de connaissance. Cela devrait être pour nous une assurance et une garantie non seulement théorique mais qui oriente nos réflexions et notre agir (nos actions).

*34. Cette vérité que Dieu nous révèle en Jésus Christ n'est pas en contradiction avec les vérités que l'on atteint en philosophant. Les deux ordres de connaissance conduisent au contraire à la vérité dans sa plénitude. L'unité de la vérité est déjà un postulat fondamental de la raison humaine, exprimé dans le principe de non contradiction. La Révélation donne la certitude de cette unité, en montrant que le Dieu créateur est aussi le Dieu de l'histoire du salut. Le même et identique Dieu, qui*

*fonde et garantit l'intelligibilité et la justesse de l'ordre naturel des choses sur lesquelles les savants s'appuient en toute confiance, est celui-là même qui se révèle Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Cette unité de la vérité, naturelle et révélée, trouve son identification vivante et personnelle dans le Christ, ainsi que le rappelle l'Apôtre : « La vérité qui est en Jésus » (Ep 4, 21; cf. Col 1, 15-20).*

Comme l'affirment les derniers conciles œcuméniques (Vatican I, *Dei Filius*, et Vatican II, *Dei Verbum*), non seulement la foi et la raison ne peuvent jamais être en désaccord, mais encore elles s'aident mutuellement. La droite raison démontre les fondements de la foi et, éclairée par la lumière de celle-ci, elle s'adonne à la science des choses divines. Quant à la foi, elle libère et protège la raison des erreurs et lui fournit de multiples connaissances.

### **Une invitation**

En conclusion de son encyclique, le pape s'adresse directement à trois destinataires, auxquels nous nous permettrons d'ajouter aujourd'hui un quatrième.

Aux théologiens, tout d'abord, il demande d'accorder une attention particulière aux implications philosophiques de la Parole de Dieu. Aux philosophes, ensuite, il leur souhaite le courage de retrouver, dans le sillage d'une tradition philosophique constante et valable, les qualités de sagesse authentique et de vérité, y compris métaphysique, de la pensée philosophique. Aux hommes de science, finalement, il les exhorte à poursuivre leurs efforts en demeurant toujours dans la perspective sapientielle, dans laquelle les acquis scientifiques et technologiques s'associent aux valeurs philosophiques et éthiques qui sont des manifestations spécifiques et essentielles de la personne humaine.

Mais imaginons que le pape s'adresse aussi à nous, et nous propose un examen de conscience personnel. Dans cet équilibre foi-raison, où en suis-je ? Quel aspect dois-je développer ?

Si je privilégie toujours les données de la foi, sans me soucier de leurs raisons de crédibilité, peut-être suis-je appelé à « rendre compte de ma foi » d'une façon plus réfléchie et de suivre des parcours de formation adaptés...

Si, par contre, j'aborde toutes les questions de l'existence sous l'angle rationnel, et la foi ne signifie qu'un étage surnaturel qui s'ajoute au reste de l'édifice, peut-être le temps est-il venu de rétablir l'harmonie entre les deux ordres et de faire confiance à la Parole de Dieu.



II.

Perspective  
historique



## Fidéisme et déisme, histoire de deux erreurs antagonistes

Gabriel D.

« La foi et la raison sont comme deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité », nous expliquait, il y a à peine plus de dix ans, l'encyclique de Jean-Paul II, *Fides et ratio*. Aujourd'hui encore, l'équilibre entre la foi et la raison est l'un des aspects majeurs de la pensée du pape Benoît XVI. Entendons par la foi « l'adhésion ferme de l'esprit, subjectivement aussi forte que celle qui constitue la certitude, mais incommunicable par la démonstration » ; et par la raison « la faculté de bien juger, c'est-à-dire de discerner le bien et le mal, le vrai et le faux par un sentiment intérieur, spontané et immédiat ». Ces deux définitions tirées du *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, bien qu'imparfaites, nous permettent de mieux saisir l'importance de l'équilibre entre ces deux notions, qui se nourrissent l'une l'autre, se soutiennent, et séparées risquent de dériver vers le fidéisme, pour une foi non étayée par la raison, ou le déisme, pour un esprit raisonnable non affermi par la foi. Ainsi, les deux gros mots, les deux chausse-trappes ici dénoncé(e)s ont été jeté(e)s (posées). Fidéisme et déisme sont, en effet, la conséquence d'une hypertrophie de l'un de ces deux concepts, soit la foi, soit la raison. Toutes deux fermement condamnées, ces erreurs sont pour ainsi dire le reflet de vieux comportements humains, consistant soit à mettre Dieu partout, soit à le retirer de tout pour le conserver dans une sphère lointaine et peu gênante. Mais au-delà de la nature humaine, dans le monde des idées, fidéisme et déisme ont une histoire, étroitement liée à celle de notre monde moderne, et qu'il convient donc de retracer afin de mieux comprendre l'enjeu de l'insistance du Souverain Pontife sur ce point.

### Genèse du déisme

La plupart des hérésies sont vieilles comme le monde, mais elles prennent, au fil du temps, des visages multiples et développent des conséquences inattendues. C'est par la condamnation du dogme de la Sainte Trinité, jugé contraire à la droite raison, que le théologien italien, laïc et autodidacte, Socin (1539-1604) développa ses thèses. Ainsi, le Christ n'étant plus le Verbe fait chair, il pouvait être rapproché du grand honnête homme d'Ernest Renan ; quant au Saint-Esprit, il n'était plus qu'une force, communiquée par Dieu. Socin va plus loin en considérant la Sainte Cène comme un acte purement symbolique, un appel à suivre le Christ qui devient ici, donc, le pionnier d'une voie, celle de Dieu. Ces considérations sociniennes, officiellement fondées sur l'unique raison, une vision intellectualiste et désincarnée de Dieu ont été condamnées violemment par l'Eglise. Néanmoins, Socin se distingue clairement des athées et utilise alors le terme de « déiste », employé ici pour la première fois.

De fait il n'y a pas négation de l'existence de Dieu, mais de son être, désincarné et renvoyé dans l'éther par le déisme, c'est là que réside la négation de la foi et des dogmes au nom d'une raison déliée de la foi. Dieu devient alors une cause de la création, et pas grand-chose de plus, un simple ordonnateur.

Si des penseurs comme Socin sont assez isolés sur le continent, Outre-Manche, c'est un véritable courant, incarné par des hommes comme le philosophe et soldat Herbert de Cherbury (1583-1648) ou le philosophe Tindal (1657-1733) qui ne voit dans les Evangiles qu'une illustration de la nature. De ce courant volontiers naturaliste sortiront plusieurs points

essentiels des *Constitutions d'Anderson*, ouvrage fondateur de la franc-maçonnerie moderne, en 1723.

La nuance entre athéisme et déisme apparaissait assez floue aux contemporains de Socin, et Pascal (1623-1662), au siècle suivant, consacrera quelques brefs passages de ses *Pensées* à une condamnation du déisme assez représentative de la position générale de l'Eglise à ce sujet, contre la négation des dogmes et de l'incarnation : « Ainsi tous ceux qui cherchent Dieu sans Jésus-Christ, ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou qui leur soit véritablement utile. Car, ou ils n'arrivent pas jusqu'à connaître qu'il y a un Dieu ; ou, s'ils y arrivent, c'est inutilement pour eux ; parce qu'ils se forment un moyen de communiquer sans médiateur avec ce Dieu qu'ils ont connu sans médiateur. De sorte qu'ils tombent ou dans l'Athéisme, ou dans le Déisme, qui sont deux choses que la Religion Chrétienne abhorre presque également. »

Cette sentence peut être rapprochée du livre du père Marin Mersenne (1588-1648), religieux de l'ordre des Minimes, publié en 1625, *L'impiété des déistes, athées et libertins du temps*, en réponse à un poème anonyme, *l'Anti-bigot ou les Quatrains du déiste*. Là encore, le déisme est rapproché de son pendant athée auquel il tente vainement de s'opposer alors. Le mémorialiste Saint-Simon peut venir utilement orner cette série par une pique tirée de ses *Mémoires*, à l'année 1708 : « C'était un athée de profession et d'effet, s'il peut y en avoir, au moins un franc déiste ».

## Déisme et Lumières

Si le décor du déisme est bien planté dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est avec les Lumières qu'il prendra toute son ampleur, se démarquant plus nettement de l'athéisme dans l'esprit commun et acquérant son visage contemporain partagé en deux tendances, l'une relativiste et volontiers anti-chrétienne, qu'incarne fort bien Voltaire avec son « grand Horloger » du monde, vision restrictive d'une divinité abstraite peu encombrante face aux « fanatiques papistes, fanatiques calvinistes, [...] pétris de la même merde détrempee de sang corrompu » ; l'autre plus volontiers chrétienne teintée d'un protestantisme marqué au fer de la raison à l'image d'un Rousseau écrivant : « Il est encore plus croyable que la Bible soit altérée que Dieu injuste et malfaisant ». Si le premier déisme, voltairien, est plutôt un système d'explication du monde fondé sur une cause divine faute de pouvoir s'en passer, et rejetant avec violence tous les dogmes religieux comme absurdes, contraires au bon sens et sources des fanatismes, le second, rousseauiste donc, se veut sentimental et tolérant, fondant une religion naturelle marquée néanmoins par l'Evangile. Le déisme prend donc alors deux formes d'expression opposées, bien que continuant de puiser leur doctrine à la même source et subissant la même condamnation, comme on peut le lire dans le *Dictionnaire* de Caraccioli (1719-1803) : « La secte des déistes est odieuse à toutes les religions, il n'y a point de pays où on ne l'anathématise. [...] Les déistes sont les plus grands ennemis de toute religion et par conséquent du bien public ».

On voit alors une identification du déisme à une vision philosophique et politique du monde, que l'on appellera peu ou prou libérale. Cette union se retrouvera tout le XIX<sup>e</sup> siècle durant, jusqu'à ce que le déisme en vienne à déborder les rangs d'un camp politique pour devenir franchement trans-partisan.

Bien qu'avant tout posture intellectuelle, le déisme va alors connaître sa triste heure de gloire dans la tourmente révolutionnaire, sous les traits du culte de l'Etre Suprême, qui face au christianisme et à l'athéisme qu'il abhorre tous deux, présente le déisme comme le culte civique par excellence. Curieusement, s'il développe un déisme proche de la vision rousseauiste, c'est avec la haine voltairienne qu'il l'impose. On remarquera néanmoins ce

point bien spécifique qu'est, chez Robespierre, la croyance en l'immortalité de l'âme, chose que la seule raison ne peut prouver. La doctrine robespierriste en la matière se fonde sur cette certitude que, vraie ou fausse, la religion, à la condition qu'elle soit en accord avec la droite raison, est la plus belle des conceptions humaines : « Si l'existence de Dieu, si l'immortalité de l'âme n'étaient que des songes, elles seraient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain ».

Désincarnation de Dieu, négation des dogmes et naturalisme sont les points focaux de la doctrine déiste - si tant est que l'on puisse parler de doctrine -, mais, on le voit, sa réalité historique est plus nuancée, marquée du sceau des philosophes des Lumières et de la Terreur.

