



HAL
open science

Philosophie et théologie : un dialogue libérateur

François de Muizon

► **To cite this version:**

François de Muizon. Philosophie et théologie : un dialogue libérateur. L'harmattan. Philosophie et théologie en dialogue, 1996-2006, LIPT, une trace, pp.89-108, 2005, 2-7475-9635-4. hal-04636079

HAL Id: hal-04636079

<https://uco.hal.science/hal-04636079>

Submitted on 5 Jul 2024

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

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

Copyright

« Philosophie et théologie : un dialogue libérateur »

François de MUIZON

Article paru dans FALQUE E. et ZIELINSKI A.(dir.), *Philosophie et théologie en dialogue, 1996-2006*, *LIPT, une trace*, Paris, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2005, p. 89-107

« Non libera philosophia nisi adiutrix fidei;
non adiutrix fidei nisi libera philosophia »
Saint Bernard

Retour sur une histoire mouvementée et contrastée

Si le terme *philosophos* est attribué à Pythagore, le terme *theologia* apparaît pour la première fois chez Platon¹ pour désigner la mythologie. Or on sait que la philosophie s'inaugure par la critique des mythes. L'origine des mots éclaire-t-elle le rapport problématique entre les deux notions ? Relisons sommairement cette histoire.

a) Dans le corpus paulinien, le christianisme s'oppose clairement à la sagesse païenne, comme folie de la croix (1 Co 1,23). C'est une redoutable exclusion réciproque qui semble s'imposer d'entrée de jeu.

b) Puis dans la littérature patristique, le christianisme se présente comme la vraie sagesse, la vraie philosophie, dans un souci de légitimation face au paganisme. Celui-ci révèle un réel "désir de Dieu", constitue une "préparation évangélique", contenant des "semences de vérité". Parallèlement, l'introduction dès les premiers symboles de foi de concepts empruntés à la philosophie (*homoousios* au Concile de Nicée) manifeste le fait que la foi, pour se transmettre authentiquement dans un discours théologique clair, a besoin de puiser dans la conceptualité philosophique. On peut y voir un acte d'inculturation de la foi.

c) Dans l'université médiévale, les disciplines se dissocient nettement, la philosophie, besogne théorique, se voit subordonnée à la théologie comme sa servante (*philosophia ancilla theologiae*).

¹ République, 379a

Le lien est clair. La philosophie n'a de sens que pour la théologie. Dans le même temps, les frontières sont établies dans une certaine homogénéité du rapport à la vérité. On peut alors se demander si la "servante" n'a pas subrepticement aliéné la "maîtresse" ? C'est en tout cas la thèse d'un Balthasar qui affirme que la scolastique, en intégrant l'aristotélisme, a fait basculer le concept de vérité du côté de "*l'adaequatio intellectus ad rem*", donc du côté de son aspect théorique, la réduisant à une doctrine de l'être naturel. Dès lors "*La philosophie, doctrine de l'être naturel hors de la révélation, ne peut savoir que la plus haute signification de cette définition philosophique de la vérité doit être trinitaire*". Analogiquement à l'assomption de la nature humaine dans la personne divine du Christ, "*les concepts philosophiques sont à utiliser comme points de départ pour ouvrir la route de la vérité définitive, surnaturelle et divine*"². Platon³ n'avait-il pas eu une "intuition pré-chrétienne" à cet endroit ?

D'où une situation de compromis insatisfaisant qui consiste à "*prendre comme base pour un exposé rationnel de la théologie biblique une théologie naturelle qui la précédait*"⁴. Le problème apparaît quand la philosophie naturelle devient structurante pour la conceptualisation théologique. Les concepts philosophiques "*s'imposèrent comme normes, critères et donc juges du contenu de la foi. Comme si avant même d'avoir écouté la Révélation, l'homme connaissait de science définitive ce qu'est la vérité, la bonté, l'être, l'amour, la foi. Comme si la Révélation de Dieu sur de telles réalités, s'insérait dans ces récipients rigides, inextensibles de la conceptualisation philosophique*"⁴. Balthasar n'est-il pas ici injuste ? St Thomas ne se contente pas d'intégrer passivement l'aristotélisme. Il convertit plus d'un concept. Il en invente d'autres. (Le concept de personne n'existe formellement pas chez Aristote.)

d) La période moderne se caractérise par la séparation radicale, la philosophie s'affranchissant de la tutelle théologique. Cette ignorance réciproque n'a-t-elle pas provoqué un appauvrissement réciproque (thèse de Jean Paul II), la recherche philosophique de la vérité s'épuisant dans un rationalisme fermé et parallèlement la théologie n'ayant plus rien à dire, se contentant de répéter une scolastique décadente ...

² Hans-Urs von Balthasar, *Théologie et sainteté*, 1948 (texte français) et 1960 (texte allemand), Nouvelle traduction française présentée par Mgr Philippe Barbarin, CERP, Parole et Silence, 1999, p. 98

³ "Apprends donc cette autre division du domaine de la pensée que je désigne comme celui que la raison même touche par la puissance de la dialectique, traitant les hypothèses non comme des principes mais réellement comme des hypothèses, comme de simples bases de départ et tremplins pour atteindre à ce qui n'est plus hypothétique, le principe du tout et l'ayant touché, redescendre en tenant ce qui tient à lui et ainsi de suite jusqu'à la fin, sans jamais se servir du sensible, mais seulement d'idées prises en elles-mêmes, pour elles-mêmes et par elles-mêmes, et terminer sur des idées.", Platon, *République*, Livre VI, 511 bc

⁴ Hans-Urs von Balthasar, *Théologie et sainteté*, p. 99.

