NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 7 1966

Philosophie du fait chrétien

André THIRY (s.j.)

p. 693 - 697

https://www.nrt.be/fr/articles/philosophie-du-fait-chretien-1574

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Philosophie du fait chrétien

Il serait regrettable que la question qu'a posée Henry Duméry par son œuvre de philosophie de la religion restât sans échos durables. Ceux qui ont approché cette œuvre ont dû reconnaître non seulement la hauteur de son inspiration, mais l'authenticité de son projet. Les lecteurs s'accordèrent pour déclarer qu'il est nécessaire d'instaurer une critique de l'expression religieuse. Qu'entendre au juste par ces mots ? Il est malaisé de répondre ; chacun a son idée de derrière la tête. Il est d'ailleurs remarquable, car l'événement n'est pas fortuit, que cette œuvre ait surtout retenu l'attention des théologiens, alors qu'elle se présentait, non sans insistance, comme philosophique.

Dans l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui, c'est encore un théologien qui parle, mais un théologien qui cherche à éclairer aussi loin qu'il est possible le statut d'une philosophie de la religion telle que M. Duméry a eu l'intention de l'établir. Il ne peut éclairer ce statut, on le verra, qu'en abordant de front la question des rapports de la philosophie et de la théologie, question fondamentale pour tous ceux qui se soucient aujourd'hui de penser et de sauver l'unité de l'homme. Le lecteur qui fera l'effort de passer au-dessus des aspérités du langage heideggérien, retenu par l'auteur, ne sera pas déçu. Nous ne croyons pas qu'il existe une étude sur le sujet qui puisse lui être comparée en information, en rigueur critique et en profondeur.

La question centrale est la suivante : le christianisme peut-il passer devant le tribunal où H.D. veut le traduire sans que la vérité de la foi en soit dénaturée ?

Pour développer sa réponse, le P. van Luijk a d'abord repris l'exposé des thèmes majeurs de H.D., reprise d'autant plus utile que le texte a été l'objet d'interprétations diverses. Il examine ainsi le problème méthodologique tel qu'il se manifeste avant tout dans *Critique et Religion*. Il dégage ensuite les présupposés philosophiques de l'entreprise que H.D. a lui-même exposés avec une grande netteté tant dans son *Problème de Dieu* que dans le premier volume de la *Philosophie de la Religion* qui contient son anthropologie. Un dernier chapitre, consacré à la foi et à ses schèmes, analyse la partie de l'œuvre qui est sans doute la plus révélatrice du projet initial.

Au terme de cette reconnaissance, le P. van Luijk considère les objections soulevées par les thèses de H.D. Mais au lieu de s'engager dans un détail fastidieux, il s'arrête essentiellement aux difficultés énoncées par M. Mouroux [2], auxquelles d'ailleurs H.D. a réagi dans *Foi et institution*.

La difficulté centrale de M. Mouroux concerne, on le sait, un point de méthodologie : « le philosophe comme tel peut-il saisir du dedans et de part en part l'intentionnalité de la foi ? »

Pour départager les combattants, force est à l'auteur d'étudier à son propre compte le statut de l'analyse critique. Est-elle une forme de rationalisme aussi

---

1. Henk VAN LUIJK, S.J., *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*. Texte français de René Andrianne, S.J. Coll. Museum Lessianum, section théologique, n° 60, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1964, 23 × 15, 322 p., 300 FB.

2. J. MOUROUX, *La tentative de M. H. Duméry*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 43 (1959) 95-102.

dangereuse que surannée ? L'auteur ne le croit pas. H.D. n'utilise pas « l'epochè » pour essayer de faire comme si le christianisme n'était pas vrai, et ensuite, à l'aide d'arguments philosophiques, de prouver sa vérité. Il l'utilise comme « un moyen de situer la vérité naïve et antéprédicative comme telle, ce qui veut dire comme non encore philosophiquement rigoureuse ». Ensuite, il met en valeur les textes qui accusent le caractère dynamique de l'analyse critique. « L'analyse critique se présente comme une phase dans la radicalisation de l'existence, phase dans laquelle la spiritualité vivante est saisie dans sa rationalité interne. Elle répond à la recherche de l'homme en quête du sens de son existence, en quête d'un discours absolument cohérent concernant son affirmation spontanée » (188).