## **Le fidéisme comme anti-réponse**

Le fidéisme est-il une réponse au déisme ? Cela pourrait bien être la question posée en cette première moitié de XIX<sup>e</sup> siècle par ses chantres, les abbés Bautain (1796-1867) et Félicité de Lammenais (1782-1854), le premier *via* ses cours au collège royal de Strasbourg puis au petit séminaire du même diocèse, le second au travers de son *Essai sur l'indifférence*. Mais doit-on combattre un extrême par son exact opposé ? Penser donc que « la raison ne nous apprend rien sur la nature vraie des choses, [qu'] elle ne peut que classer et formuler les apparences. [Que] la vérité absolue s'obtient par une faculté supérieure et spéciale, l' 'intelligence', qui nous donne l'intuition de la réalité spirituelle, mais qui ne peut elle-même entrer en action qu'en prenant pour base la révélation, dont elle nous permet de comprendre le sens ésotérique » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*). Autrement dit, il ne s'agit pas d'admettre la foi comme une vérité supérieure à la raison, mais de rejeter le caractère rationnel de ces vérités. Ce n'était pas l'avis du pape Grégoire XVI, qui condamnera le fidéisme en 1838, celui-ci étant considéré, justement, comme mettant en danger la foi par la négation de « la puissance de la raison ». Le philosophe Léon Ollé-Laprune (1839-1898) résumera parfaitement cette position d'équilibre de l'Eglise face au fidéisme en précisant que « le fidéisme et le rationalisme sont deux hérésies contradictoires [...] ». Prêtre sur le tard, l'abbé Bautain, qui avait déjà vu ses cours de philosophie au collège royal de Strasbourg suspendus pour fidéisme, se verra condamner par son évêque pour les mêmes raisons. Lammenais, quant à lui, après avoir représenté avec force un légitimisme ultramontain intransigeant se brouillera également avec sa hiérarchie, au point de défroquer, mais pour un libéralisme, paradoxal cette fois-ci. Tous deux pourtant se rejoignaient sur le fidéisme et dans une position philosophique opposée à l'esprit des Lumières.

Il convient alors de se replacer dans le contexte si particulier de la Restauration, où les excès de la « Raison » assimilée à l'esprit des Lumières, lui-même assimilé à la Révolution, provoquèrent une réaction à l'inverse, que l'on retrouve aussi bien chez les penseurs contre-révolutionnaires comme Louis de Bonald ou Joseph de Maistre que chez les romantiques, certains pouvant bien être les deux à la fois, comme Victor Hugo avant sa conversion à l'idéal démocratique...

Ce lien étroit entre une position contre-révolutionnaire, ou un traditionalisme politique et religieux au XIX<sup>e</sup> siècle et le fidéisme est bien le phénomène historique intéressant concernant cette doctrine condamnée, au-delà de ses postulats philosophiques. On remarquera avec intérêt que le traditionalisme philosophique correspond à un même fonctionnement intellectuel que le fidéisme religieux. En effet, dans le premier cas, la vérité est le fruit non pas d'un raisonnement logique ou abstrait mais d'une transmission historique, d'une pratique, notamment politique, fondée exclusivement sur l'expérience passée, la tradition. Dans le second cas, la vérité de foi est le fruit, non pas d'un équilibre entre la foi et la raison, mais purement de la révélation, donc de foi, transmise, donc de Tradition. En ce

sens, les fidéistes de cette période peuvent bien se regrouper sous la bannière du traditionalisme, et ce n'est pas un hasard si la plupart partagent les mêmes options philosophiques et politiques. Il convient néanmoins de ne pas noircir à l'excès le trait de ce traditionalisme politique en l'assimilant intégralement au fidéisme religieux, même si la proximité, voire l'identification dans une certaine mesure, en est évidente.

De fait, Bonald, bien qu'il se fonde pour une part non négligeable sur la tradition, la transmission, ne rejette pas intégralement la raison, dans une espèce d'empirisme organisateur dévoyé qui serait, pour le coup, dénué de toute forme de vie, figé uniquement sur l'observation de ce qui fut. On peut rapprocher cette vision « bonaldienne » traditionaliste du maître ouvrage de Bossuet, la *Politique tirée de l'Écriture sainte*. Ainsi, une pensée philosophique empirique, disposant que « l'homme est un être essentiellement enseigné » ne semble pas contraire à l'enseignement de l'Église ; sous la condition qu'elle ne soit pas exclusive néanmoins, de l'usage de la raison individuelle.

On doit par ailleurs rajouter que fidéisme et traditionalisme, bien que répondant aux mêmes considérations philosophiques de base, auront tendance à se séparer sur la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment avec l'annexion du traditionalisme politique et philosophique par Charles Maurras, notoirement positiviste, durant plus d'un demi-siècle. Le fidéisme, quant à lui, condamné par Rome, historiquement marqué par le XIX<sup>e</sup> siècle, on l'a vu, ne peut plus être considéré comme une doctrine, mais comme un état d'esprit, une attitude individuelle propre à certaines personnes ou certains groupes, mais en aucun cas un courant de pensée.

Aujourd'hui, les lignes politiques et philosophiques sont brouillées par rapport aux XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et si déisme et fidéisme sont toujours des réalités humaines, bien qu'il soit dépassé de les traiter comme doctrines actuelles, on ne peut plus les répartir nettement dans des groupes distincts, chacun pouvant se retrouver dans tous les camps, jusqu'au catholique intransigeant, si légaliste que la raison étouffe sa foi, ou à l'athée si aveuglément raisonnable qu'il a fait de sa foi, cause et fin de tout sans aucune tentative de démonstration authentiquement rationnelle.

Si l'étude de l'histoire de ces deux concepts est utile, c'est pour bien se garder des écueils en les identifiant, ce qui donne à la science historique, ici, toute sa vocation enseignante devant introduire par une sorte de rappel du temps parcouru le propos de l'Église sur le nécessaire mais si délicat équilibre entre la foi et la raison, loin des « -ismes » polarisés aux extrêmes.

# Le Jésus historique

Gauthier P.

La religion et la foi chrétienne ne sont pas, comme on l'entend souvent, uniquement fondées sur la simple croyance. « Jésus moi, je n'y crois pas » est une phrase facilement réfutable et pour cause : Jésus de Nazareth a bel et bien existé... Retour sur un personnage historique !

Rechercher des éléments permettant de mêler foi et raison n'est pas une quête nouvelle. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, en effet, face à l'essor de nombreux courants de pensée remettant parfois en cause le bien-fondé de la croyance, l'assimilant à une simple superstition, sans fondement, des travaux et des enquêtes ont été menés de manière aussi objective que possible afin de cerner au plus près la personne de Jésus, aujourd'hui « superstar » depuis près de deux mille ans.

## Quelles sont les sources ?

### *Des sources chrétiennes*

Le Nouveau Testament, un premier témoignage complet ! Les récits des quatre évangélistes que sont Matthieu, Marc, Luc et Jean sont considérés comme les écrits les plus anciens et les plus complets que nous ayons sur la vie de Jésus. Quatre visions différentes mais concordantes de la vie de Jésus qui furent rapidement suivies des écrits des pères apostoliques tels Clément de Rome, Ignace d'Antioche ou encore Polycarpe (I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles).

Justin Naplouse, un martyr, écrira d'ailleurs à l'empereur Antonin vers 150 à propos des miracles ou de la crucifixion de Jésus : « Vous pourrez vous assurer que les faits sont véridiques en consultant les actes qui furent enregistrés sous Ponce Pilate... » (*Apologie* I, 35.7-9). Tertullien, enfin, juriste et théologien écrira quant à lui en 197 à l'intention des autorités romaines en Afrique une note dans laquelle il confirme la reconnaissance de l'existence de Jésus par l'empereur Tibère (*Apologétique*, V.2).

Des témoignages nombreux et crédibles donc puisque contemporains ou proches des dates supposées de vie... Mais le doute, la peur d'un formidable coup monté, une supercherie mystique peuvent être envisagés puisque toutes les sources citées précédemment restent des témoins acquis à la cause du christianisme. Les sceptiques peuvent alors se référer à de multiples autres sources non chrétiennes cette fois.

### *Mais aussi des sources extérieures*

Flavius Josèphe (37-97) était pharisien et chef militaire puis historien romain d'origine juive. Il se fit détester des juifs par sa collaboration avec les Romains mais cela nous importe peu : il écrivit surtout des ouvrages historiques sur son époque et la situation géopolitique (*Guerre des Juifs* [75-79], *Antiquités Juives*, en 93). Les différentes citations qu'on peut en retirer sont sans équivoque :

« ...Jésus, qui était un homme sage, si toutefois on doit le considérer comme un homme, tant ses œuvres étaient admirables... Des chefs de notre nation l'ayant accusé devant Pilate, celui-ci le fit crucifier... Il leur apparut vivant et ressuscité le troisième jour... » (*Antiquités* 18.3.3)

« Anan le jeune, qui avait reçu le grand-pontificat, ... réunit un sanhédrin, traduit devant lui Jacques, frère de Jésus appelé le Christ, et certains autres, en les accusant d'avoir transgressé la loi, et les fit lapider » (*Antiquités*, 20.8.1).

Même si on a pu douter de l'historicité du premier passage, ces dernières ne remettent pas en cause le fait que Josèphe ait parlé de Jésus. Son témoignage est incontestable !

Thallus, un historien païen écrira en 52 des textes historiques et sera par la suite cité par Jules l'Africain : « Thallus, au troisième livre de son Histoire explique cette obscurité par une éclipse, ce qui me paraît inacceptable ! » (Preuve indirecte de l'existence de Jésus par la confirmation de l'éclipse lors de sa crucifixion).

On trouve à foison d'autres témoignages ultérieurs (après 70). Pour éviter de m'éterniser, je citerai simplement les quelques phrases les plus claires.

Le Christ est : « Celui qui est honoré en Palestine, où il fut mis en croix pour avoir introduit ce nouveau culte parmi les hommes... Le premier législateur [des chrétiens] les a encore persuadés qu'ils sont tous frères. Dès qu'ils ont une fois changé de culte, ils renoncent aux dieux des Grecs, et adorent le sophiste crucifié dont ils suivent les lois » (*Mort de Pérégrinus*, paragraphe 11-13, écrit au II<sup>e</sup> siècle par Lucien de Samosate).

« Vous nous donnez pour Dieu un personnage qui termina par une mort misérable une vie infâme » (Celse, II<sup>e</sup> Siècle).

De plus, de nombreux écrits confirment les persécutions de chrétiens dès 30 après J.-C. (donc l'existence du christianisme dès cette période).

### **Pourquoi n'y a-t-il pas plus de traces ?**

D'une part, Jésus était considéré par les Romains comme une menace mineure voire insignifiante et ils n'en faisaient donc pas état dans leurs textes officiels.

D'autre part, les débuts des religions sont souvent mis par écrit plusieurs siècles après les faits relatés (l'Ancien Testament ou la biographie de Mahomet par exemple).

On a concernant Jésus plus d'informations que pour la plupart des faits communément admis par les historiens. Ainsi, si son existence a pu être la source de controverse, ce n'est qu'à cause de l'importance prise par le christianisme dans les siècles qui suivirent.