e) Dans les deux derniers siècles, on assiste par ailleurs à un curieux retournement : La théologie est comme réintroduite sans prévenir au cœur de la philosophie, et donc à l'extérieur des frontières visibles de l'Eglise, ce qui crée une certaine confusion. La période contemporaine peut être comprise comme celle d'une philosophie qui récupère des thèmes théologiques, et une théologie qui se laisse intimider par les synthèses philosophiques : *“Une philosophie peut-elle s'inclure une christologie ou une théologie trinitaire sans cesser d'être une philosophie ?”* demande J.-Y. Lacoste⁵. L'appropriation par la philosophie de thèmes théologiques spécifiquement chrétiens (Incarnation, Christologie, chez Hegel, Schelling, Kierkegaard), ou l'opposition frontale sur le même terrain (Nietzsche) révèle que le temps de l'ignorance réciproque, comme celui de la subordination sont tous les deux bel et bien révolus. *“Lorsque les philosophies que la théologie veut mettre à son service c'est-à-dire au service d'une réorganisation de son discours, sont déjà des pensées qui ont offert une généreuse hospitalité aux maîtres thèmes de la foi chrétienne, alors on peut se demander avec quelque semblant de raison si le travail spécifique de la Faculté de Théologie ne se réduit pas là à produire une version orthodoxe de synthèses géniales - mais quelques peu hétérodoxes - issues de la faculté de philosophie.”*⁶ La théologie a perdu de sa crédibilité. Et par la suite, il semble que la philosophie ait perdu de vue son objet et son ambition. Elle a comme renoncé à penser le sens ultime et dernier de l'existence humaine. Heidegger annonçait la “fin de la métaphysique”, suivi par bien d'autres. L'appel vigoureux de *Fides et Ratio* vise à redonner à la raison l'audace légitime qui semble lui faire défaut aujourd'hui.

Devant ce flou actuel, comment avancer ? Pour penser un lien fécond entre philosophie et théologie, il faut d'abord identifier ce qui est à mettre en relation et donc distinguer clairement les disciplines. Il faut aussi identifier ce qui produira leur articulation, voire la nécessité de les faire dialoguer, “sans tricher, ni trahir” ...

⁵ J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1992, p. 904.

⁶ Ibid.

I/ Poser clairement la distinction entre philosophie et théologie

A/ La théologie est narrative, interprétative et ecclésiale

1°/ La théologie n'invente pas son objet. Elle peut le structurer, le constituer, elle ne le produit pas dans ce qu'il a d'essentiel. Elle est toujours précédée par "autre chose" qu'elle-même, qui est donné dans une expérience religieuse. Elle dépend de ce qu'elle n'est pas et qui lui donne sa raison d'être. La théologie chrétienne ne construit pas un "objet Dieu" comme le fait la théologie naturelle, philosophique, mais accueille l'événement inouï d'une Révélation paradoxale et irréductible au concept (l'Éternel entre dans le temporel, le Verbe se fait chair, le Père engendre le Fils, et s'engendre des fils, dans l'Esprit, ...). La Révélation reçue dans la foi est le premier objet de la théologie, même si la théologie prend aussi en compte tous les aspects de la vie humaine, cherchant à les relier au domaine de la foi. Cet accueil de la Révélation suppose de respecter les circonstances historiques et particulières de sa réception. La première réception est celle des témoins oculaires, moment fondateur d'une tradition (transmission). L'obéissance de la foi commence par la confiance dans la parole (récits) des témoins, fondée dans la Foi au Témoin qu'est l'Esprit-Saint. Cette obéissance est écoute d'un sens, d'une Parole dont l'Écriture est la trace, ce qui suppose la mise en œuvre d'une rationalité *herméneutique*. "*Seul Dieu parle bien de Dieu*" peut écrire Pascal⁷. La théologie prend au sérieux le fait que "Dieu a parlé", d'où l'insistance barthienne sur la Parole. Elle est structurée par le "récit total du Salut" - les symboles de foi seront narratifs - qui se déploie entre une origine et un accomplissement absolus, un *archè* et un *télos*, l'alpha et l'oméga. Une structure narrative essentielle sera à respecter qui va de la création au salut et à la divinisation en passant par le péché. La théologie est structurée par une "histoire du Salut".

2°/ Elle suppose aussi clairement intégrée, du moins dans la théologie catholique la triple référence Écriture/Tradition/Magistère qui chacune pour sa part, mais à des degrés distincts, concourt à la mise en œuvre d'une Parole de Révélation, celle que Dieu a prononcée, celle qu'est le Verbe fait chair. Une distinction préalable est donc à faire entre *Parole de Dieu* (*rêma, davar*, parole-événement) et *Écriture* (trace de la Parole). La Parole de Dieu c'est l'événement gracieux du Salut manifesté au milieu des hommes. Le Christ est la Parole, le Verbe fait chair. Pour garder le sens de l'événement afin de le transmettre, les témoins oculaires ont consigné par écrit fidèlement ce qu'ils ont vu et entendu (cf. Lc 1,1-4, 1 Jn 1,1-4). Nous devons donc recevoir l'Écriture, c'est-à-dire chacun pour notre part reparcourir en sens inverse le processus, aller de la lettre à l'Esprit, à partir de la trace,

⁷ *Pensées*, Br 799, cité par Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Communio/Fayard, 1982, p. 197.

vivre nouvellement l'événement de Parole et de Salut, afin de trouver le Christ lui-même, "*trésor caché dans le champ des Ecritures*" selon la formule irénéenne.

