NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 4 1963

La métaphysique du christianisme

André THIRY (s.j.)

p. 410 - 414

https://www.nrt.be/en/articles/la-metaphysique-du-christianisme-1711

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La métaphysique du christianisme

Cette thèse, présentée en Sorbonne au cours de l'année académique écoulée, a constitué un des événements de l'année universitaire. Un trait la distingue au premier coup d'œil : elle se compose essentiellement d'un gros dossier patristique, précédé d'un avant-propos et d'une introduction qui comptent ensemble une centaine de pages à peine [1]. Ce sont ces pages qui nous retiendront cependant avant tout, car elles éclairent et justifient tout le reste.

Et d'abord *le dessein de l'auteur.*

« Nous nous proposons dans cet avant-propos, écrit-il, de dégager et d'analyser la structure métaphysique du christianisme, son contenu philosophique, de rechercher quelle est l'essence du christianisme du point de vue métaphysique. Ce travail fait suite à des études antérieures où nous avions essayé de dégager et d'analyser la structure métaphysique de la pensée biblique, de la théologie biblique. » Maintenant il s'agit de savoir si, comme l'a prétendu Bréhier, le christianisme n'a pas de contenu métaphysique propre, original, ou bien, dans le cas contraire, quel est ce contenu, quelle est la métaphysique du christianisme. Car le christianisme n'est pas seulement une théologie et une morale ; théologie et morale impliquent et présupposent une certaine structure métaphysique. La mystique elle-même implique une métaphysique et à telle mystique correspond une métaphysique qui n'est pas quelconque. Les métaphysiques de l'Inde sont appariées à une mystique qui leur est organiquement adaptée, tout comme la mystique des prophètes hébreux, différente, correspond à la structure métaphysique de leur vision du monde et de leur théologie.

Dans cette métaphysique du christianisme, l'auteur fait un choix : il ne retient que l'ensemble des conceptions qui, en droit, dépendent toutes de la raison naturelle. Il laisse en dehors du champ de sa recherche ce qui relève proprement de la théologie. Implications de la théologie trinitaire, de la théologie de l'Incarnation et de la grâce, tout ce vaste domaine est laissé de côté.

Ce choix conduit l'auteur à s'expliquer sur sa conception personnelle de la philosophie chrétienne. La métaphysique impliquée dans le dogme chrétien, dit-il, est en droit rationnelle et relève de la saine raison. En fait, cependant, l'histoire nous le montre, elle est née en un temps et en un lieu déterminés. En droit, il n'y a pas plus de métaphysique chrétienne qu'il n'y a de mathématique chrétienne. En fait, certaines vérités métaphysiques ont été apportées par un courant de pensée, par une tradition de pensée, qui sont ceux du judaïsme et du christianisme. Aussi, après l'expansion du christianisme, des pensées se formeront qui s'insurgeront contre les vérités métaphysiques apportées par les chrétiens et puiseront à des sources préchrétiennes et non-chrétiennes ; d'autres, au contraire, accueilleront les vérités philosophiques introduites par le christianisme et y reconnaîtront le bien propre de la raison humaine.

C'est de quelques-unes de ces vérités naturelles, venues au jour par l'action du judaïsme et du christianisme que l'auteur entend ici faire l'inventaire, celles, capitales, qui regardent la création et l'anthropologie.

---

1. Cl. Tresmontant. — *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne.* Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin. Paris, Edit. du Seuil, 1961, 23 x 14 cm., 750 p.

Pour apprécier son effort, il faut avant tout se rendre compte de la *méthode qu'il emploie*. Le dégagement de l'essence du christianisme, du point de vue métaphysique, pourrait se faire, nous dit-il, par une analyse réflexive de type transcendantal. Sans négliger entièrement ce point de vue, l'auteur a préféré une méthode différente: il cherche à voir et à faire voir comment, dans les premiers siècles, à propos de quelques problèmes métaphysiques fondamentaux, le christianisme a pris lui-même conscience de ses exigences, de son essence, de sa structure métaphysique. Les polémiques qu'il eut à soutenir, les contestations qu'il rencontra permettent d'apercevoir en quels points précis s'opère cette prise de conscience, au nom de quels principes s'effectue la discrimination des thèses.