Le Jésus historique a bel et bien existé : le nombre de témoignages de sa vie ou d'événements qui l'entourent le prouve sans difficulté. De plus, les évangiles constituent une vraie mine d'or pour quiconque souhaite faire de Jésus un portrait précis et riche en détails... et sont rendus dignes de confiance par les différents autres écrits qui semblent certifier la valeur « historique » de ces textes bibliques.

## Aujourd'hui, la théologie ?

(d'après *Aujourd'hui croire ?*, de Karl Rahner<sup>34</sup>)

Alexandre M.

La théologie<sup>35</sup> (le mot prendra ce sens précis au XII<sup>e</sup> siècle) est l'étude de tout ce qui touche au sacré, au religieux et aux mystères afférents. Il s'agit d'une discipline toujours enseignée aujourd'hui, quoique fort ancienne. Elle se fonde notamment sur l'étude des textes religieux et la réflexion sur les grands concepts portant une religion, comme la foi, le dogme, la croyance, la nature du divin par exemple. Dans la religion chrétienne, les principaux textes de référence sont ceux qui constituent l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que bien entendu les travaux passés des théologiens chrétiens. Ainsi les ecclésiastiques ont dans leur cursus une portion importante d'études théologiques, alors que certains laïcs peuvent choisir d'en faire leur spécialité et l'étudier à l'université ou ailleurs. Cependant mis à part eux, la plupart des croyants ne se livrent ordinairement que peu à cet exercice.

Si l'on peut concevoir l'intérêt de la théologie comme domaine d'études, la question se pose cependant de la pertinence de celle-ci au quotidien pour les personnes qui ne sont pas versées dans cette science. Autrement dit, la théologie est-elle utile au chrétien de base sur le plan de sa vie de croyant ? Et qu'est-ce qui fait son attrait ou non pour lui ?

On peut présupposer que la théologie n'est a priori pas nécessaire à l'établissement d'une foi solide. En effet le simple fait de croire ne nécessite pas forcément une réflexion approfondie sur les tenants et aboutissants du dogme catholique ou sur la nature profonde de la Trinité.

Ainsi le simple fait que ces points parmi bien d'autres aient été débattus deux millénaires durant, et que leurs aspects demeurent encore difficilement définissables, pourrait décourager toute tentative d'approche de la part de non-initiés en termes de théologie. Des décisions sont prises en concile, et leurs résultats sont diffusés à toute la chrétienté, cependant surgissent parfois des différends et les points qui auparavant semblaient définitifs sont remis en question et modifiés ou repris quelques siècles plus tard. Ainsi un premier *Credo* fut établi lors du Concile de Nicée en l'an 325 précisant la divinité de Jésus-Christ, qui fut ensuite complété lors du Concile de Constantinople en 381 faisant de même pour le Saint-Esprit. L'établissement de ce qui deviendra le symbole de Nicée-Constantinople répondait à l'émergence de mouvements adoptant des positions contraires (ainsi l'arianisme avant le Concile de Nicée) concernant la nature du Christ et de l'Esprit Saint, et eurent pour but d'y apporter une réponse. De même de nombreux conciles, entre tous les patriarchats tout d'abord (Rome n'en étant alors qu'un parmi d'autres) puis de l'Église catholique après le Grand schisme de 1054, contribuèrent et contribuent toujours à façonner le visage du christianisme et du catholicisme. Il apparaît donc difficile à des personnes sans formation ou légitimité particulière de prétendre étudier et apporter sérieusement des contributions au domaine de la théologie, de la même façon que discuter de physique nucléaire ou de littérature antique sans

---

<sup>34</sup> KARL RAHNER (1904-1984) était un professeur de théologie et un prêtre jésuite allemand. Il a notamment écrit *Est-il possible aujourd'hui de croire? Dialogue avec les hommes de notre temps* (trad. par Charles Muller). Paris, Mame, 1966., ouvrage dans lequel on trouve l'article *Aujourd'hui croire?*

<sup>35</sup> PLATON (*La République*, 379a) utilise le vocable à propos du traitement des dieux par les poètes (mythologie). Avec ARISTOTE (*Métaphysique* X, 1064b), le concept entre dans une exigence rationnelle qui sera en quelque sorte recevable jusqu'à THOMAS D'AQUIN. L'appropriation chrétienne se fait avec les pères de l'Église et c'est avec ABELARD que la théologie est considérée comme une discipline permettant un exercice particulier de la raison qui se démarque des autres disciplines.

vraiment connaître ce dont il retourne ne représente pas nécessairement une contribution d'un grand intérêt.

Cependant, de même qu'un profane trouvera de l'intérêt dans la littérature ou la physique, de même toute personne peut être passionnée par les études théologiques. Ainsi, sur les plans de l'épanouissement personnel, de l'ouverture spirituelle ou de la simple curiosité intellectuelle, la théologie, au même titre que d'autres domaines de connaissance, apporte beaucoup à chacun en tant qu'homme. Cela permet par exemple de mieux comprendre certains aspects culturels ou certaines coutumes françaises ou européennes (dans la mesure où le christianisme fait partie de l'héritage culturel de ces pays) aussi bien que d'exercer son esprit à appréhender des questions métaphysiques. Par ailleurs, c'est aussi grâce à l'intérêt manifesté par les personnes peu versées dans le domaine de la théologie que celle-ci peut avancer, en apportant un regard et un point de vue différents. C'est d'ailleurs par les enjeux qu'ils soulèvent, qu'aujourd'hui de plus en plus de débats autour de grands enjeux scientifiques ou politiques aux domaines de connaissances parfois très spécialisés, impliquent des citoyens qui agissent en tant que tels et non en tant qu'experts ou décideurs.

Au-delà de cet apport commun à tous les savoirs, la théologie présente-t-elle un intérêt spécifique pour les croyants? En d'autres termes, c'est la question de la science du divin et du religieux pour les apports concernant la foi qui se pose.

A première vue, on peut supposer qu'il n'est pas nécessaire de se livrer à l'exégèse biblique ou d'intellectualiser sa foi pour que celle-ci soit solide. Et de fait une croyance sereine et certaine ne s'accompagne pas automatiquement de questions et d'interrogations profondes sur la nature de Dieu ou sur la part de vérité dans les Écritures. On note toutefois qu'un contact répété avec celles-ci est maintenu de fait lors des lectures effectuées à la messe dominicale et le sermon qui y fait généralement référence. De plus, il est nécessaire de disposer de connaissances de base telles que celles qu'on a pu recevoir dans le catéchisme ou d'autres sources afin de savoir en quoi et en qui l'on croit lorsqu'on se déclare chrétien, c'est-à-dire ce qui fait la spécificité du chrétien par rapport aux autres.

Par ailleurs, si elle n'est pas absolument indispensable, la réflexion qu'on peut mener sur sa propre foi ou son parcours en tant que chrétien *via* la théologie peut s'avérer très positive. Elle peut parfois aboutir à certaines remises en question qui permettent d'éviter de s'enfoncer dans ses habitudes, de redécouvrir le sens d'actions qu'on finit parfois par effectuer sans même y penser. Se rendre à la messe le dimanche n'est ainsi pas un geste anodin ni une routine inconsciente dans son essence, mais peut le devenir pour peu qu'on n'y prenne pas garde ; il en est de même pour les sacrements de l'eucharistie ou de la réconciliation par exemple. De même, elle peut parfois permettre de progresser ou de corriger certaines erreurs qu'on pourrait avoir faites, en d'autres termes une action sur l'individu du même type que celle qui fut sur l'Église au fil des siècles. Ainsi une personne peut un jour se rendre compte que telle phrase dans une certaine prière possède un sens différent de celui auquel elle pensait au départ et sa foi s'en porter mieux, quoique ne pas le savoir n'eût en rien changé sa situation<sup>36</sup>.

Il semble donc que, contrairement à ce qu'on pourrait penser de prime abord, la réflexion théologique favorise l'épanouissement personnel en tant que domaine de connaissance. En outre, elle permet d'aller plus loin en tant que chrétien dans son existence personnelle, en permettant la remise en question et l'intellectualisation. Pour conclure, si se

---

<sup>36</sup> On peut en fait y voir une analogie avec la caverne de Platon : ne pas avoir réfléchi sur la vraie nature des ombres que nous voyons (les prières que nous disons, les textes que nous lisons, etc.) ne semble à première vue pas nous handicaper. Cependant une fois qu'on a réfléchi sur celles-ci et qu'on a vu les choses dans leur vraie lumière il paraît impensable de retourner à la situation précédente...

plonger dans les livres et les étudier des années durant n'est pas un préliminaire indispensable, le simple fait de se poser des questions et d'en discuter autour de soi dénote déjà une pratique de la théologie.



III.

Trois  
penseurs du  
XX<sup>e</sup> siècle



## De la beauté de lire Teilhard de Chardin sur la route vers Pâques

Alix P.

La lecture des écrits du P. Teilhard de Chardin s.j. est à la fois douloureuse et belle. Douloureuse car elle nécessite sans cesse l'usage d'un dictionnaire ou d'un lexique spécialisé pour en comprendre le vocabulaire ; belle car l'écriture est d'une poésie incroyable et d'une densité rare. Surtout, sa beauté apparaît dans tout son éclat lorsque l'on comprend que toute l'œuvre de Teilhard est centrée sur le Christ et qu'elle reflète un immense amour pour le Fils de Dieu. Quoi de mieux que de contempler ce « Christ toujours plus grand », avant « la splendeur de sa Pâque » ?

Pour mieux saisir la spécificité de la théologie christique de Teilhard, il faut revenir sur sa vision du monde et de l'évolution, premier point de la dialectique teilhardienne. La Création est chez Teilhard une Evolution, qui représente « *une dimension nouvelle et générale de l'Univers, affectant par la suite la totalité des éléments et des relations de l'Univers* »<sup>37</sup>. Elle est le fruit d'un Dieu créateur, « Cause première », qui tout en créant la nature la laisse libre d'autodétermination : on serait donc face à un Dieu qui laisse faire la nature sans la contraindre.

Cette liberté donnée à la nature et sa capacité à évoluer ne sont pas le signe d'un désintéressement du Créateur pour son œuvre. Pas plus que les imperfections de la nature humaine, la mort et le péché ne le sont : « *Cette alternance de vie et de mort n'est pas de soi un défaut que Dieu aurait dû éviter. Elle est, dans la nature, une nécessité relative au désir qu'a Dieu de faire apparaître de l'autre que Lui, dans ce qui n'est pas Lui – tout en étant de Lui – à savoir la nature* »<sup>38</sup>.

Par cet attachement à la notion d'évolution et donc de progrès, le P. Teilhard de Chardin offre à l'homme une place centrale : il peut être acteur de l'évolution positive du monde, peut l'imprégner de son amour et est appelé à s'élever, à converger vers le divin. L'humain chez Teilhard est donc placé sous le signe de la convergence : c'est la deuxième étape de la dialectique teilhardienne, après celle du cosmique associée à l'Evolution.