3°/ La Tradition, c'est d'abord l'acte de *traditio, paradôsis*, de la Parole de Dieu, de l'Evangile (comme réalité vivante) assumé par l'Eglise naissante. Le lieu où la Tradition demeure vivante, c'est l'Eglise qui accueille la Parole. C'est aussi objectivement (et plus statiquement) les "faits et gestes" des apôtres, et des premières communautés chrétiennes, un ensemble de pratiques que l'on peut faire remonter au Seigneur Jésus lui-même. Exemple : 1 Corinthiens 11, 23-26 : "*Pour moi, en effet, j'ai reçu (parélabon) du Seigneur ce que je vous ai transmis (paredoka): Le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré (parédideto) prit du pain ...*" Le substantif *paradôsis* (tradition) vient du verbe *paradidômi* qui signifie transmettre, livrer, remettre, communiquer (quelque chose à quelqu'un). Dans la logique de la Révélation, la première Tradition est celle que le Père fait de son Fils pour nous les hommes. Il nous donne son Fils en Jésus. La tradition apostolique est livraison de soi. Le vrai témoin se fait martyr. A ce titre, la Tradition est déjà un phénomène interne à l'Ecriture, puisque l'Ecriture est une Parole relue, réinterprétée, réécrite à la lumière de l'Esprit. Les premières confessions de foi ont joué un rôle régulateur dans le canon des Ecritures lui-même en se concentrant sur l'événement Jésus-Christ, comme sa clef herméneutique. Elles sont donc le fruit de la vie et de la réflexion ecclésiale, soumises au Nouveau Testament, et elles jouissent d'une autorité apostolique (symbole des apôtres, avec la légende des douze articles reçus le jour de la Pentecôte). Ce couple paradoxal (soumission-reception/autorité-discernement) exprime la tension irréductible pour garder authentiquement la confession de foi primitive. C'est donc une exigence de fidélité (Il s'agit de ne rien ajouter à la Révélation) qui la contraint d'être créatrice (La Parole doit continuer de parler dans des discours nouveaux. Elle doit s'inculturer). Là, la théologie rencontre inévitablement la philosophie et engage avec elle un nécessaire dialogue.

4°/ La fonction magistérielle apparaît dans cette problématique de l'authentique transmission de la Révélation, comme une exigence de régulation. Elle est nécessaire pour que l'Eglise reste dans l'obéissance au message de la Révélation. Le Magistère ne peut donc être compris qu'au service de cette *Norma normans* que sont l'Ecriture et tradition, qui portent la Révélation. Il n'est que la *Norma normata*. S'il a autorité, et devient normatif pour l'interprétation de l'Ecriture, ce ne peut être qu'une autorité d'obéissance à la Parole de Dieu. Ce paradoxe est réconciliateur entre la tradition catholique (qui insiste sur le pôle d'autorité) et la tradition issue de la Réforme (qui insiste sur l'obéissance de la foi par l'écoute de la Parole).

La parole dogmatique vient donc de ce que l'Eglise doit parler, annoncer l'Evangile, dans des situations historiques et culturelles nouvelles. Elle doit élaborer une parole neuve qui soit une interprétation et une traduction de l'Evangile. Mais elle doit aussi veiller à la régulation de cette parole. D'où une dialectique subtile entre le nouveau et l'ancien. Le refus du nouveau risque de se payer par une perte de la force de l'ancien. Affirmer trop de respect pour l'ancien et ne pas y toucher équivaut à vider de sa substance les mots, et à "momifier" les phrases. Le paradoxe d'une authentique fidélité créatrice est de transmettre l'Evangile intact mais dans une forme actuelle. Parmi les multiples interprétations, il y a des différences, mais aussi des contradictions qui elles, mettent en péril l'unité de l'Eglise et l'unanimité de la foi (Ga 1, 8-9; Ep 4, 5). La parole magistérielle est une décision qui s'impose pour préserver l'unité de la foi face aux hérésies qui divisent le corps. Le dogme est donc une décision régulatrice concernant l'interprétation de l'Ecriture. Par ailleurs, une décision conciliaire qui a pour but de résoudre une crise et de rétablir la communion, n'est donc pas séparable de sa réception dans le corps ecclésial tout entier.

Au cours de l'histoire la notion de Magistère a donc d'abord clairement désigné au sein de l'Eglise cette fonction interprétative d'enseignement et de régulation de la foi (la fonction d'enseignement étant traditionnellement prioritaire par rapport à sa régulation), cette double fonction étant elle-même subordonnée à la *Norma normans* qu'est l'Ecriture inséparable d'une tradition vivante. Il désigne aussi, mais secondairement l'organe ecclésial institutionnel chargé d'exercer cette régulation ecclésiale, le collège épiscopal uni à l'évêque de Rome. Il n'a d'autorité qu'en solidarité avec le corps entier de l'Eglise. A ce titre seulement, il dispose du charisme ecclésial fondamental d'inerrance.

Ce que vise une décision magistérielle, c'est la réalité de la foi authentique et comme l'écrit Saint Thomas : "*L'acte de foi ne s'arrête pas à l'énoncé mais à la réalité.*"⁸ Les mots n'ont donc qu'une fonction médiatrice. Ce qui est important c'est ce qu'ils visent. Ainsi Athanase après Nicée répondait aux adversaires qui s'insurgeaient que des mots nouveaux soient introduits qui n'étaient pas dans l'Ecriture : "*Si ces mots ne se trouvent pas ainsi dans les Ecritures, du moins la doctrine qu'ils expriment s'y trouvent réellement.*"⁹ Ainsi dès le premier Concile Œcuménique de 325, il est manifeste que pour maintenir la foi dans sa permanence et son intégrité face aux hérésies, il a fallu introduire des concepts nouveaux. La philosophie a constitué naturellement un vivier conceptuel dans lequel on a puisé.