Mais reste la question : comment l'analyse critique du christianisme doit-elle être conduite pour demeurer fonctionnelle ? Les lecteurs presque unanimement répondent : *à l'intérieur et à partir de la foi.* Or, c'est à cela que s'oppose H.D. qui se veut philosophe. Qu'a donc élaboré au juste H.D. ? Pour éclairer ce point, l'auteur s'engage dans une longue recherche sur la spécificité tant de l'attitude philosophique que de l'attitude théologique. Ce qu'il a dit de la philosophie comme explicitation de l'expérience existentielle va l'aider à situer l'entreprise de H.D. et à se prononcer sur son caractère du point de vue de la théologie. De fait, cette recherche est centrée sur la situation du philosophe croyant.

L'auteur cherche d'abord à fixer le statut de l'analyse critique du christianisme. Celle-ci se présente comme une discipline philosophique et, en même temps, elle semble se comprendre comme une philosophie du *fait* chrétien. Est-ce réellement possible ? Le P. van Luijk montre d'abord que la compréhension transcendantale de l'être est d'elle-même ouverte à l'histoire. Dès lors le dilemme entre la saisie de soi à partir d'une origine transcendantale et l'éclairage de l'existence à partir d'une origine transcendante (la Révélation) est dominé *en principe.* Mais de la sorte, il n'est pas dit à quels événements historiques la métaphysique est d'elle-même ouverte. Comment l'homme s'apparaît-il à lui-même dans l'éclairage de son existence à partir de son origine transcendante ? C'est la question de la structure fondamentale de l'homme comme sujet de salut, qui doit trouver une réponse en dogmatique. Elle débouche ici dans une *réflexion théologique de l'attitude philosophique* qui constitue le cœur de tout l'ouvrage.

S'inspirant des études du P. F. Malmberg[3], l'auteur manifeste comment la réalité de Jésus-Christ « fait que notre existence chrétienne possède la dimension de l'être dans le Christ, comme une participation dans le Corps mystique à la grâce du Christ, à son être humain à la manière de Fils » (196). La nature humaine se trouve dès lors définie comme sujet de la grâce. Mais de cette façon, le rapport grâce-nature est encore aperçu d'une manière trop statique. Or ce qu'il faut saisir ici, c'est le lien de l'attitude philosophique à l'attitude théologique. Sans doute l'auto-compréhension de l'homme à partir de son origine transcendantale inclut essentiellement, nous l'avons dit, une ouverture à l'histoire, mais cette conclusion abstraite doit recevoir maintenant une signification concrète. Notre être humain, en effet, semble entièrement déterminé par son union possible ou réalisée avec le Christ. Thématisée en termes de connaissance, cette relation s'exprime par les rapports raison-foi et foi-vision. La raison alors est déterminée comme sujet de la foi et l'auto-compréhension humaine comme sujet de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. La réflexion philosophique trouve ainsi sa situation de départ concrète dans la conscience *chrétienne* de la foi. Faut-il donc parler de philosophie chrétienne ? L'auteur y consent, mais à la condition qu'il s'agisse d'une dimension de toute réflexion philosophique, non d'une région séparée où régneraient des usages spéciaux. Dès lors, la raison doit être dite de

3. *Eén Lichaam en één Geest*, Utrecht-Antwerpen, 1958 ; *Ueber den Gottmenschen*, Herder, 1960.

plus en plus elle-même dans la mesure où elle accepte la présence active de l'apriori de foi, de la « foi préformée ». Deux questions s'imposent ainsi à l'esprit. En quel sens pouvons-nous appeler chrétienne une activité philosophique lorsque la perspective chrétienne du salut manque à l'intentionnalité du philosophe ? En second lieu, dans quelle mesure pouvons-nous appeler philosophique une réflexion existentielle dès qu'un homme a reconnu le Christ comme sens de son existence ? Si un acte de foi détermine si totalement l'existence, on peut se demander où le croyant trouve encore l'espace pour une réflexion existentielle à l'intérieur de laquelle le fait du Christ n'intervient pas comme un donné constitué.