La troisième étape de cette dialectique est celle du recentrement sur le Christ. Le Christ de Teilhard s'inscrit dans la droite ligne du Christ de saint Paul : il est à la tête de l'Univers, un univers infini, évolutif et gigantesque mais que le Christ dépasse et dont il est le centre. C'est le Christ Universel, « *le Christ centre organique de l'Univers entier : c'est-à-dire auquel est suspendu physiquement en définitive tout développement même naturel.* »<sup>39</sup> Un lien indissociable est donc tissé ici entre Jésus et l'Univers en évolution. On retrouve ici la place fondamentale de l'homme dans la nature : la foi chrétienne ne se conçoit pas en adversaire de

---

<sup>37</sup> *Evolution de l'Idée de l'Evolution*, 1950, III, p.348

<sup>38</sup> G. MARTELET, s.j., *Et si Teilhard disait vrai ?* p.30

<sup>39</sup> *Note sur le Christ Universel*, 1920, IX, p.39

l'ordre naturel et de la science mais permet au règne de Dieu de s'épanouir au cœur du monde.

Mais surtout, si le Christ vient au milieu de nous dans le monde, c'est pour répondre à la volonté de Dieu formulée « bien avant la création du monde » : le Christ est chez Teilhard non seulement le Christ Rédempteur venu au monde pour racheter l'humanité du péché mais également le Christ de « l'Élection », Christ d'amour qui vient partager la vie des hommes au sein d'un monde entièrement créé par son Père. Par cet amour infini, le Fils de Dieu, Fils de l'homme, prend toute sa place : il dépasse l'Évolution révélée par la science puisque c'est Lui qui « fait tenir en Lui le monde »<sup>40</sup>. Teilhard y revient dans *Science et Christ* : « *Et maintenant, le Christ lui-même, qui est-il ? Ouvrez les Écritures à leurs passages les plus graves et les plus authentiques. Interrogez l'Église sur ses croyances les plus essentielles. Vous apprendrez ceci : le Christ n'est pas un accessoire surajouté au Monde, un ornement, un roi comme nous en faisons, un propriétaire... Il est l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, la pierre du fondement et la clef de la voûte, la Plénitude et le Plénifiant. Il est celui qui consomme et celui qui donne à tout sa consistance.* »<sup>41</sup> On est bien ici dans la notion du Christ cosmique de saint Paul et de saint Jean, qui vient s'incarner au cœur de la matière donnée à connaître par la science. Dès lors, l'Univers évolue et se sublime par la force de l'amour divin.

Cette primauté du Christ sur tout l'univers marque la vision teilhardienne de la Résurrection et nous instruit : celle que « *nous cherchons beaucoup trop à regarder comme un événement apologétique et momentané, comme une petite revanche individuelle du Christ sur le tombeau* » serait plutôt « *un formidable événement cosmique. Elle marque la prise de possession effective, par le Christ, de ses fonctions de Centre universel* »<sup>42</sup>.

Ainsi, rendus sensibles à cette présence divine sans mesure, nous pouvons faire nôtre le cri d'amour du mystique Père Teilhard vers le Christ :

« *Christ glorieux, Influence secrètement diffuse au sein de la Matière et Centre éblouissant où se relie les fibres sans nombre du Multiple ; Puissance implacable comme le Monde et chaude comme la Vie ; Vous dont le front est de neige, les yeux de feu, les pieds plus étincelants que l'or en fusion ; Vous dont les mains emprisonnent les étoiles ; Vous qui êtes le premier et le dernier, le vivant, le mort et le ressuscité ; Vous qui rassemblez en votre unité exubérante tous les charmes, tous les goûts, toutes les forces, tous les états ; C'est vous que mon être appelait d'un désir aussi vaste que l'Univers : Vous êtes vraiment mon Seigneur et mon Dieu* »<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> G. MARTELET s.j., op.cit., p.53

<sup>41</sup> « Science et Christ », 27 février 1921, in *Sciences et Christ*, 1965, p.60

<sup>42</sup> *L'Esprit de la Terre*, 1931, VI, p.49

<sup>43</sup> *La Messe sur le Monde*, 1923, XIII, p.153-154

Pierre Teilhard de Chardin est né en Auvergne le 1<sup>er</sup> mai 1881, dans une famille aisée catholique. Après des études littéraires et un diplôme en mathématiques élémentaires, il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus d'Aix-en-Provence en 1899. Pendant toute sa formation jésuite le jeune Teilhard s'adonne à la philosophie et aux sciences : il est lecteur de physique et de chimie au Caire, se passionne pour la paléontologie et obtient à la Sorbonne une licence de sciences naturelles.

Brillant géologue et paléontologue, Teilhard de Chardin mène une carrière scientifique internationale : Egypte, recherches paléontologiques dans divers pays d'Europe, Chine, Afrique, Indes, Etats-Unis.

Il meurt le 10 avril 1955, jour de Pâques, à New York, laissant une œuvre controversée mais d'une modernité surprenante, reflétant l'union profonde entre sa foi catholique et son amour de la science.

Pour aller plus loin :

L'œuvre de Teilhard de Chardin est composée de quelques deux cent essais et de trois livres, *Le Milieu divin*, *Le Phénomène humain* et *La Place de l'homme dans la Nature*. Parmi les essais, *La Messe sur le Monde* est un des plus beaux textes mystiques de l'auteur. *Note sur le Christ universel* et *Science et Christ* reprennent la notion de Christ universel et ses rapports avec la science. *Comme je crois* confesse les convictions du P. Teilhard.

*Textes sur Teilhard :*

Pour bien commencer :

Edith de La HERONNIERE, *Teilhard de Chardin, Une mystique de la traversée*, Paris, Albin Michel, 2003.

Sur la pensée de Teilhard et sur les rapports entre science et foi :

André DALEUX, *Teilhard de Chardin, une vision cohérente du monde compatible avec la science d'aujourd'hui*, Paris, Aubin, 2006.

André DANZIN, et Jacques MASUREL, *Teilhard de Chardin, visionnaire du monde nouveau*, Paris, Rocher, 2005.

François EUVE, s.j., « La "convergence" teilhardienne », in *Science, Foi sagesse, Faut-il parler de convergence*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2004, propose une réconciliation de la science et de la foi à travers la pensée de plusieurs auteurs ; le chapitre sur Teilhard

souligne l'actualité de sa réflexion et sa pertinence pour notre monde, tout autant que ses contradictions.

Gustave MARTELET, s.j., *Et si Teilhard disait vrai ?* Paris, Parole et Silence, 2006, résumé en 100 pages très claires et précises les principales intuitions de Teilhard développées dans *Teilhard, prophète d'un Christ toujours plus grand : primauté du Christ et transcendance de l'homme*. Les principales notions développées par Teilhard sont expliquées et défendues vigoureusement ; les faiblesses de l'argumentation sont elles aussi rapidement évoquées.

## Dietrich Bonhoeffer : une manière de faire de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle

Sylvie de V.

Dietrich Bonhoeffer est né en 1906, sixième de huit enfants, dans une famille luthérienne de Breslau en Silésie, très ouverte dans son interprétation de la Bible par le recours à la science, à l'histoire, et qui prend acte des évolutions culturelles et scientifiques de l'époque. Docteur en théologie à 24 ans<sup>44</sup>, ordonné pasteur en 1931, il occupe différentes fonctions dans des paroisses en Europe et aux Etats-Unis (Barcelone, New-York, Londres) puis il enseigne la théologie à Berlin et à Finkenwalde<sup>45</sup>. Le 30 janvier 1933, Hitler arrive au pouvoir, et dès le 1<sup>er</sup> février, Bonhoeffer dénonce, dans une allocution à la radio brutalement interrompue la prétention de souveraineté totale du Führer (qu'il accuse de séducteur et de menteur) puis il publie un article contre l'antisémitisme et assez rapidement poursuit son action contre le nazisme dans la clandestinité. A partir de 1940, il participe de façon active à la conjuration contre Hitler et en particulier à l'attentat du 20 juillet 1944, bien qu'en prison dès 1943. Il est emprisonné dans les cachots de la Gestapo à Berlin puis à Buchenwald et enfin à Flossenbürg où il est exécuté le 9 avril 1945. Avant et pendant sa captivité, il écrit un certain nombre de monographies, d'articles et de lettres<sup>46</sup>. Un des points abordés lors de sa correspondance pourrait être une question encore actuelle : comment être croyant dans un monde qui semble ne pas avoir besoin de Dieu, quelle peut être l'action de l'Eglise dans le monde ? Son œuvre, inséparable de sa vie, développe « une manière de faire de la théologie » comme un engagement faisant appel à la raison et au discernement, qui peut nous aider dans notre réflexion sur l'articulation « foi et raison ».

### Comment parler de Dieu ? : *le cantus firmus*<sup>47</sup>

Bonhoeffer ne veut « ni tomber dans une résistance forcenée et stérile à la manière de Don Quichotte, ni s'abandonner à Dieu selon une soumission fautive, prématurée et pieuse que recommandent par ailleurs les amis du malheureux Job<sup>48</sup>. » Comment définir l'amour de Dieu, l'amour des autres, l'amour de la vie ?

*« Tout grand amour comporte le danger de nous faire perdre de vue ce que j'aimerais appeler la polyphonie de la vie. Je m'explique : Dieu et son éternité veulent être aimés par nous pleinement ; mais cet amour ne doit ni nuire à un amour terrestre ni l'affaiblir ; il doit être en quelque sorte le cantus firmus autour duquel chantent les autres voix de la vie ; l'amour*

---

<sup>44</sup> Il soutient sa thèse *Sanctorum Communio* en ecclésiologie.

<sup>45</sup> Il y enseigne de 1935 à 1937. Finkenwald est au nord-est de l'Allemagne.

<sup>46</sup> Les œuvres de D. BONHOEFFER ont été regroupées dans *Gesammelte Schriften*, t. I à IV, Munich, Kaiser, 1958-1961, *Die mündige Welt*, t. I à V, Munich, Kaiser, 1955-1965, *Fragmente aus Tegel*, Kaiser, Munich, 1978. Ses œuvres ont été traduites en français : *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1963, 1973<sup>2</sup>, 2006<sup>3</sup>; *Éthique*, *ibid.*, 1965, 1989<sup>2</sup>; *Textes choisis*, *ibid.*, 1970; *Si je n'ai pas l'amour*, *ibid.*, 1972; *Le Prix de la grâce*, Paris, Cerf, 1985; *Qui est et qui était Jésus-Christ*, *ibid.*, 1981; *De la vie communautaire*, *ibid.*, 1983, Genève, Labor et Fides, 2007.

<sup>47</sup> Dans une composition musicale à plusieurs voix, le *cantus firmus* est une mélodie préexistante servant de base à une polyphonie et sur laquelle se rapportent les autres voix.

<sup>48</sup> Selon l'avant propos de LAURET et MOTTU, *Résistance et Soumission* p. 10.

*terrestre est un de ces thèmes à contre point qui, tout en ayant leur propre indépendance, se rapporte au cantus firmus*<sup>49</sup> ».