La méthode de l'auteur est donc non pas déductive, mais génétique et dialectique; elle utilise l'histoire. En philosophie, l'auteur se sert de l'histoire de la pensée chrétienne comme d'un vaste champ d'expérience. Il y observe les réactions qu'ont provoquées certaines rencontres ou, si l'on veut, certains mélanges philosophiques. Il assiste au processus par lequel la pensée chrétienne a pris progressivement une conscience explicite de ses propres principes dans une polémique constante avec des thèses métaphysiques qui se sont avérées incompatibles avec ses propres exigences.

Pourtant il doit être bien entendu que l'auteur ne fait pas d'histoire, qu'en aucune façon il n'entreprend d'écrire l'histoire de la philosophie chrétienne dans les premiers siècles. Il veut montrer comment le christianisme des origines a pris conscience de soi, au point de vue métaphysique, à travers docteurs et conciles. Ce qui l'intéresse, ce n'est donc pas l'apport personnel de chaque penseur chrétien, mais bien la pensée de l'Eglise, la pensée collective qui s'explicite plus ou moins en chacun d'eux. Plus que les dates et les chronologies, ce qui importe à son propos, c'est l'expérience mentale elle-même, l'expérience métaphysique constituée par la confrontation des thèses diverses. Il voudrait restituer la genèse de la pensée métaphysique du christianisme à travers les Pères. « Les Pères de l'Eglise, note-t-il, n'ont pas voulu construire un système original, personnel, nouveau; c'est une pensée collective qui s'élabore en eux; ils veulent penser la pensée de l'Eglise. »

L'auteur arrête son enquête à la mort de saint Augustin. Il s'en explique. « C'est, dit-il, le temps de l'embryogenèse, celui où l'organisme de la pensée chrétienne, du point de vue métaphysique comme du point de vue théologique, se constitue, se différencie. » Certes, après le V[e] et le VI[e] siècle, cet organisme est loin d'être achevé. L'Eglise, au cours des siècles, ne cesse pas de prendre progressivement conscience de sa propre pensée[2]. L'auteur estime pourtant que la période de l'embryogenèse est privilégiée. A la mort de saint Augustin, la pensée chrétienne, pour l'essentiel, a pris conscience de ses propres principes et de ses propres requêtes.

De ces longues recherches, une conclusion se dégage qui est brièvement expliquée: l'orthodoxie chrétienne, du point de vue métaphysique, se définit par la fidélité aux principes métaphysiques qui sont ceux de la théologie biblique: « c'est la métaphysique du Code sacerdotal qui commande les décisions métaphysiques des penseurs chrétiens ».

---

2. Précisément dans un autre ouvrage, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*. Esquisse. Paris, Edit. du Seuil, 1962, 154 p., l'auteur esquisse la structure d'ensemble de la métaphysique chrétienne en dégageant le contenu proprement métaphysique des définitions solennelles du Magistère au cours de l'histoire de l'Eglise.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans son *Introduction* où, à longs traits, à trop longs traits sans doute, il décrit cette tradition vétéro- et néotestamentaire sur la création et sur l'anthropologie. Nous aurons l'occasion d'y revenir; et d'ailleurs l'auteur a hâte de toucher à l'essentiel de son travail : ce copieux dossier patristique de plus de six cent pages où, sur les grands thèmes de la création et de l'anthropologie, il interroge successivement les penseurs des premiers siècles. Cette masse documentaire ne peut manquer d'impressionner et d'intéresser vivement le lecteur pour qui les rapports du christianisme et de la métaphysique ne s'épuisent pas en quelques formules. Cependant, avant de plonger dans cet océan textuel, il ne peut manquer d'éprouver certaine inquiétude méthodologique. Est-il possible d'interroger à la suite et de collationner sans plus les réponses que font les Pères des premiers siècles à des questions choisies par des esprits modernes, formés par les vicissitudes d'une longue histoire? Est-il possible de faire valoir à la suite des textes qui proviennent d'hommes dont les origines culturelles sont si diverses, les génies propres si inégaux, les mentalités auxquelles ils participent si opposées et que, dans l'état actuel des études patristiques, nous connaissons à des profondeurs si variées?