⁸ *Somme Théologique*, IIa IIae, Q.1, art. 2, ad 2um.

⁹ *Lettre sur les décrets de Nicée*, n° 21, trad. J. Moingt, P.G. 25, 453.

On se gardera donc d'idolâtrer la lettre du dogme et d'enfermer la foi dans sa formulation. Comme toute production écrite, la formule dogmatique n'est pas "la Révélation elle-même" hors de toute inscription dans l'histoire, mais une tentative pour l'exprimer avec des mots qui appartiennent à une langue donnée, à une époque donnée, et qui ont donc une portée sémantique conditionnée. Quand elle n'est plus clairement significative, la parole magistérielle a à son tour besoin d'être interprétée.

C'est donc une autorité de service et d'écoute, qui est d'abord un acte de réception et d'obéissance. Si l'Écriture doit être comprise à la lumière des décisions magistérielles qui l'interprètent authentiquement, réciproquement, ces décisions doivent être comprises comme relatives à l'Écriture et à partir d'elle. Ce sont toujours des conclusions interprétatives et non des principes de raisonnement. Il y a donc un cercle herméneutique à respecter. Le magistère n'est jamais qu'un commentaire qui ne prétend jamais remplacer le texte. Il est un moyen au service de la compréhension de la Révélation attestée dans l'Écriture, destiné à réguler cette compréhension en préservant l'unité de l'Église. "*Les déclarations du magistère explicitent la révélation, mais ne la fondent pas. Elles ne cherchent pas à réaliser un système d'expression qui voudrait remplacer l'Écriture, en totalité ou en partie*¹⁰." A ce titre, il doit pouvoir rendre compte de son ancrage scripturaire et traditionnel, pour rendre possible un dialogue œcuménique.

5°/ Enfin, le Magistère n'incarne que le pôle *institutionnel* de vigilance sur le trésor de la foi ("dépôt"). Il n'a de sens que parce que d'autres pôles existent : le pôle *universitaire* (recherche théologique) et le pôle *spirituel* (la vie mystique). "*L'Église souhaite une recherche théologique autonome qui ne s'identifie pas au magistère ecclésiastique mais qui se sait engagée par rapport à ce dernier, dans le respect commun de la vérité de la foi et du peuple de Dieu.*" a souligné Jean Paul II.

¹⁰ Hans-Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix, les aspects esthétiques de la Révélation*, I. Apparition, Aubier, 1965, p. 178 et p. 469.

B/ La philosophie est spéculative, individuelle, critique

1°/ La philosophie s'origine dans le sujet qui s'émerveille, doute et touche ses limites. Jaspers reconnaît une triple source du philosophe : L'étonnement (qui engendre l'interrogation et la connaissance), le doute (qui engendre l'examen et la claire certitude), les situations-limite (bouleversements que l'homme peut vivre avec le sentiment d'être perdu l'amenant à s'interroger sur lui-même). La philosophie s'inscrit dans une temporalité qui est celle de l'esprit, de la raison, du sujet, (transcendental ou non !), qui s'interroge et s'ouvre au mystère de l'être. Son unique point d'ancrage, c'est le sujet philosopant, c'est la raison. Elle est autonome, sans véritable événement fondateur, sans lieu exclusif d'émergence, même si Socrate et la Grèce antique restent emblématiques. Quête de sagesse, mais non pas sagesse achevée, sa grandeur vient de ce qu'elle est consciente de son indigence.

2°/ La philosophie suppose aussi une conversion, une décision existentielle. Le désir puis la recherche de la sagesse implique une rupture d'avec la vie immédiate. La première conversion d'Augustin fut la *conversio ad philosophiam*, à la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, comme il en fait état lui-même dans les *Confessions* :

“Cette lecture changea mes sentiments. Elle tourna vers Toi, Seigneur, mes prières. Mes vœux et mes désirs en devinrent tout autres. Toutes mes vaines espérances, soudain, perdirent pour moi leur prix, et je désirais l'immortelle sagesse avec une incroyable ardeur ... Ce n'était plus le style qui m'y intéressait, mais ce qu'il exprimait. Comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de prendre mon envol des choses terrestres jusqu'à Toi ! Mais j'ignorais comment Tu en userais avec moi, car “c'est en Toi qu'est la sagesse”. Or l'amour de la sagesse se nomme en grec philosophie, et c'est de cet amour que ce livre m'enflammait.”¹¹

La philosophie est d'abord une sagesse pratique, existentielle, qui renvoie à la quête de sens intégral de l'homme. Il s'agit d'être plus, de s'accomplir, d'accéder à la vérité de son être :

“(Pour les Stoïciens), la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du “soi” et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision du monde, la paix et la liberté intérieures.”¹²

¹¹ *Confessions*, III, 4.

¹² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 1993, p. 24 sq.

3°/ La philosophie implique aussi désormais la référence à des textes, à des auteurs, qui ont une certaine autorité, bien que l'argument d'autorité ne vaille pas en philosophie. La fréquentation des auteurs, le commentaire des grandes œuvres reste un moment fondateur pour l'élaboration de la pensée philosophie. Il y a une exégèse, une herméneutique des textes incontournable en philosophie :

“Nous aimons les textes anciens comme nous aimons les anciennes œuvres d'art. Nous nous plongeons dans la vérité des uns comme dans celle des autres, nous tendons la main vers eux. Mais il reste une distance, quelque chose d'inaccessible et quelque chose d'inépuisable qui nous accompagne pourtant le long de notre vie; et il y a enfin quelque chose qui nous permet de faire le saut et de philosopher nous-mêmes face au présent. En effet, la philosophie trouve son sens dans la présence.”¹³.