Cette image lui permet de parler de l'espérance chrétienne en une réconciliation des hommes avec eux-mêmes, les autres et Dieu. Bonhoeffer est un homme apaisé malgré l'horreur qu'il voit chaque jour dans le camp. Il insiste davantage sur le risque que l'homme épris absolument de Dieu prendrait en écartant Dieu des choses simples de la vie, ces « choses avant-dernières », la joie d'aimer et d'être aimé, celle de se réjouir des beautés au sein de la nature que nous découvrons un peu plus tous les jours. « Là où le *cantus firmus* est clair et distinct, le contrepoint peut s'épanouir aussi puissamment que possible. Les deux sont 'inséparables et pourtant distincts', pour parler la langue de Chalcédoine, comme les natures humaines et divines du Christ.<sup>50</sup> » Des choses simples reliées à l'amour de la vie tiennent l'homme encore debout s'il parvient à les conserver en lui. Il poursuit dans sa réponse à E. Bethge qui lui parle à la fois de son bonheur familial et de sa tristesse d'être séparé de son ami Dietrich en prison depuis des mois : « Quand on se trouve dans cette polyphonie, la vie est complète, et l'on sait que rien de funeste ne peut arriver tant que le *cantus firmus* est tenu. Il se peut que beaucoup de choses soient plus faciles à supporter durant ces journées vécues ensemble, mais aussi dans les jours de séparation. Je t'en prie, ne crains pas ni ne hais cette séparation et tous ses dangers,... mais compte sur le *cantus firmus*<sup>51</sup> ». La polyphonie est cette capacité d'accueillir, d'incorporer toutes les dimensions de la vie. Elle est libération et foi. Toutefois, « nous n'avons pas le droit dans notre connaissance imparfaite d'utiliser Dieu comme 'bouche-trou'... Nous avons à trouver Dieu dans ce que nous connaissons et non pas dans ce que nous ignorons... il doit être reconnu non à la limite de nos possibilités, mais au centre de notre vie... La raison en est la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Il n'est nullement venu pour répondre à nos questions irrésolues<sup>52</sup> ».

## **Vivre en tant qu'homme devant Dieu**

Dans sa lettre du 30 avril 1944<sup>53</sup>, le pasteur allemand écrit que le mouvement vers l'autonomie humaine (il entend par là la découverte des lois selon lesquelles le monde vit et se suffit à lui-même dans les domaines de la science, de la vie sociale et politique, de l'art et de l'éthique et de la religion) qui commence au XVIII<sup>e</sup> siècle (il ne veut pas rentrer dans une « discussion oiseuse » sur l'époque exacte) a atteint un certain achèvement de nos jours. L'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans l'hypothèse Dieu. Bonhoeffer cite, dans ce contexte, le nom de Kant comme marquant le moment à partir duquel « Dieu n'a conservé une place qu'au-delà du monde de l'expérience » Bonhoeffer s'appuie sur Kant non pas pour évacuer Dieu du monde et le mettre aux confins, mais pour le remettre au milieu de la vie. Encore faut-il qu'en ce milieu du monde « l'homme soit appelé à souffrir avec Dieu, de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu » car « ce qui distingue les chrétiens des païens » c'est que « les chrétiens sont avec Dieu dans sa Passion ». Ce n'est pas la faiblesse des hommes qui s'adosent à la force des dieux, ces derniers rassurant les hommes et utilisant leur faiblesse pour s'en nourrir. A l'inverse, Bonhoeffer parle de la rencontre de l'homme dans la force de sa maturité avec la présence de Dieu dans

---

<sup>49</sup> *Résistance et Soumission* p. 357, lettre à Eberhard Bethge, le 20 mai 1944.

<sup>50</sup> Id., p. 357-358.

<sup>51</sup> Id., p. 358.

<sup>52</sup> Id., p 368-369, lettre à Eberhard Bethge, le 29 mai 1944.

<sup>53</sup> *Résistance et Soumission*, p 326-332.

sa souffrance et dans sa faiblesse à la croix (faiblesse offerte pour nous). Selon la formule que Grotius<sup>54</sup> accordait à l'ignorant, à « l'incipiens » imaginaire pour obliger le croyant à rendre un compte logique de la foi, Bonhoeffer développe « Etsi Deus non daretur<sup>55</sup> » :

« En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître réellement notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'Il nous fait vivre en tant qu'hommes qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne<sup>56</sup> : le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde sans l'hypothèse de travail Dieu est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu nous vivons sans Dieu. Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide.<sup>57</sup> »

Bonhoeffer refuse que Dieu soit un « bouche-trou » qui vient nous rassurer dans nos craintes et nos besoins de confort. Dieu est le centre absolu de la réalité et de la vie humaine en tant qu'il est le Créateur. Et l'homme se tient comme un adulte devant Dieu. Du même coup, l'homme majeur (*mündig*) est libre d'aimer Dieu pour rien, gratuitement, et il est libre aussi de le mettre au centre de sa vie ou de le refuser et de se couper de sa source. Le christianisme chez Bonhoeffer concerne des hommes et des femmes prêts à se manifester adultes devant la vie. Le pasteur allemand met en valeur la maturité de l'homme pour comprendre le sérieux de l'engagement de Dieu au cœur de la souffrance de ses fils. Et la maturité de l'homme se vérifie dans la capacité de ce dernier à parler, à parler à Dieu, à parler à d'autres hommes, et à s'engager. D. Bonhoeffer ne renoncera pas à relier le sort de Dieu au sort de l'homme. La vie des camps, les humiliations subies par lui-même ou ses co-détenus ne modifieront pas ce point théologique. Il écrit dans une lettre le 8 juillet 1944 : « Je voudrais arriver à ce que Dieu ne soit pas introduit en fraude par un biais habilement dissimulé, mais que l'on reconnaisse simplement le caractère adulte du monde et de l'homme ; que l'on n'« éreinte » pas l'homme dans son existence temporelle, mais qu'on le confronte à Dieu dans sa position la plus forte<sup>58</sup> ».

---

<sup>54</sup> Hugo GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri très* (1625), Prolegoma 11.

<sup>55</sup> *Résistance et soumission* p. 431, lettre à Eberhard Bethge, le 16 juillet 1944. « Comme si Dieu n'existait pas » ne se veut pas chez Bonhoeffer une arrogance de la raison mais une foi qui purifie ses représentations de Dieu en le reconnaissant comme *le cantus firmus*, le centre de nos vies (mon commentaire).

<sup>56</sup> Bonhoeffer cite Mc 15,34. Les exégètes s'accordent à voir dans le cri de Jésus « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné » une citation du Ps 22, les motifs du psaume étant repris dans le récit. Jésus a expérimenté plus profondément que tout autre homme, la nuit et la détresse de la foi. En ne s'effondrant pas dans sa foi, Jésus nous a montré comment il a expérimenté dans sa vie le mystère insondable de Dieu et de sa volonté. La démarche longue et toujours recommencée de l'acte de foi renvoie à l'origine, comme à une fécondité qui nous précède. C'est la foi qui nous a engendrés et c'est par elle que nous sommes ce que nous sommes ; car par «foi» il nous faut certes entendre celle de Jésus, mais aussi la nôtre, puisque l'acte de croire nous donne une ascendance, nous rattache à une histoire, celle des croyants (mon commentaire).

<sup>57</sup> *Résistance et soumission* p. 431, lettre à Eberhard Bethge, le 16 juillet 1944.

<sup>58</sup> *Résistance et Soumission* p. 420.

## Le Christ pour nous aujourd'hui

Dans ces lettres, le pasteur veut répondre à la question centrale : « Qui est le Christ pour nous aujourd'hui ? » Le christianisme a trop souvent fui le monde tel qu'il est, essayant de trouver pour Dieu un dernier refuge dans un coin « religieux » à l'abri de la science et de la pensée critique.

*Le Christ ne nous aide pas par sa toute puissance, mais par sa faiblesse et sa souffrance ! Voilà la différence décisive d'avec toutes les religions. La religiosité de l'être humain le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu comme Deus ex machina. La Bible le renvoie à la faiblesse et à la souffrance de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut nous aider. Dans ce sens on peut dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte dont nous avons parlé, faisant table rase d'une fausse interprétation de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par sa 'non-puissance'<sup>59</sup>.*

Il s'agit de devenir un homme adulte en relation étroite avec la parole du Christ, de ne pas escamoter les « réalités avant-dernières » en « mécompréhendant les réalités premières », de voir la vie comme un don et non comme un dû, de participer à la souffrance de Dieu dans la vie du monde, d'aimer et de servir son frère. Bonhoeffer propose des manières de vivre inspirées de l'évangile pour être à la suite du Christ : l'appel à « la suivance » (Mc 8,34), la communauté de table avec les pécheurs (Mt 9,11), des « conversions » dans le sens de Zachée (Lc 19,1-8), le geste de la grande pécheresse (Lc 7), l'accueil fait aux enfants, être comme un enfant ( Mt18,1-5/Mc 9,33-37/Lc 9,46-48)...

Joseph Moingt situe Bonhoeffer<sup>60</sup> dans le vaste panorama théologique du XX<sup>e</sup> siècle et le décrit comme celui qui « rêvait dans sa prison d'un nouveau langage 'non religieux' susceptible d'intéresser les hommes aux vérités de la révélation en les montrant ordonnées à l'avenir de ce monde ».

Le théologien jésuite commente Bonhoeffer et la théologie de « la mort de Dieu », autrement dit la mort du *Deus ex machina*<sup>61</sup> en citant Dorothee Solle : « Dans le Christ seul apparaît la conception du Dieu souffrant, ici seulement ce sont les propres souffrances de Dieu qui sont assumées par un homme, depuis le Christ seulement il est devenu évident que nous pouvons tuer Dieu parce qu'il s'est livré à nous<sup>62</sup> » ; « la théologie de la mort de Dieu s'est retournée sur elle-même, devenant d'athée qu'elle était au départ, post-théiste et donnant naissance à un nouveau parler de Dieu<sup>63</sup> ». L'effet positif de cette réduction du « Dieu » de la métaphysique à l'état de dépouille mortelle est de renvoyer le croyant à la Révélation de Dieu proprement dite. À condition cependant qu'il perçoive l'histoire de la modernité occidentale comme une prodigieuse purification évangélique de l'idée de Dieu, restée, depuis les origines

---

<sup>59</sup> *Résistance et Soumission*, p. 432, lettre à Eberhard Bethge, le 16 juillet 1944.

<sup>60</sup> Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, Du deuil au dévoilement de Dieu*, tome 1, Paris, Cerf, 2002, p.466-477.

<sup>61</sup> « Ce Dieu qui est accusé à cause de la souffrance des innocents, est le Dieu de toute puissance...La pensée moderne l'accuse avec raison...Dans toutes les religions, les douleurs des hommes ont été une question posée aux dieux tout-puissants » Dorothee SOLLE, *La Représentation, Un essai de théologie après « la mort de Dieu »* (1965), trad. fr. par A. LIEFOOGHE, Paris, Desclée, 1969, p. 160-162.

<sup>62</sup> Dorothee SOLLE, *ibidem*.

<sup>63</sup> Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, tome 1 p.469.

du christianisme<sup>64</sup>, une notion composite où l'idée du Dieu révélé en Jésus se mêle à celles du Dieu des religions, du Dieu des philosophes, du Dieu de la raison. Le bénéfice principal de cette maturation lente aboutissant à la modernité est donc d'avoir préparé les esprits à accueillir la Révélation et de lever cette obscurité dont l'histoire l'a recouverte. En ce sens, la relecture de l'histoire est déjà comme attirée par « la levée du voile » (J. Moingt) : Dieu se dévoile au sens où il quitte l'obscurité des superstitions.

---

<sup>64</sup> Joseph MOINGT est grand connaisseur de cette histoire : il a été professeur de patrologie et spécialiste des premiers Pères de l'Eglise, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Aubier-Montaigne, 4 vol, 1966-1969. *Dieu qui vient à l'homme, De l'apparition à la naissance de Dieu*, Paris, Cerf, 2005 et 2007.