Cependant plus que la difficile vérification d'un tel dossier qui ne peut être que le fait de rares spécialistes, ce qui retiendra le lecteur, c'est le projet même de cette œuvre; c'est sur lui qu'il s'interrogera davantage, ce qui le conduira à remonter du dossier patristique à l'Avant-propos.

Ce que le lecteur éprouve alors, ce ne sont pas des objections précises, mais plutôt un certain sentiment de malaise devant ce qu'il faut bien appeler les indéterminations et les indécisions de l'auteur. Il semble en effet que le dessein de l'auteur exigeait une mise en œuvre de moyens plus considérables encore que celle qu'il a consentie. Ce sont d'abord les catégories les plus familières à la pensée de l'auteur, par lesquelles il exprime ses questions et ses conclusions qui paraissent appeler des précisions et des justifications que le lecteur cherche en vain.

1. — La première catégorie à réclamer un supplément de lumière, nous dirions que c'est celle même de métaphysique et surtout de métaphysique *implicite*. L'auteur affirme avec force contre E. Bréhier que le christianisme est prégnant d'une véritable métaphysique. Mais ne voulant pas forcer le paradoxe et faire du christianisme un système de philosophie, il ajoute aussitôt que cette métaphysique est implicite dans sa théologie. Malheureusement nous ne trouvons nulle part chez lui une analyse un peu précise de cette notion d'implication dont il fait un si grand usage. Nulle part, nous ne trouvons les critères des diverses formes d'implication, nulle part nous ne trouvons la distinction essentielle, nous paraît-il, entre la mise au jour de l'impliqué, opération qui relève proprement de la logique, et sa justification rationnelle qui seule lui permet de faire son entrée dans le monde philosophique. La question du langage ou plutôt des langages joue ici un rôle capital. On a beaucoup loué le langage concret de la Bible et sa richesse en images. Ce caractère ne va pas sans contre-partie quand il s'agit d'en tirer une philosophie. L'auteur l'a bien senti qui, à la p. 81, parle de questions posées à la tradition hébraïque dans un langage qui n'est pas le sien. Mais il nous paraît tourner court quand il répond qu'il y a dans la pensée biblique des tendances et des thèses qui ont une réalité métaphysique, même si la métaphysique techniquement élaborée est une œuvre de la tradition grecque. « Nous retrouvons, continue-t-il, dans la pensée hébraïque, des thèses au moins implicites et d'autres parfaitement explicites qui relèvent bien de la métaphysique. Il suffit de les dégager et de les traduire dans le langage auquel nous sommes habitués par notre formation philosophique gréco-latine et européenne ». Sans doute cela suffit-il. Mais qui ne voit l'ambition, le risque et la difficulté d'un pareil travail? D'autant plus que ce qu'il s'agit de dégager se dissimule, non pas tant peut-être sous des *thèses* bibliques,

mais plus souvent dans l'action religieuse elle-même, dans la vie rituelle du peuple juif.

2. — A cette première difficulté, une deuxième est étroitement liée. Peut-on parler en rigueur de *la* métaphysique du christianisme? Il n'est certes pas question ici de suivre les traces du rationalisme de Bréhier. Il s'agit de reconnaître les exigences intérieures du christianisme. Celui-ci promet à ses fidèles non l'accès au temple de la métaphysique, mais le salut en Jésus-Christ, non la parole intelligible du philosophe, mais le *Verbum salutis*. Le christianisme ne s'identifie pas purement et simplement avec la théologie chrétienne, à fortiori, avec aucune de ses expressions historiques. Si cette théologie implique des thèses métaphysiques, ce que nous ne songeons pas à nier, on n'est pas admis pour autant à parler sans plus de *la* métaphysique chrétienne. A cause de la transcendance même du dogme chrétien, il faudra distinguer différents niveaux et se garder de lier la foi chrétienne à un système particulier. D'ailleurs l'auteur l'entend bien ainsi. Ce qui ne signifie pas, bien entendu, que la foi chrétienne est compatible avec n'importe quel système philosophique.

3. — Si, pour faire bref, nous passons maintenant des catégories de l'auteur à ses vues historiques, nous dirons que celles-ci, sur plusieurs points, paraissent appeler quelques nuances. Nous nous interrogerons d'abord sur ce qu'il appelle la pensée biblique.