Néanmoins, aucun texte n'est vraiment fondateur au sens où aucune texte n'enferme toute la vérité. *“Nous n'avons pas comme les croyants de textes où nous puissions trouver la vérité absolue.”*

4°/ Il y a une certaine idée de tradition aussi en philosophie, mais qui n'est pas du même ordre qu'en théologie. Le refus des autorités (au sens restrictif) ne signifie pas la pure “tabula rasa” et le sujet philosophant est toujours renvoyé à lui-même :

“La tradition, c'est la profondeur aperçue, avec une attente inlassable, de la vérité qui s'est déjà faite pensée; c'est la richesse inépuisable de quelques grandes œuvres; c'est la présence des grands penseurs, accueillie avec respect. Il appartient à l'essence de cette autorité qu'elle ne permet pas d'obéissance univoque. Elle impose une tâche : à travers elle il nous faut nous trouver nous-mêmes en nous assurant de notre être, retrouver dans son origine à elle notre origine propre ...”

Dès lors, la philosophie n'est-elle pas inévitablement tentée par l'idéalisme ? En philosophie, la raison part d'elle-même, de ses propres préoccupations, inquiétudes, attentes. Comment en serait-il autrement ? Certes c'est une raison sollicitée par le monde, le “réel”, (qu'il soit appréhendé en extériorité ou en intériorité, qu'il soit appréhendé par la médiation de textes ou d'événements). Certes, pour le philosophe chrétien, ce réel est toujours en quelque sorte déjà, placé sous la mouvance de l'Esprit, sollicité, appelé à s'achever dans le Christ. Par ailleurs, la théologie tient la capacité de la raison naturelle à atteindre les réalités métaphysiques et à satisfaire sa quête de sens ultime. La théologie fondant cette aptitude, croit dans la raison (sa capacité, sa vocation) davantage que la philosophie ne semble le faire.

¹³ et les deux citations qui suivent : K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, 10/18, 1981, p. 154.

II/ Essai de mise en perspective

1°/ La distinction entre éros et agapè

Le questionnement **philosophique** est mû par l'*eros*, l'élan de l'homme vers l'absolu, le vrai, le beau, le bien, le sens intégral de l'existence, "Dieu" qui reste impersonnel car pure visée de la raison, du *nous*¹⁴. C'est l'homme qui avec sa raison cherche insatiablement la vérité, un sens capable de satisfaire son inquiétude fondamentale. Or, *eros* est fils de *Poros* et de *Penia*, d'astuce et de pauvreté. La philosophie c'est au départ l'épreuve d'un manque que l'homme éprouve, d'une insatisfaction, d'un soif inextinguible de sens.

La **théologie** quant à elle, ne peut se développer que sous le registre de l'*agapè*. Ici, il s'agit de Dieu qui cherche l'homme. Il s'agit d'une vérité qui se donne gratuitement et gracieusement, expression d'amour et non fruit élaboré par la raison¹⁵. La théologie ne peut se comprendre que comme la réponse à une parole première, gratuitement donnée, qui précède toute parole humaine et lui donne son sol véritable : la gratuité d'un don personnel qui se transmet et suscite le don. Elle ne peut être que personnaliste et convoquer en l'homme la personne en sa singularité absolue. Le Dieu révélé est trinitaire, communion des personnes, dynamisme incessant d'amour dialogal et de pur don de soi.

2°/ Entre dialectique et dialogue

La **philosophie** est dialectique et critique : Socratique de naissance, la rationalité se développe au sein d'un dialogue interpersonnel exigeant, mais qui reste structurellement "horizontal", dans la cité, à l'écoute des questions et des critiques des hommes. Le philosophe interroge et se laisse interrogé. Ce dialogue rend possible une "remontée au principe", mais ce dernier restera nécessairement impersonnel, idéal. La **théologie** ne peut être que dialogale, dialogue "vertical" dont le Dieu personnel a par son Verbe l'initiative. "*La théologie comme dialogue entre l'Époux et l'Épouse dans l'unité et dans la communication de l'Esprit.*"¹⁶ Le dialogue entre l'Époux et l'Épouse s'enracine dans le dialogue ineffable (et "suprapersonnel") entre les trois de la Trinité. "*La vie entre le Christ et l'Église est le lieu de la théologie vécue.*"¹⁷ Le véritable "site" de la théologie est l' "arc" Christ (Verbe, Parole) <---> Eglise. Ce dialogue fonde le dialogue horizontal *ad intra* (diversité des

¹⁴ Le terme de l'ascension dialectique, c'est la Beauté idéale et impersonnelle, Platon, *Banquet*, 211a-212a.

¹⁵ Jean Paul II, *Fides et Ratio*, § 15.

¹⁶ Hans-Urs von Balthasar, *Théologie et sainteté*, 1948 (texte français) et 1960 (texte allemand) Nouvelle traduction française présentée par Mgr Philippe Barbarin, CERP, Parole et Silence, 1999, p. 117.

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

interprétations dans la communion de la foi, la *catholica*) et *ad extra* (car l'Esprit suscite tout dialogue).