Pour répondre, l'auteur recourt à une réflexion fort intéressante et approfondie sur la mort, la mort qui dit la fin même de l'historicité humaine. La conscience humaine de la mort subit, en effet, dans l'existence croyante une modification essentielle. La mort apparaît comme le passage qui rend possible la vie dans le Christ et signifie en même temps une *rupture définitive* avec tout ce qu'est le croyant dans le monde des hommes. Le croyant ne réalise avant la mort d'autre existence croyante que l'existence dans le monde. Du fait de la mort, l'existence croyante porte donc en elle sa *propre négation*. Elle se manifeste comme unité de tension entre l'existence croyante et l'existence non-croyante. La réalité de la mort demande ainsi que le croyant prenne au sérieux son existence non-croyante. Il se trouve devant la tâche de construire son existence humaine pour elle-même, afin même de construire de façon adéquate son existence de croyant dans le monde. Pour être ce qu'il est, il ne peut se contenter de sa seule existence croyante (216).

Dès lors, on ne peut appeler philosophie l'autoréflexion de l'existence croyante comme telle ; la philosophie ne peut être que l'autoréflexion de l'existence humaine *sans plus*. La philosophie du croyant sera l'activité dans laquelle il conduit à la réflexivité son existence *dans la suspension d'elle-même* (217), c'est-à-dire, si nous comprenons bien, dans la mesure où elle n'est pas encore *être dans le Christ*.

Nous ne pouvons davantage insister ici sur ces analyses subtiles et un peu obscures parfois qui font, nous l'avons dit, le centre de ce travail et qui, pour l'essentiel, nous paraissent convaincantes.

Selon son plan, l'Auteur doit étudier encore *l'attitude théologique* avec l'espoir que la description qu'il en fournit fera saillir la relation qui l'unit nécessairement à la philosophie. Il montre d'abord comment la Révélation se réalise là où Israël saisit son existence actuelle comme histoire de salut. C'est à l'intérieur de cette saisie de lui-même comme partenaire de l'alliance que nous atteignons, dit-il, la théologie d'Israël qui trouve son accomplissement dans le Nouveau Testament. Il est ainsi possible de définir les deux types nécessaires de la radicalisation de l'existence chrétienne. L'un et l'autre existent d'abord pour eux-mêmes. Mais il est clair que, dans le croyant, ils s'appellent mutuellement. L'une et l'autre modalité de la réflexion se ramènent à des modes distincts d'existence. La distinction des objets formels n'est pas en cause, mais le point vif de la difficulté, c'est l'intégration des catégories philosophiques dans la théologie et la reprise des acquisitions théologiques par la philosophie.

L'auteur prend ses distances vis-à-vis d'un « accaparement » de la philosophie par le théologien. Du fait que « dans le Christ, toute existence humaine est christianisée, on n'acquiert pas le droit de ne reconnaître d'autre vérité que théologale. On oublie que la simultanéité de « être dans le Christ » et de « n'y être pas encore », fonde à côté de la vérité théologale la présence d'une vérité qui, bien que théologale dans sa *préformation*, n'en possède pas moins l'autonomie d'un moment dialectique. Que l'on ne comprenne pas l'expression « à côté » comme une pure juxtaposition, car, dans ce cas, nous aboutirions finalement à une double vérité. Il s'agit d'une hiérarchie dialectique qui s'exprime dans la manière dont la théologie intègre les catégories philosophiques : ce qui dans la philosophie reste encore abstrait, devient dans la théologie concret » (271).

La théologie sortirait-elle diminuée de cette dialectique ? Non pas. Elle possède le « primat épistémologique, dit l'auteur, à cause de son primat sotériologique » (274). Mais il reste qu'un concept théologique n'est pas une réponse aux questions que soulève la philosophie : il s'agit toujours de deux modes d'une seule vérité dialectiquement interdépendants.