# Rationalité et religion chez Henri Bergson

## *Les deux sources de la morale et de la religion*

### *L'énergie spirituelle*

Elisabeth C.-G.

« Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations ! L'expérience a beau dire 'c'est faux' et le raisonnement 'c'est absurde', l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. [...] Il y a là de quoi surprendre, quand on a commencé par définir l'homme un être intelligent » (Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*).

En apparence, il semble que la rationalité soit absente de toute forme de croyance, qu'elle soit religion, superstition, magie, mythologie... Présentée comme un « tissu d'aberrations », la religion serait donc négation de la raison. Pourtant un seul petit regard jeté sur l'évolution de l'Homme et sur l'Histoire nous rappelle que la religion a toujours été présente dans tous les types de société, certes déclinée différemment selon les époques et les lieux, mais néanmoins bien présente. Tout porte même à croire que société et religion soient allées de pair dès le commencement. Ainsi que le dit Bergson, « On trouve dans le passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de société sans religion ».

Mais alors pourquoi donc *l'homo* supposé *sapiens* suspend-il son existence « à des choses déraisonnables » ? Comment des croyances ou des pratiques aussi peu raisonnables ont-elles pu et peuvent-elles encore être acceptées par des êtres intelligents et de façon si durable ?<sup>65</sup>

### **De la société animale et primitive à la naissance de la religion statique**

Pour expliquer un tel paradoxe, tentons de comprendre avec Bergson les raisons et le contexte de l'émergence des religions.

Une première piste consiste à explorer la manière dont l'homme, cherchant à s'émanciper du cycle répétitif de la vie en société, est amené, à inventer au moyen de la fonction fabulatrice, des croyances nécessaires au maintien de l'ordre social.

Dans les sociétés primitives, l'homme est comme la fourmi au sein de la fourmilière, ou l'abeille dans la ruche. Mue par son instinct, qui ressemble fortement à un instinct grégaire, la fourmi, comme l'abeille, suit le mouvement, et tous s'adonnent au travail collectif. Chacun apporte sa pierre à l'édifice. Les minutes, les jours et les années se succèdent, dans un éternel recommencement. Chaque membre de la société ainsi formée – la ruche, la fourmilière, la communauté d'hommes primitifs - travaille et obéit dans une parfaite harmonie où chacun ne donne ni ne reçoit plus que ce qui a toujours été fixé par les règles de la société. La vie est réglée, le travail répétitif, et la moindre action en devient machinale. La conscience quant à elle, inactive et désœuvrée, est mise en sommeil. Telles sont les lois de la

---

<sup>65</sup> *Les deux sources de la morale et de la religion*, chap. 2, p.63

vie en société. Vivants, ces êtres n'en sont pas moins enfermés dans un cercle sans fin et déterminé. Ils sont comme figés dans la répétition.

La fourmi jamais n'aura un sursaut de conscience qui l'amènerait à prendre du recul sur sa condition et à se dire au fond d'elle : « mais en fait, pourquoi est-ce que je travaille ? Pour qui ? Pourquoi ne prendrais-je pas des vacances ? ». Mais très vite, s'arrêtant de travailler, elle se rendrait compte que, seule, elle n'est rien. Pas d'amis avec qui partir sur les îles, pas de sœurs avec qui discuter ! Et puis elle réaliserait que sa place est au travail, dans la société réglée ; alors elle reprendrait sa place naturelle. Car l'habitude est une seconde nature...

L'homme, lui, réagit différemment.

En effet, contrairement à la fourmi ou à l'abeille, il est doté d'une conscience. L'homme est *homo sapiens*. La conscience est pour Bergson l'organe du choix, de la décision. Elle s'oppose à l'instinct, qui est immédiateté. Le lion, lorsqu'il voit la gazelle, ne se demande pas s'il est bon ou non de la manger. Il bondit. Il dévore. L'homme, au contraire, hésite et questionne. Il est un être doué de raison, qui interroge la nature. Au lieu de fournir une réponse immédiate au stimulus reçu, l'information fait un détour par la conscience. La conscience réfléchit alors à la situation, et se souvenant des expériences passées et de ses conséquences, anticipant l'avenir et pesant les risques, décide. Alors seulement le corps exécute et se met en marche. La conscience se fait donc organe de choix.

On comprend dès lors que l'homme ne puisse accepter la marche du monde primitif/animal. Là où domina un temps l'instinct sommeillait l'intelligence. L'homme devait prendre le dessus sur la nature. Ou du moins tenter de sortir de ce cercle, innover, repenser l'ordre social et se dépasser pour aller au-delà de cette société fermée<sup>66</sup>. Lorsque l'intelligence refait surface, l'instinct s'éclipse et l'homme prend conscience de sa condition. Il réalise alors non seulement qu'il est mortel, qu'il est éphémère mais surtout qu'il est fatigué de travailler pour le bien commun. Il cherche rapidement à échapper au joug de la société et à ses normes contraignantes. Il se tourne alors vers lui-même. La perspective de la mort et l'émergence de l'égoïsme conduisent l'homme à remettre en cause sa place dans la société : pourquoi suis-je là ? Pour qui vais-je travailler ? etc. L'élan vital qui l'a poussé à sortir du cercle figé de la nature le conduit finalement à se replier sur lui-même, et à diminuer ses forces vives.

Loin donc de conduire l'homme libéré à produire les prodiges que l'épanouissement de l'intelligence pouvait laisser espérer, loin de l'aider à sortir de lui-même, l'intelligence conseille plutôt l'égoïsme et le repli sur soi. En ce sens, elle a un pouvoir destructeur à la fois sur la société, mais aussi sur l'individu lui-même.

*« Quand le terme du mouvement est atteint chez l'homme, l'instinct n'est pas supprimé, mais il est éclipsé ; il ne reste de lui qu'une lueur vague autour du noyau, pleinement éclairé ou plutôt lumineux, qu'est l'intelligence. [...] Livré à l'instinct, comme la fourmi ou l'abeille, il fût resté tendu sur la fin extérieure à atteindre ; il eût travaillé pour l'espèce, automatiquement, somnambuliquement. Doté d'intelligence, éveillé à la réflexion, il se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. »*

Le développement de l'intelligence représente donc une menace pour l'ordre social.

---

<sup>66</sup> Société close selon le vocabulaire de Bergson

## **Du réveil de l'intelligence aux actions de la fonction fabulatrice : la naissance d'une religion**

Heureusement, « la nature veille ». L'homme ne peut se résoudre au fond de lui à cette condition : une vie d'angoisse et de solitude n'est pas ce à quoi il aspire. Il tente alors de se convaincre qu'il existe autre chose, que la fin n'est pas proche, que la mort n'est qu'une étape. Cette force vitale est en lui si ancrée et si puissante qu'elle parvient à le dissuader de l'idée que la vie a un terme. Il va donc trouver en lui les ressources pour imaginer autre chose. Un au-delà. Un Dieu transcendant, qui rassure et garantit une vie après la mort.

Mais quel poids la raison pouvait-elle accorder aux fabulations de l'imagination ? On sait trop bien, comme le dit Bergson, que « rien ne résiste aux faits ». Comment, dès lors, l'intelligence de l'homme a-t-elle pu accepter de s'en remettre si fermement, depuis des siècles, à l'idée d'un au-delà né de l'imagination ? L'homme qui par principe ne croit que ce qu'il voit, accepterait-il de s'en remettre à une force qui le dépasse ?

En fait, nous dit Bergson, à défaut d'expérimenter l'au-delà, il a bien fallu que l'intelligence fournisse un substitut, ou une « contrefaçon » de l'expérience. Ce substitut, c'est le mécanisme par lequel l'imagination se fait tellement persuasive, que l'image finit par se faire « plus vraie que nature », la raison se plie alors devant l'imagination :

*« Si l'image est vive et obsédante, elle pourra précisément imiter la perception et, par là, empêcher ou modifier l'action. Une expérience systématiquement fausse, se dressant devant l'intelligence, pourra l'arrêter là où elle irait trop loin dans les conséquences qu'elle tire de l'expérience vraie. »*

De là est née ce que Bergson appelle la fonction fabulatrice. Le pouvoir de l'imagination devait faire contrepoids à la force de l'intelligence. Ainsi émerge la fonction fabulatrice. Elle lutte contre les conséquences de l'intelligence qui devait faire ressurgir les penchants individualistes de l'homme et sa peur de la mort.

*« Dans ces conditions, on ne s'étonnerait pas de trouver que l'intelligence, aussitôt formée, a été envahie par la superstition, qu'un être essentiellement intelligent est naturellement superstitieux, et qu'il n'y a de superstitieux que les êtres intelligents. [...] Si l'intelligence menace [...] de rompre sur certains points la cohésion sociale, et si la société doit subsister, il faut que, sur ces points, il y ait à l'intelligence un contrepoids [...]. Ainsi s'expliquerait la fonction fabulatrice. »*

L'idée d'un au-delà naît alors chez l'homme, réponse à ses angoisses et à la menace qui pèse sur l'ordre social. D'où cette phrase clé pour Bergson dans *Les deux sources* :

<i>« La religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence »</i>
--

En résumé, la religion naît pour Bergson d'un sursaut de l'intelligence, contrecarré par l'imagination qui veille au maintien de la société et lutte contre le repli sur soi de l'individu. Elle a de ce fait une fonction à la fois sociale et vitale.

## **De la religion de la société à la religion du mystique : au-delà de l'instinct et de l'intelligence, la force de l'intuition**

Néanmoins, ce que nous venons de décrire n'est que l'apparition d'une première forme de religion que Bergson nomme « religion statique ». Plus aboutie et bien supérieure est la « religion dynamique » – encore qu'une comparaison entre les deux ne soit pas tout à fait possible. Car plus qu'une différence de degré, c'est une différence de nature qui les sépare. Elles ne sont pas de même essence.

Rempart à l'égoïsme et à la mort, condition au maintien de l'ordre social, la religion statique ne permet guère à l'homme de grandir. Elle permet la conservation, mais non l'élévation. Elle ne pousse pas l'homme à sortir de ses retranchements. L'au-delà qu'il imagine et auquel il croit désormais n'est que théâtre rassurant. Il ne le conduit pas à exploiter pleinement le potentiel vital qui est en lui, cet « élan vital » comme le nomme Bergson. La religion dynamique apparaît au contraire lorsque l'intuition prend le relais de l'intelligence pour saisir cet élan vital. Telle est son essence.

Telle est aussi la « vraie » religion selon Bergson. C'est cette religion qui pousse l'homme à se dépasser de deux manières. Elle le pousse d'une part à créer et à innover, ainsi qu'à faire progresser l'ensemble de la société. Source de morale, elle lui permet d'autre part d'agir bien et mieux, en vue d'un idéal. Dans la religion statique, le Dieu n'était qu'une présence qui arrange. Dans la religion dynamique, insufflée par un élan tout autre, le Dieu en lequel l'Homme croit est un Dieu bon. Tout Amour, il l'incite à l'imiter, c'est-à-dire à faire le bien, et à aimer son prochain.