3°/ Entre parole individuelle et Corps de Parole

La philosophie reste une parole individuelle même si on trouve des écoles, des maîtres et des disciples. Le philosophe parle “en son nom”, le théologien est le serviteur d'une Parole fondatrice d'appel pour une communauté croyante. C'est l'Eglise comme assemblée des “convoqués” et corps au sens fort, qui est le véritable sujet de la théologie : Elle ne fait que répondre à une Parole d'appel qui la fonde. A ce titre, elle détermine la règle de foi, commente liturgiquement les Ecritures, annonce le mystère dans toutes les cultures, garantit réflexivement la rigueur de son discours, puise dans le travail de la raison les moyens d'approfondir sa foi. Le statut du théologien est de ce fait aussi multiple : évêque, professeur, mystique ... Nul ne peut prétendre en avoir le monopole. L'Eglise doit veiller à la bonne articulation de ces prises de parole théologiques.

4°/ Entre l'appel, la question et la réponse

Peut-on dès lors faire apparaître un clivage entre deux structures interrogatives : “Question/Réponse” d'un côté, qui convient à la science et à la philosophie, et “Appel/Réponse” de l'autre, qui est le propre d'une religion révélée et de sa théologie ? (Thèse de F. Jacques). Comment situer, dans ce schéma, la philosophie de J.-L. Chrétien ? Parle-t-il en philosophe ou en théologien ? La question est-elle pertinente ?

“La première vocation est la vocation d'être, la première réponse, d'être là. Nous avons toujours déjà répondu à une convocation. Avant toutes les réponses qu'on peut donner ou ne pas donner, avant les réponses qui engagent une responsabilité, un pouvoir de répondre déjà constitué et déjà présent, il y a cette réponse que nous sommes par notre être même, par notre venue même, à un cri éternel, au cri qui appelle à l'être et à être - un “me voici” qu'un “viens” suscite.”¹⁸

Qui prononce ce cri éternel, qui profère ce “viens” ? Est-ce simple métaphore poétique ou déjà pré-compréhension théologique ?

¹⁸ Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*, Éditions de Minuit, 1992, pp 28-29.

5°/ Pensée interrogative et pensée herméneutique, deux rationalités compatibles ?

Certes, il convient de distinguer soigneusement philosophie et théologie. Mais pour les unir en les distinguant, ne sommes-nous pas contraints de remonter à leur source commune qu'est la réalité même de l'*homo interrogans*. Quels rapports entre pensée *interrogative* (en philosophie) et pensée *herméneutique* (incontournable en théologie, puisque la source du discours théologique est l'événement de la Parole de Dieu dont l'Écriture est la trace) ? Il semble que la théologie ait eu le souci de croiser ces deux formes de rationalité, au péril de sa propre unité. La scolastique médiévale consacre la scission entre deux types de rationalité, scission introduite au cœur de la théologie elle-même : La théologie est-elle science ou sagesse ? Faut-il opposer une théologie heuristique/déductive (science des conclusions) à une théologie herméneutique (remontée vers la source sans laquelle ces conclusions ne possèderaient aucun sens et à laquelle il convient de les mesurer). Faut-il opposer une théologie mystagogique et doxologique (liturgique) pour nourrir la vie spirituelle des croyants à une théologie critique et scientifique pour répondre aux exigences missionnaires de l'apologie, et aux exigences d'intelligence de la foi des croyants ? Cette scission se formule de façon extrêmement claire et pour la première fois chez St Thomas d'Aquin : Il pose une distinction entre deux manières de juger qui lui permet de distinguer deux types de théologie. *“Il arrive qu'on juge par inclination, comme l'homme vertueux, disposé au dedans à bien agir, juge par cela avec rectitude de ce qu'il doit faire ... Mais il est une autre façon de juger à savoir par science, comme celui qui est instruit dans la science morale peut juger de la vertu sans être vertueux. La première façon de juger, appliquée aux choses divines, est le fait de la sagesse don du Saint-Esprit, sagesse dont l'Apôtre dit : “L'homme spirituel juge de toutes choses”, et Denys : “Hiérophée est devenu sage non seulement en étudiant, mais en éprouvant le divin ... Quant à l'autre façon de juger, c'est celle qui appartient à la science qui nous occupe, science qui est obtenue par l'étude, bien que ses principes lui viennent de la révélation”*¹⁹. Il y aurait deux types de connaissances, l'une clairement mystique, l'autre rationnelle. Évidemment, St Thomas ne radicalise pas sa position : cette science présuppose l'acte de foi.

6°/ La philosophie s'ouvre à la théologie en reconnaissant ses limites

La philosophie qui accepte de rester ouverte au mystère, est comme toujours débordée par son objet, et dans son débordement même, elle se découvre habitée par plus grand qu'elle-même, appelée à un accomplissement qu'elle désire, mais ne peut se donner à elle-même. Reconnaître ses propres limites,

¹⁹ Somme théologique Ia, Q.1, a. 6.

et son incapacité à résoudre les problèmes qu'elle se pose relève légitimement de sa compétence. Cette délimitation est précieuse pour la philosophie comme pour la théologie.