L'auteur estime, c'est sa conclusion essentielle, que la métaphysique impliquée dans la pensée chrétienne est celle de la tradition hébraïque. En gros, nous croyons qu'il a raison, mais en gros seulement. Nous craignons en effet que l'affirmation sans nuance de l'identité ne conduise à des simplifications meurtrières et à une méconnaissance de l'originalité de la doctrine du Nouveau Testament.

D'une manière générale, nous serions plus sensibles que l'auteur à la multiplicité des traditions qui se cachent sous la façade de la pensée biblique. L'unité de l'Ancien Testament, prise à part du Nouveau, est certainement des plus complexes. Elle cache, nous le craignons, une multiplicité de courants qui suggéreraient des thèses métaphysiques très diverses. Certes l'auteur a marqué, et non sans bonheur, les développements qui s'y font jour dans la doctrine de l'absolu et de ses rapports avec le monde. Néanmoins il est à craindre qu'il laisse dans l'ombre ceux des courants de pensée que le christianisme ne prolongera pas, mais qui n'en demeurèrent pas moins vivaces durant de longs siècles.

Pouor entrer en quelque détail, nous signalerons que l'auteur semble méconnaître la difficulté de la pensée vétéro-testamentaire à reconnaître l'efficacité propre des causes secondes, et qu'il ne dénonce guère sa tentation d'absorber toute activité dans la cause première. Cette difficulté est importante et il est notable que la pensée chrétienne dans certains de ses représentants même éminents ne cesse périodiquement d'y achopper.

Pour ce qui regarde directement l'anthropologie, nous ne chercherons pas à contester tout ce que l'auteur aperçoit dans la pensée de l'Ancien Testament en faveur d'une unité métaphysique de l'homme, qu'il est aisé d'opposer au dualisme grec. Peut-être un exégète de métier aurait-il cependant l'occasion de nuancer plusieurs formules optimistes ou certaines comparaisons audacieuses. Nous évoquerons seulement le problème de la survie où la continuité de la pensée hébraïque et de la pensée chrétienne est sans doute bien plus complexe qu'on ne semble le croire.

Il nous faudrait encore dire un mot de l'éthique biblique. L'auteur se contente à son égard d'affirmations rapides: « La doctrine morale exprimée par les légis-

lateurs et les prophètes d'Israel est appariée aux thèses métaphysiques de la théologie biblique » (p. 59). N'y aurait-il pas lieu ici de procéder à de multiples distinctions, entre le droit et le fait, les mœurs et la morale, entre les lieux et les époques et alors de relever les signes de développement et même d'évolution?

4. — Il nous resterait à formuler une dernière remarque. Elle concerne l'idée que M. T. se fait de la pensée grecque. Force est d'avouer que chez lui elle sert le plus souvent de repoussoir à ce qu'il appelle la pensée biblique ou la pensée chrétienne. Nous dirions volontiers que, pour les ombres, son tableau de la pensée grecque ressemble assez à celui que Hegel se faisait de l'Ancien Testament! Cette manière ne va d'ailleurs pas sans avantage pour ceux qui, trompés par les exégèses révérentielles du Moyen Age, ne distinguent pas très bien entre Aristote et saint Thomas.

Cela dit, il faudrait évaluer tout ce que la pensée grecque a néanmoins apporté au christianisme en lui fournissant et lui fourbissant les instruments conceptuels et dialectiques sans lesquels il n'aurait pu se reconnaître, comme il a fait, et s'exprimer universellement. Au passage, M. T. le reconnaît de bonne grâce; mais, sur ce privilège philosophique des Grecs, s'il n'est pas muet, il est cependant discret, trop discret.

En terminant cette note à la fois trop courte et trop longue, nous voudrions que les remarques que nous avons développées ne donnent pas le change; si elles énoncent des réserves, elles ne veulent en aucune façon voiler les mérites de l'œuvre qui nous est donnée. Celle-ci est riche et prometteuse à bien des égards. La lecture du dossier patristique qu'elle a constitué, et qui est consacré à la création et à la révolution philosophique qu'elle entraîne, comblera bien des historiens heureux de trouver tant de textes divers habilement réunis. Nos remarques disent avant tout ce que nous attendons et espérons d'un auteur qui a eu le courage d'entreprendre une œuvre d'une telle importance.

A. THIRY, S.J.