La religion statique réintègre l'homme dans un système clos et dans une forme d'inertie proche de celle observée dans le monde animal ou les sociétés primitives. C'est d'ailleurs ce qui explique le terme de religion « statique ». La religion dynamique au contraire, est « *le mouvement par lequel l'homme s'arrache à son tournoiement sur place et se réinsère dans le courant évolutif contre l'inertie de la matière* » (*L'évolution créatrice*). Elle rompt ainsi le cercle qui enchaînait l'individu à la société et à la répétition.

Toutefois, cette religion dite dynamique n'est pas donnée à tout le monde. Elle naît de l'élan vital présent au fond de chaque être, de cet élan qui pousse chacun à préférer la vie, mais que seuls certains convertissent en énergie créatrice. Ces quelques uns, ce sont les « grands hommes », des héros, des hommes hors du commun, des saints...

*« Tout progrès effectif, dans le domaine de la connaissance comme dans celui de l'action, a exigé l'effort persévérant d'un ou de plusieurs hommes supérieurs. [...] L'organisation de l'homme semblait en effet le prédestiner à une vie plus modeste. L'inertie de l'humanité n'a jamais cédé qu'à la poussée du génie »* (*Les deux sources*).

Le héros aurait ceci de plus que les autres hommes qu'il a conscience de cette force intérieure qui l'habite. Cette force s'apparente selon Bergson à une émotion. Elle ne naît ni de l'instinct ni de l'intelligence, mais bien plutôt de l'intuition. Un « au-delà » travaille l'homme intérieurement. Elle le pousse à agir, à se dépasser. Car l'impulsion ne fait pas qu'introduire une poussée, elle insuffle une direction. Elle est tout à la fois source et destination.

Poussé par elle, l'homme se met à agir en vue d'un Bien ultime, d'un idéal supérieur.

L'aspiration à un absolu donne un sens à sa vie. Elle est une force créatrice, puissant facteur de progrès moral et humain.

*« Plus près des origines, le héros ressent l'impulsion qui vient du fond et touche l'intuition ultime et créatrice de l'homme. » (L'énergie spirituelle)*

De fait, ces grands hommes innovent. Ils inventent de nouvelles conduites et poussent en avant l'humanité tout entière. La religion dynamique des grands mystiques transporte l'âme au-delà d'elle-même. Elle saisit alors le divin, et par là, Dieu. Ainsi cette fois, loin d'enfermer l'homme dans le cercle de la répétition, elle l'ouvre à de nouveaux possibles. Mus par la vie, ces grands hommes la font rayonner autour d'eux et inventent ainsi de nouvelles façons de vivre. La religion est en ce sens indétermination - par opposition à la marche déterminée de la nature. Elle est liberté, vie à réinventer. Liberté négative dans le cas de la religion statique, elle devient liberté positive, pleine et entière lorsqu'elle s'ouvre à l'au-delà des mystiques.

On voit donc, pour répondre à notre interrogation première, que la religion chez Bergson n'est pas une émanation de la raison. Elle est plutôt le fruit de l'imagination, et dans le meilleur des cas, de l'intuition. Mais sans doute l'important est-il moins de regarder la poussée que la direction dans laquelle elle conduit. Lorsque l'homme accepte de suivre l'élan vital qui brûle au fond de son cœur, il est conduit à obtenir bien plus que les promesses d'un ordre social rétabli, ou d'une vie après la mort. S'il accepte de suivre cette intuition créatrice, il sera porté sur la voie du dépassement de soi. L'aspiration à un absolu le conduira sur les chemins de la liberté créatrice.

Cette poussée vertueuse que quelques-uns trouvent la force de manifester enthousiasme Bergson. Grâce à l'expression de l'élan vital, Bergson offre une vision très positive de l'avenir. On entrevoit dans sa théorie les bienfaits d'un élan qui pousse l'homme à vivre mieux, à aspirer à un idéal qui l'incite à se transcender. Ceci permet à Bergson d'affirmer que le monde est en perpétuel progrès. Il offre ici une vision très positive de l'histoire, et croit en la créativité et la capacité de progrès de l'homme.

Une question demeure néanmoins. Le progrès est-il à ce point conditionné par l'existence de ces hommes supérieurs ? Le progrès humain ne se raccroche-t-il qu'à quelques-uns ? Autrement dit, sans les grands saints, le monde ne bénéficierait-il pas de la sortie de la religion statique ? Ne peut-on pas plutôt envisager, dans une perspective chrétienne, la présence de cet élan vital et de cette émotion transcendante en chacun de nous ? Nous, chrétiens, sommes tous appelés, sans distinction aucune, à devenir fils de Dieu et à aimer !

A charge à chacun de conscientiser ce souffle intérieur, puis de l'accepter, pour le laisser s'épanouir en nous et au-delà de nous.



Réponse de Mgr Claude Dagens  
au discours de M. Jean-Luc Marion

DISCOURS PRONONCÉ DANS LA SÉANCE PUBLIQUE  
le jeudi 21 janvier 2010

*Extraits*

Monsieur,

Ce qui nous advient nous dépasse. Cela vaut certainement pour une élection et une réception à l'Académie française. Nous en sommes l'un et l'autre intimement convaincus.

Ne s'agirait-il pas, dans une certaine mesure, de ce que vous qualifiez vous-même de *phénomène saturé* ? Ne vivons-nous pas, en ce moment même, un tel phénomène, c'est-à-dire un événement qui vient d'ailleurs, qui nous saisit du dedans et qui nous transforme, en nous appelant à entrer dans cela même qui nous est donné, dans cette Compagnie dont vous devenez l'un des membres en y succédant au cardinal Jean-Marie Lustiger ? (...)

En tout cas – et je ne sais s'il s'agit d'un hasard ou d'un phénomène providentiel – l'Académie française, en vous choisissant pour succéder à un archevêque de Paris, vous donne de vérifier personnellement cette éminente dignité des pauvres baptisés, inséparable de celle des pauvres évêques, et qui dépasse infiniment nos personnes et nos histoires particulières. C'est ce dépassement infini qui vous a rendu si proche de Jean-Marie Lustiger, comme il l'était sans doute de vous, avec ce sentiment ou même cette certitude d'être appelé à vivre en soi-même, en deçà des apparences et au travers des épreuves, une distance formidable, au sens propre, un écart immense, impressionnant entre ce que l'on est, ce que l'on mesure de soi-même et ce que l'on a la charge d'attester.

Et c'est pourquoi je n'ai pas maintenant à faire votre éloge, j'ai à dire comment vous avez appris à vivre cette distance et cet écart, et de quelle façon l'acharnement, l'intensité, la persévérance de votre pensée se déploient à l'intérieur même de cet écart. (...)

J'ai compris au moins ceci : c'est le travail intérieur de l'intelligence qui façonne votre écriture, et c'est une écriture exigeante, ardente, à travers laquelle on sent bien que vous obéissez vous-même non pas à vos goûts, ni même à vos idées, mais à ce qui vous est donné, surtout quand vous êtes conduit à penser Dieu selon cette étonnante logique du don qui dépasse tellement le mouvement spontané de l'esprit : « Dieu ne peut se donner à penser sans idolâtrie qu'à partir de lui seul : se donner à penser comme amour, donc comme don, se donner à penser comme une pensée du don. Au mieux, comme un don pour la pensée, comme un don qui se donne à penser. Mais un don, qui se donne à jamais, ne peut se penser que par une pensée qui se donne au don à penser. Une pensée qui se donne peut seule s'ordonner à un don pour la pensée. Mais, pour la pensée, se donner, qu'est-ce, sinon aimer ? » (*Dieu sans l'être*, Paris, 1982, p. 75). (...)

Après la khâgne de Condorcet, votre apprentissage va se poursuivre à l'École normale supérieure, avec d'autres maîtres qui eux aussi payaient de leur personne, chacun à sa manière : Louis Althusser, Jacques Derrida, Gilles Deleuze. Là, vous avez continué à

comprendre, surtout durant l'année 1968 et au-delà, que vraiment, la philosophie ne pouvait pas se contenter d'être une discipline universitaire, mais que, tout en l'étant, elle participait à une sorte de crise culturelle et spirituelle, et qu'il fallait donc se préparer, par tous les moyens, à affronter cette crise.

Cette crise, vous la diagnostiquez, avec d'autres et précisément avec Heidegger, comme une crise de la rationalité, et spécialement de la rationalité étroite réduite à sa fonction calculatrice et quantifiante, surtout quand cette rationalité se laisse instrumentaliser par les pouvoirs de la technique et de la politique.

Bien entendu, ce que l'on appelle la fin de la métaphysique s'inscrit à l'intérieur de cette crise, mais cette fin ne vous semble être que le crépuscule des idoles conceptuelles. Elle oblige à penser Dieu au-delà de ce que l'on appelle sa mort, et qui n'est sans doute que l'effacement des concepts dans lesquels on l'avait enfermé idolâtriquement. Voilà donc la pensée philosophique sommée de relever un défi essentiel : c'est la rationalité elle-même qui est en état de demande, surtout si elle dépasse les étroitesse qu'elle s'est imposées à elle-même.

Quant à la question de Dieu, dans ce contexte de crise, on ne peut et on ne doit surtout pas y renoncer. Mais pour vous, ce n'est pas exactement de la question de Dieu qu'il s'agit : c'est plutôt de la figure de Dieu, de la manifestation de cette figure et de l'accès humain à cette manifestation. (...)

Pour parler dignement de Dieu, et surtout pour le chercher et pour le penser, surtout s'il ne se réduit pas à la *causa sui* de Descartes, ni à l'exigence transcendante de la loi morale, comme dans la philosophie de Kant, alors il faut s'engager de l'intérieur de soi-même et s'associer à cet immense déploiement de la foi, qui va d'Irénée de Lyon à Grégoire de Nysse, et d'Augustin à Thomas d'Aquin, en passant par Denys l'Aréopagite, qui, lui, vous a appris à « entendre divinement les choses divines », « divinement », c'est-à-dire en consentant à la distance qui nous sépare d'elles, mais qui leur confère une importance fondatrice. Dieu n'est pas un objet, mais la source du don, qui nous dépasse infiniment et que nous sommes appelés à recevoir.

Dieu ! Quand vous parlez de lui, Monsieur, vous ne plaisantez pas ! On sent que vous êtes vous-même engagé à son égard dans une épreuve de vérité, surtout quand votre réflexion inclut et cherche à dépasser la grande méditation de Nietzsche sur le crépuscule des idoles, la mort de Dieu et le règne du nihilisme.

En lisant votre premier livre, *L'Idole et la distance*, en 1977, j'avais été frappé par la manière attentive et même respectueuse dont vous faisiez écho à cette méditation et aux horizons qu'elle ouvre devant nous, peut-être pour longtemps. Car « la mort des idoles dégage un espace – vide. L'épreuve se confond dès lors avec le vide d'une désertion, dans l'attente d'une nouvelle présence. Car le lieu du divin, du fait même de son dégagement par évacuation, devient béant. Béant, fascinant d'autant, exigeant d'autant plus » (*L'Idole et la distance*, p. 60).