Prenons un exemple : La notion de *personne* comme ultime détermination du sujet humain déborde la philosophie et reçoit sa signification intégrale de la théologie. Le véritable "sol" de la notion de personne est théologique : L'exigence éthique contenue dans le concept philosophique de personne s'enracine dans une expérience théologale qu'on appelle vocation. La personne, c'est l'être spirituel qui a une vocation. La notion de personne comprise comme vocation intègre les données de l'anthropologie classique (individu, sujet) en les ordonnant à une fin supérieure. Le propre de la vie personnelle est d'être une réponse à une parole originelle d'appel. Penser cette parole originelle, c'est consentir à ce débordement, à cet aveu d'impuissance, qui devient indice de transcendance. La personne est cet être relationnel qui se reconnaît appelé par une Personne (par une communion de Personnes dans une perspective trinitaire), appelée à se donner soi-même, et en se donnant, à s'accomplir. C'est dans cette dynamique du don que la personne reçoit d'un autre (du Tout-Autre) son identité la plus profonde. Elle découvre alors qu'elle est rendue capable de répondre à l'appel en se donnant gratuitement. L'originalité chrétienne consiste à dire que l'amour ainsi compris n'est pas un idéal, une simple aspiration humaine (*eros*), mais plutôt une grâce reçue, qui déploie la liberté humaine (*agapè*). Formellement, la notion de personne appartient donc à la conceptualisation théologique. Elle est ensuite devenue un bien commun pour la philosophie. La philosophie peut donc s'ouvrir au mystère qui la déborde sans le figer en système clos qu'elle prétendrait dominer. A cette condition, elle constitue une authentique disposition à l'accueil de la grâce, à la liberté de la foi. Il faudrait ici mieux penser l'articulation de la grâce et de la liberté, de la raison naturelle et du don de la foi, c'est-à-dire qu'il faudrait penser la vocation théologale de la raison.

7°/ Blondel : une philosophie aprioriquement ouverte à la théologie

Le débat sur la "philosophie chrétienne" (1927-1932) peut peut-être nous éclairer. A cause de leur prétendue incompatibilité, certains auteurs ont défendu une ignorance réciproque des deux disciplines, que ce soit au nom de la philosophie (Heidegger : "*Le christianisme est essentiellement l'histoire mystérieuse des rapports de Dieu avec l'homme, histoire mystérieuse, qui ne peut être que révélée, et la philosophie a pour substance le ratio-nalisme, c'est-à-dire la conscience claire et distincte de la raison qui est dans les choses et dans l'univers.*") ou au nom de la théologie (Barth : "*Si c'(est) de la philosophie, elle ne (peut) pas être chrétienne; si elle (est) chrétienne, ce n'(est) donc pas de la philosophie.*"). Ces positions extrêmes ne sont pas tenables. Maritain insiste d'une façon

classique sur une délimitation claire des deux disciplines et Gilson s'attache à faire valoir l'importation en philosophie de concepts forgés par le christianisme (personne, création, ...)

Blondel va sans doute le plus loin en développant la théorie d'une philosophie aprioriquement ouverte à la théologie : Il veut montrer "*comment la raison, loin de tout stabiliser en concepts clos, découvre en elle des besoins que la nature ne satisfait point, un inachevé, toujours naturellement inachevable et cependant incoerciblement avide d'achèvement*"²⁰. Le dilemme d'une philosophie reliée, ouverte mais non aliénée par la théologie, ni aliénante pour la théologie semble dépassé, comme est dépassé l'isolement réciproque.

"Pour rester infiniment ouverte, la raison philosophique doit reconnaître ses limites, toujours provisoires, et les dépasser en s'aidant des suggestions de la foi; et (...), d'autre part, son concours ne peut être un appui légitime et profitable que si cette philosophie, toujours ouverte, critique, stimulante, garde sa pleine autonomie, en exerçant son droit de regard et en ne renonçant jamais à son aspiration vers l'absolu et vers le transcendant"²¹.

Et Blondel de citer Saint Bernard : "*Non libera philosophia nisi adiutrix fidei; non adiutrix fidei nisi libera philosophia*"²². Par ailleurs, la philosophie peut légitimement s'intéresser au fait chrétien pour en éprouver le pouvoir éclairant sur les problèmes qui l'occupent. "*Il est légitime de considérer ces dogmes non point sans doute d'abord comme révélés, mais comme révélateurs*"²³. Au-delà de tout schéma de rivalité, "*dans l'intérêt commun de la foi et de la raison*" Blondel propose un équilibre exemplaire, dont la récente encyclique *Fides et Ratio* semble bien s'être abondamment inspiré²⁴.

²⁰ M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, 1932, p.135.

²¹ M. Blondel, *Philosophie de l'esprit chrétien*, vol. I, p. 207.

²² "La philosophie n'est libre qu'en se mettant au service de la théologie, et elle n'est précieuse pour celle-ci qu'en étant libre.", M. Blondel, *L'action* (1893), p. 393.

²³ op. cit.. p. 391.

²⁴ Pour s'en convaincre, il faut relire la note importante de *L'action* (1893), p. 407.

8°/ Le lien qu'est le Christ

Le lien²⁵ qui unit la double démarche de l'esprit peut-il être ailleurs que dans le Christ ? N'est-il pas l'Unique qui puisse juger de l'authenticité de toute recherche de la vérité ? "*Un penseur chrétien ... acceptera qu'on mesure la valeur de sa pensée au phénomène du Christ*"²⁶. La foi au Christ n'est-elle pas la source d'une unité existentielle originaire ?

"Pas plus que le Christ pour devenir homme n'abandonne le Père et pour remplir la création dans tous ses domaines n'abandonne le Père, le chrétien n'a pas besoin de sortir du centre du Christ pour le communiquer au monde, pour comprendre sa relation au monde, pour construire le pont entre Révélation et nature, entre philosophie et théologie."²⁷

Reste à comprendre ce que signifie "ne pas sortir du centre du Christ" ! Peut-on dès lors encore distinguer, dans le concret de leur exercice respectif, entre les deux disciplines ?

"Si toute philosophie vraie hors du christianisme est déjà, au fond, théologie, si elle gravite chaque fois autour d'un point qui la transcende - ce point absolu qui est mystère et qui déborde la simple raison d'ici-bas, mais qui seule mérite l'effort de la pensée - combien plus les grands penseurs chrétiens devaient-ils alors être des penseurs théologiques, et cela d'autant plus ardemment qu'ils étaient davantage saisis par Dieu et par sa sainteté ?"