Les lecteurs apprécieront la subtilité et la difficulté de ces analyses. Ils garderont sans doute certaines questions. Mais il est clair que par ces longs chemins, l'auteur touche au terme de son effort et peut énoncer ses conclusions.

Philosophie et théologie se trouvent l'une et l'autre dans l'humain. La philosophie peut donc (et doit) reconnaître dans le christianisme une manifestation de l'humain et se constituer ainsi en philosophie du fait chrétien. Il est dès lors possible de répondre aux questions posées au seuil de l'ouvrage : celle du sens humain et théologal du fait chrétien, de la compétence du philosophe dans les choses de la foi, de la possibilité ou de l'impossibilité pour le non-croyant de réaliser une philosophie du christianisme. La première de ces questions est sans doute la plus importante.

Le philosophe rencontre le fait chrétien sous la forme des affirmations particulières du croyant. Il s'agit toujours de faits et d'événements qui, pour le croyant, possèdent une réalité actuelle, puisqu'ils fondent son existence *hic et nunc*. Les affirmations du croyant sont existentielles et trouvent leur justification dans sa rencontre personnelle avec le Seigneur dans l'anamnèse de foi, c'est-à-dire dans « l'autotransparence de la révélation se révélant ». En elles, le sens du fait chrétien se révèle, qui est de découvrir l'existence à elle-même comme co-existence théandrique. Puisqu'il s'agit d'un *sens* qui ne se découvre que dans le déploiement de l'acte, la recherche du sens du fait chrétien ne consiste pas dans l'établissement de rapports objectifs, comme dans les sciences, mais dans une autocompréhension de l'existence croyante.

Il apparaît ainsi que le sens du fait chrétien est surnaturel, théologal, inatteignable en dehors de la foi, manifeste à l'intérieur de la foi. Aussi bien, l'auteur estime qu'on ne peut séparer la foi comme signification de la foi comme événement. Le sens théologal ne peut s'ouvrir qu'au croyant comme tel. « La thématisation du sens théologal, dit-il, fait des énoncés existentiels ontiques des énoncés existentials théo-ontologiques, où les énoncés ontiques concernent l'exercice de l'événement de la foi, et où les énoncés théo-ontologiques concernent les structures d'être de cet événement » (282) [4]. Ainsi la foi est-elle enrichissante dans la ligne du sens même, d'une richesse à concevoir comme « présence inchoative de la transparence divinement totale et définitive de l'être-humain ». Mais cette thématisation du sens théologal du fait chrétien ne peut se produire qu'à l'intérieur de la foi. Il n'y a pas de philosophie du sens théologal. Sur ce point central, l'auteur donne raison à M. Mouroux.

Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'y a pas de philosophie du fait chrétien. La philosophie, en effet, est l'auto-réflexion de l'existence humaine *sans plus*. Mais après ce qu'on a dit de son sens théologal, peut-on encore parler d'un sens humain du fait chrétien ? L'affirmation ontique du croyant que rencontre le philosophe a le caractère d'un fait dont il peut et doit objectiver le sens. Le fait de l'affirmation de foi lui dévoile l'existence humaine comme possibilité de foi et de salut, les affirmations particulières lui dévoilent les différentes modalités du pouvoir-être humain. Il s'agit de l'automanifestation de l'existence humaine qui se trouve donnée à elle-même comme existence théandrique. Le philosophe du fait chrétien ne s'interroge pas sur la *vérité* du christianisme ; il ne met pas non plus cette question entre parenthèses ; *il s'interroge*

4. Rappelons que dans la langue de Heidegger, « existential » et « ontologique » renvoient aux structures essentielles de l'être, tandis que « existentiel » et « ontique » renvoient à l'engagement historique de la liberté.

sur le sens et la vérité de l'existence qui emprunte sa vérité propre au fait chrétien. Ce faisant, il atteint des possibilités humaines qui, au même moment, se révèlent comme ne surgissant pas du pouvoir-être humain. L'objet de sa recherche n'est pas directement le *fait* chrétien lui-même mais bien l'existence basée sur ce fait. L'auteur se résume en disant que le sens humain du fait chrétien *est* son sens théologal *sur le mode de l'autocompréhension philosophique.* Le fait chrétien s'ouvre donc nécessairement à une double recherche (283-285).