Et vous vous appliquiez alors à prendre la mesure de cette béance, plutôt qu'à vouloir la combler à tout prix. « La mort de Dieu, comme elle assigne à sa fin la fable de l'autre monde, et donc elle provoque – et consomme – la fin des prétendues « valeurs suprêmes », laisse le monde des étants non pas s'effondrer, mais vaciller » (*ibid.*, p. 61). Et je vous ai entendu bien

des fois recommander aux catholiques de ne pas se lancer dans des stratégies de compensation, comme s'il fallait entrer dans une logique forcée de puissance et d'auto-affirmation, au moment où se révèle le caractère extrêmement mouvant de ce nouveau paysage culturel.

Car bien au-delà du Dieu garant et gardien de la morale ou des pouvoirs établis, c'est une nouvelle attente de Dieu qui peut surgir ou du moins germer dans nos sociétés incertaines. C'était le sens de la grande proclamation lancée par Maurice Clavel, après la crise de 1968, qu'il interprétait comme un basculement spirituel : « Dieu est Dieu, nom de Dieu ! » Dans ce cri passionné, il fallait entendre comme un appel adressé aux croyants : qu'ils sachent et qu'ils osent, dans cette solitude du monde, chercher et ouvrir des chemins qui conduisent à la source, c'est-à-dire, pour le dire clairement, à ce mystère du don infini qui se révèle dans la personne et la passion de Jésus, le Messie humilié, comme le disait si vigoureusement Jean-Marie Lustiger. (...)

Mais si je ne vous présentais ici que comme un catholique qui pense et qui pense spécialement la figure de Dieu, je serais infidèle à vous-même et à la façon audacieuse dont vous avez introduit le concept de l'amour en philosophie. (...)

L'amour humain peut être dénommé *eros*. Vous lui avez consacré, Monsieur, en 2003, un livre étonnant, *Le Phénomène érotique*. Vous y proclamez le sujet humain non seulement comme *ego cogitans*, moi pensant, mais comme *ego amans*, moi aimant, et en soutenant même que l'amour précède infiniment l'être. Comment avoir l'audace de compléter et même de corriger à ce point Descartes ?

Vous commentez ces fortes affirmations avec une jubilation toute philosophique mais bien sentie : « On verra plus loin qu'il faut de fait payer ce prix en redéfinissant l'*ego*, en tant même qu'il pense, justement par la modalité de l'amour qu'omettait et refoulait la métaphysique – comme celui qui aime et qui hait par excellence, comme le *cogitans* qui pense en tant que d'abord il aime, bref comme l'amant (*ego amans*)... Il faudra donc reprendre les *Meditationes* de Descartes à partir de ce fait que j'aime avant même que d'être, parce que je ne suis qu'en tant que j'expérimente l'amour – et comme une logique. Bref, il faudra substituer à des méditations métaphysiques des méditations érotiques » (*Le Phénomène érotique*, Paris, 2003, p. 19). (...)

Et grâces soient rendues au grand saint Augustin, dont les méditations passionnées viendront confirmer votre intuition décisive : c'est l'amour qui donne de connaître la vérité et la philosophie s'inscrit de plein droit dans ce domaine de l'amour. (...)

Au fond, tout commence par l'amour, même s'il faut du temps pour le comprendre et pour le dire philosophiquement. Mais cet effort de pensée, vous vous l'étiez déjà assigné comme votre tâche primordiale, en 1982, avec *Dieu sans l'être*. C'était quasiment l'annonce de tout le déploiement de votre recherche.

« Penser Dieu, donc, hors la différence ontologique, hors la question de l'Être... Quel nom, quel concept et quel signe pourtant demeurent encore praticables ? Un seul sans doute, l'amour, ou, comme on voudra dire, tel que saint Jean le propose – « Dieu est agapé » (1 *Jean* 4,8). Pourquoi l'amour ? Parce que ce terme, que Heidegger, comme d'ailleurs toute la métaphysique, quoique d'une autre manière, maintient en état dérivé et secondaire, reste encore paradoxalement assez impensé pour, un jour au moins, libérer la pensée de Dieu de la

seconde idolâtrie. Cette tâche, immense, et, en un sens, encore inentamée, demande de travailler conceptuellement l'amour (et donc, en retour, de travailler le concept par l'amour) au point que s'en déploie la pleine puissance spéculative » (*Dieu sans l'être*, Paris, 1982, p. 73).

Telle est la mission que vous poursuivez depuis lors avec cette tension intérieure qui caractérise votre pensée, cette tension faite d'ardeur et de rigueur conceptuelle, comme si votre souci primordial était surtout de creuser des sillons, de déblayer des terrains nouveaux, de faire apparaître ce qui est encore caché et qui demande à être reconnu et révélé. Comment en êtes-vous arrivé à un tel engagement qui saisit toute votre existence et tout votre enseignement ? (...)

Même si vous l'évoquez discrètement, la référence à Pascal ne peut pas ne pas vous encourager dans cette voie. (...)

Car le Dieu infini dépasse infiniment les capacités de l'*ego* pensant. Il faut donc accepter d'aller au-delà du pensable, comme l'avait bien vu Emmanuel Levinas, en évoquant ce « *Dieu qui vient à l'idée* » et qui se donne à la conscience.

De sorte qu'au-delà des tensions et des impasses que vous avez perçues chez Descartes, et certainement encouragé par la pensée et l'amitié d'Emmanuel Levinas, vous vous posez des questions décisives. Comment accéder à une pensée de Dieu qui dépasse nos représentations conceptuelles ? Est-il possible de proposer une philosophie non métaphysique, une pensée de l'être sans Dieu et surtout de Dieu sans l'être ? Plus encore : comment quitter le domaine de l'être pour accéder à celui de l'amour ? Et même comment montrer que l'amour peut se déployer aussi logiquement que le plus rigoureux des concepts, tout en sachant que « l'amour ne respecte pas les logiques des étants qui sont » ?

Et, comme au cœur de ces deux chantiers, celui, plus historique, qui est consacré à la pensée de Descartes et celui, plus prospectif, qui entreprend le dépassement de l'onto-théologie, vous vous engagez sur une ligne de crête où vous ne cessez d'avancer et de poser des jalons, à partir d'une conviction assez radicale : vous estimez que « depuis que la métaphysique a trouvé sa fin, soit comme un achèvement avec Hegel, soit comme un crépuscule avec Nietzsche, la philosophie n'a pu se poursuivre authentiquement que sous la figure de la phénoménologie » (*Phénoménologie et métaphysique*, sous la direction de J.-L. Marion et de G. Planty-Bonjour, Paris, 1984, avant-propos, p. 7). (...)

Et vous n'hésitez pas alors à poser un nouveau principe intérieur à la phénoménologie : les phénomènes, affirmez-vous, ne sont pas d'abord des objets ou des étants, mais des donnés. C'est la donation qui les constitue et vous entreprenez dès lors de développer une « phénoménologie de la donation », dont le cœur ou le sommet me semble être votre livre de 1997, *Étant donné*, même s'il est inséparable de celui qui le précède, *Réduction et donation* (Paris, 1989) et de celui qui le suit (*De surcroît*, Paris, 2001). (...)

Autre le phénomène que constitue l'événement historique : il s'impose de lui-même. Il est imprévisible. Il ne peut être mesuré, même si l'on est libre de rechercher ses causes et de les interpréter. Il y a en lui quelque chose qui dépasse ses composantes multiples et qui ne peut pas ne pas affecter tous ceux qu'il atteint, des individus ou des peuples.

Autre ce qui concerne la chair, ce qui m'affecte personnellement non seulement dans mon corps, mais dans ma sensibilité, ce qui fait que je sens quelque chose et que je suis conscient de le sentir. C'est là un phénomène originaire qui permet à l'*ego* humain d'être, en s'éprouvant lui-même. (...)

Monsieur, il y a quelques années, vous vous interrogiez avec gravité sur l'avenir du catholicisme dans le monde, et spécialement en Europe et en France. Et vous acheviez cet article par une proclamation de style prophétique : « Le propre de l'homme, c'est qu'il sait n'être rien que ce qu'il a reçu ; il a reçu d'être si radicalement qu'être revient sans reste, pour lui, et lui seul dans le monde, à se recevoir. Originellement, l'homme est en dette de lui-même. Cette dette n'a ni à être remboursée, ni à peser comme une malédiction. Elle ne demande qu'à être reconnue. Non pas connue, mais reconnue, acceptée comme un don. C'est pourquoi nous devons nous aimer nous-mêmes, faute de quoi nous ne pardonnerons jamais, nous ne nous pardonnerons rien, et nous serons suicidaires autant qu'homicides » (*Communio*, 1985, X, 5-6, p. 47). (...)

## ***Bibliographie***

### **« Augustin dans les voies de la raison » :**

GILSON Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, rééd. 1982.

JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Augustinum Hipponnensem*

BENOIT XVI, Catéchèse de janvier 2008.

### **« L'œuvre de saint Thomas, une théologie pour notre temps » :**

GILSON Etienne, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, rééd. 2007.

HUMBRECHT Thierry-Dominique, *Lire Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 2009.

MARITAIN Jacques, *Le paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

PHILIPPE Marie-Dominique, *Lettre à un ami : itinéraire philosophique*, Paris, Editions universitaires, 1990.

JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et Ratio*, Paris, Cerf, 1998.

Collectif, *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2003.

### **« Fides et ratio » :**

JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et Ratio*, Paris, Cerf, 1998.

### **« Fidéisme et déisme, histoire de deux erreurs antagonistes » :**

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 2002.

BELY Lucien (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1996.

FERRONE Vincezo, ROCHE Daniel (dir.), *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999.

**« Le Jésus historique » :**

BRUNOR, *www.Jésus qui ? : L'enquête historique*, Paris, Cerf, 2004

**« Aujourd'hui, la théologie ? » :**

RAHNER Karl, *Est-il possible aujourd'hui de croire? Dialogue avec les hommes de notre temps* (trad. par Charles Muller). Paris, Mame, 1966.

**« De la beauté de lire Teilhard de Chardin sur la route vers Pâques » :**

TEILHARD de CHARDIN Pierre, *La Messe sur le Monde*, (1923) Paris, Seuil, 1965.

TEILHARD de CHARDIN Pierre, *Science et Christ*.

TEILHARD de CHARDIN Pierre, *Note sur le Christ universel*.

BAUDRY Gérard-Henry, *Dictionnaire Teilhard de Chardin*, Paris, Aubin, 2009.

GUENOT Claude, *Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1962.

**« Dietrich Bonhoeffer, une manière de faire de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle » :**

BONHOEFFER Dietrich, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 2006.

MOINGT Joseph, *Dieu qui vient à l'homme, Du deuil au dévoilement de Dieu*, tome 1, Paris, Cerf, 2002. *De l'apparition à la naissance de Dieu*, tome 2, Paris, Cerf, 2005 et 2007.

SOLLE Dorothée, *La Représentation, Un essai de théologie après « la mort de Dieu »* (1965), trad fr par A. LIEFOOGHE, Paris, Desclée, 1969.

**« Rationalité et religion chez Henri Bergson » :**

BERGSON Henri, *L'énergie spirituelle*, 1<sup>ère</sup> conférence, 1919.

BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, (1932), Paris, PUF, rééd. 1941.

Discours de réception de Jean-Luc Marion à l'Académie française et réponse de Mgr Claude Dagens, 21 janvier 2010 : site de l'Académie française : [www.academie-francaise.fr](http://www.academie-francaise.fr)