Le risque est peut-être celui de la confusion. Il reste qu'un rapport d'accomplissement/assomption de la raison dans la foi est ici pensable au cœur de l'accueil de la révélation. La vie théologique déploie la vie rationnelle.

²⁵ Le thème du lien, du *vinculum*, présent chez Blondel, a été développé par Emmanuel Gabellieri, « Vinculum » et « sursum » : le lien chez Blondel entre métaphysique et christologie, in VIRGOULAY R. (dir.), *Le Christ de M. Blondel*, Desclée, coll. « Jésus-Jésus-Christ », 2003, p. 187-205.

²⁶ Hans-Urs von Balthasar, *ibid.*, p. 110.

²⁷ et citation suivante : *Ibid.*, p. 109.

III/ Propositions en forme de thèses

1°/ Un triple refus

- Refuser de *séparer* philosophie et théologie, ce qui conduit à ignorer la discipline qu'on ne choisit pas (Barth/Heidegger), et par suite à un appauvrissement réciproque. Cela au nom de l'unité de la vérité, postulée par la philosophie, manifestée par le Verbe incarné et au nom de l'identité de leur ultime objet d'étude : "la fin ultime de l'existence personnelle" qui débouche sur la "joie pleine et durable" comprise comme participation à la vie trinitaire²⁸.
- Refuser de les *confondre*, de les assimiler, toujours au détriment de l'une ou de l'autre
- Refuser de les *subordonner* purement et simplement : la philosophie, "servante servile" de la théologie. La légitime autonomie de la raison philosophique est fondée sur la conviction théologique que "la raison est naturellement orientée vers la vérité"²⁹.

On retrouverait ici, ce que Bernard Sesbouë appelle le "critère de Chalcédoine", qui fournit un schème opératoire pour penser la relation analogiquement à la relation entre humanité et divinité dans le Christ : "*sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation*". La question du croyant est alors : Comment le service peut-il être un "libre-service" ? Il s'agit de penser une mise en dialogue, articulant liberté et service mutuels, tout en maintenant que la théologie est le point de vue de la plus profonde intégration.

2°/ La théologie a besoin de la philosophie

- Elle y trouve des concepts précieux pour penser l'inouï du Salut, et ce dès le langage scripturaire (livre de la Sagesse, ...), et de manière très officielle au Concile de Nicée (*homo-ousios*).
- La philosophie lui fournit un accès à la culture, aux questionnements d'une époque, lui offrant un espace de dialogue critique avec les hommes de bonne volonté qui cherchent la vérité au-delà du périmètre visible de l'Eglise (si tant est que la philosophie reste ouverte et ne se replie pas dans des problèmes d'écoles et de spécialistes).
- La philosophie l'aide à légitimer ses propres prétentions épistémologiques (gain apologétique)
- La foi a besoin du travail de la raison pour s'accomplir, s'approfondir, et pouvoir rendre compte d'elle-même.

²⁸ Jean Paul II, *Fides et Ratio*, § 15.

²⁹ op. cit., § 49.

3°/ La philosophie a besoin de la théologie

- Pour l'interpeler sur les questions essentielles et l'aider à se recentrer sur les réalités ultimes, et pas seulement périphériques, afin qu'elle ose se prononcer sur le tout du sens de l'existence humaine, et redevienne une sagesse.
- Pour lui redonner audace et confiance afin qu'elle ose croire dans les capacités de la raison à atteindre la vérité.
- Parce que le donné révélé dans sa positivité donne à penser à la raison et la prévient d'errances, de capitulations, de résignations. Le dogme est révélateur, source d'intelligibilité pour la raison.
- Pour retrouver le sens d'une historicité concrète (histoire du Salut) et les moyens de son interprétation.
- Parce que la raison se déploie dans un espace plus vaste encore en théologie, la foi lui donnant de s'accomplir dans une assomption qu'elle ne peut se donner à elle-même.
- Parce que la foi libère la raison de son propre enfermement voire de son possible auto-aveuglement³⁰.

Il ne s'agit pas de subordonner une discipline à l'autre mais d'établir un "partenariat dialogal" dans lequel le spécifique chrétien est pleinement reçu tout autant que la liberté de la raison est honorée. Ce sont d'ailleurs des conditions qui s'impliquent réciproquement, s'il est vrai que la grâce achève la nature. Il est alors essentiel de mieux définir les conditions d'un authentique dialogue entre philosophie et théologie.

³⁰ op. cit., § 22.

Pour conclure

Le lien philosophie-théologie n'est-il pas à penser, en ultime analyse, analogiquement au rapport entre la *grâce* et la *liberté*, comme le fait explicitement Jean-Paul II, en partant de Marie, figure de l'humanité qui accueille son Sauveur. La raison philosophique serait alors appelée à s'accomplir en accueillant la vérité de l'Évangile, analogiquement à Marie, appelée à s'accomplir en accueillant le Verbe en son humanité.

“De même que la Vierge fut appelée à offrir toute son humanité et toute sa féminité afin que le Verbe de Dieu puisse prendre chair et se faire l'un de nous, de même la philosophie est appelée à exercer son œuvre rationnelle et critique afin que la théologie soit une intelligence féconde de la foi. Et comme Marie, dans l'assentiment donné à l'annonce de Gabriel, ne perdit rien de son humanité et de sa liberté authentiques, ainsi la pensée philosophique, en recevant l'appel qui lui vient de la vérité de l'Évangile, ne perd rien de son autonomie, mais se voit portée dans toute sa recherche à son plus haut accomplissement.”³¹

³¹ op. cit., § 108.