Au terme de ces conclusions, il est aisé d'énoncer le jugement de l'auteur sur la tentative de H.D. D'abord il reconnaît qu'une analyse du fait chrétien est philosophiquement acceptable : elle trouve sa place dans une radicalisation réflexive de l'existence. Mais il lui paraît que la méthodologie de base de H.D. est insuffisante surtout en ce qui regarde la réflexion de foi. C'est la raison pour laquelle il est difficile de situer cette philosophie de la religion du point de vue théologique.

La difficulté majeure se situe, nous l'avons vu, dans la théorie de « l'épochè » que développe H.D. Il l'a construite pour désarmer d'une façon technique les objections des critiques contre la judication normative du donné chrétien qu'il revendique. Il cherchait « non pas à déterminer la modalité judicative intrinsèque de la foi, mais les modalités rationnelles (judicatives sur le plan métaphysique) qui autorisent les affirmations de foi à user de représentations, de significations humaines, pour soutenir une intentionnalité surnaturelle » (*Philos. de la religion,* II, 334). A cette fin, il a pensé qu'il avait besoin de « l'épochè ». Mais ne la place-t-il pas devant une tâche impossible et superflue ? Il l'utilise, en effet, non pour réduire comme Husserl les données transcendantes à l'immanence de la conscience intentionnelle, mais pour rendre thématisable le sens humain des affirmations ontiques du croyant. Cette tâche semble irréalisable. Car ce qui se manifeste, c'est le sens tout court, et la distinction entre sens théologal et sens humain n'est pas atteinte par « l'épochè ». Dans le phénomène de l'homme croyant, une duplicité de sens est donnée de telle sorte que le sens humain sans plus *est* réellement le sens théologal *dans la suspension de lui-même,* c.-à-d. saisi dans les limites de l'analogie de l'être. Il n'y a pas de sens humain hors du sens théologal (293). De son côté, le sens humain n'exclut pas le sens théologal ; il *est* le sens théologal *sur le mode de l'autocompréhension philosophique.*

Ce point essentiel étant éclairci, l'auteur fait encore valoir trois moindres griefs contre l'entreprise de H.D. Il lui reproche d'abord d'avoir conçu l'incarnation de l'homme de façon unilatérale en sorte que tout ce qui est expression (religieuse) est mis au compte principalement sinon exclusivement de la matérialité. L'option en faveur du spiritualisme plotinien rend malaisée l'analyse du caractère vraiment humain de l'intentionnalité de la foi.

Deuxième grief : l'analyse critique de H.D. se contente, nous dit-on, d'une seule forme de réflexivité. D'où la difficulté qu'on éprouve lorsqu'on veut situer son projet comme phase de la radicalisation de l'existence. Enfin, sans contester l'actualité de l'intention fondamentale de Blondel dont H.D. se réclame, l'auteur se demande si la transformation du climat philosophique et théologique depuis le début du siècle ne suggérait pas de tenir compte davantage de l'*humanisation* présente du rationnel.

Le lecteur estimera peut-être que les réserves de l'auteur à l'égard de M. Duméry, compte tenu des précautions dont elles s'enveloppent, ne sont pas tellement considérables. A l'exception du débat primordial sur « l'épochè » et le sens théologal du donné chrétien, les divergences sont loin d'être irréductibles. Le livre du P. van Luijk fait mieux comprendre combien est légitime le projet fondamental de H.D. et quel profit une théologie consciente de soi tirerait de l'heureuse exécution d'une critique de l'expression religieuse.

Eegenhoven-Louvain A. THIRY, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean