NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

122 N° 3 Juillet-Septembre 2000

Foi et Raison. Une vision personnaliste de la révélation

Claude TROISFONTAINES

p. 369 - 385

https://www.nrt.be/fr/articles/foi-et-raison-une-vision-personnaliste-de-la-revelation-488

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 122 (2000) 369-385
Cl. TROISFONTAINES

Foi et Raison

UNE VISION PERSONNALISTE DE LA RÉVÉLATION

Le vigoureux plaidoyer de Jean-Paul II en faveur d'un raffermissement du dialogue entre la foi chrétienne et la raison philosophique peut légitimement susciter l'étonnement[1]. Quel peut être l'intérêt de la foi à s'exposer aujourd'hui aux questions de la raison? Et, inversement, pourquoi la raison serait-elle attentive de nos jours aux questions de la foi? Certes, historiquement, les deux démarches se sont mutuellement aidées et Jean-Paul II ne manque d'ailleurs pas de rappeler l'interaction féconde entre la foi chrétienne et la philosophie au cours des âges. Mais son plaidoyer ne s'en tient pas à ces considérations historiques. L'affirmation qu'il développe est qu'en régime chrétien, il ne peut y avoir ni confusion ni division entre la foi et la raison qui s'appellent mutuellement tout en gardant leur indépendance. Dès lors, le lien entre la foi chrétienne et la raison philosophique lui apparaît essentiel et non accidentel: ce sont «comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité» (prologue).

L'affirmation a de quoi surprendre en ces temps où les hommes ont tendance à admettre soit une foi dégagée de toute spéculation, soit une spéculation affranchie de toute référence au religieux. Est-ce le thème d'une «philosophie servante de la théologie» qui fait sa réapparition dans l'encyclique? Jean-Paul II remarque que le titre *ancilla theologiae* donné à la philosophie «ne fut pas appliqué pour indiquer une soumission servile ou un rôle purement fonctionnel de la philosophie par rapport à la théologie» (§ 77) mais il ajoute que ce titre est «aujourd'hui difficilement utilisable»

---

1. Notre but n'est pas de donner un commentaire détaillé de l'encyclique *Fides et ratio* mais seulement d'en dégager la signification essentielle pour un public cultivé. Dans cette perspective, nous nous centrons sur l'appel de Jean-Paul II à approfondir le dialogue entre la foi et la raison et nous cherchons à en expliquer les motivations les plus saillantes.

Le texte français de l'encyclique a paru, en 1998, sous le titre *La foi et la raison*, dans diverses maisons d'édition (Cerf, Centurion, Mame). Nos citations renvoient aux numéros des paragraphes que l'on peut retrouver dans ces différentes éditions.

(Id.) en raison de l'autonomie reconnue aux deux disciplines. En clair, il s'agit d'entretenir un dialogue entre la raison et la foi qui, tout en étant partenaires d'une même discussion, n'ont rien à céder de leurs prérogatives propres. Mais pourquoi un tel dialogue est-il nécessaire? C'est le paradoxe que nous voudrions approfondir ici.

I. – L'incarnation du Verbe, plénitude de la Révélation

Allons d'emblée au cœur de l'argumentation de Jean-Paul II. Le Pape s'adresse à ses frères dans l'épiscopat pour les exhorter à maintenir vivace le dialogue entre la foi et la raison. L'argument avancé — et auquel il faut d'emblée être attentif — est que la vérité chrétienne s'est manifestée dans le Verbe incarné, sauveur du monde[2]. En fait, si les Grecs étaient en quête d'une sagesse réservée à quelques initiés tandis que les Juifs scrutaient les signes d'une démonstration de puissance en leur faveur, le christianisme, lui, se présenta comme la révélation de Dieu et de l'homme, révélation portée à son apogée dans la personne du Verbe incarné, mort et ressuscité. Désormais, la connaissance du Père réside en plénitude dans son Fils et ne cesse d'être rappelée par l'Esprit. Ainsi, en un sens, la révélation chrétienne est déjà accomplie et il n'y en a pas d'autre à attendre. Mais, en un autre sens, cette révélation est, encore et toujours, à comprendre et à pratiquer dans l'histoire des hommes.

Jean-Paul II insiste sur cette dimension historique de la compréhension vécue de la révélation chrétienne: «La vérité que Dieu a confiée à l'homme sur lui-même et sur sa vie s'inscrit (…) dans le temps et dans l'histoire» (§ 11). «L'histoire devient donc le lieu où nous pouvons constater l'action de Dieu en faveur de l'humanité» (§ 12). Dans un raccourci éblouissant, le Pape identifie la révélation chrétienne avec l'incarnation du Verbe et tire immédiatement la conséquence de cette identification, à savoir son universalité ou sa catholicité: «L'incarnation du Fils de Dieu permet de voir se réaliser la synthèse définitive que l'esprit humain, à partir de lui-même n'aurait même pas pu imaginer: l'Éternel entre dans le temps, le Tout se cache dans le fragment, Dieu prend le

2. C'est l'affirmation qui a été mise en avant à Vatican II par la Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum* comme le rappelle le Pape au § 10.

visage de l'homme. La vérité exprimée dans la révélation du Christ n'est donc plus enfermée dans un cadre territorial et culturel restreint, mais elle s'ouvre à quiconque, homme ou femme, veut bien l'accueillir comme parole de valeur définitive pour donner un sens à l'existence» *(Id.)*.

Il y a donc une parole qui est adressée à tout homme selon laquelle le Dieu de la révélation est un Dieu de vie qui refuse que l'homme soit voué à la disparition et en conséquence lui promet la résurrection. C'est ainsi que cette parole révèle le sens ultime de l'existence humaine: «En dehors de cette perspective, le mystère de l'existence personnelle reste une énigme absolue. Où l'homme pourrait-il chercher la réponse à des questions dramatiques comme celles de la souffrance, de la souffrance de l'innocent et de la mort, sinon dans la lumière qui vient du mystère de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ?» *(Ibid.)* On le remarque, la parole adressée par Dieu à l'homme a pris chair, devenant une personne vivante dont l'événement essentiel, celui de la mort et de la résurrection, s'offre à la foi, c'est-à-dire à une adhésion personnelle. La conception de la révélation chrétienne présentée par Jean-Paul II est donc bien, de part en part, une conception personnaliste et nous paraît être la clé de tous les autres développements de l'encyclique. C'est elle qui explique, à la fois, la nécessité d'une coopération entre la foi et la raison, au sein de la démarche chrétienne, et les conflits à éviter entre ces deux approches du sens de l'existence.

En effet, si le message chrétien se présente explicitement comme la vérité de l'existence de l'homme, révélée en parole et en acte dans la personne de Jésus-Christ, il en résulte, aux yeux de Jean-Paul II, un double mouvement complémentaire de la foi vers la raison et de la raison vers la foi. D'une part, l'Église a pour mission d'expliciter la sagesse dont elle est dépositaire pour la rendre plus accessible: ce service que l'Église rend au monde porte le beau nom de «diaconie de la vérité»[3] (§ 2). D'autre part, l'Église a également pour mission d'écouter le monde et les sagesses qu'il contient pour tenter de les mener à un achèvement plénier. Dès le début, l'encyclique évoque la multiplicité de ces sagesses qui se sont développées tant en Orient qu'en Occident, signifiant par là le caractère universel de la quête que l'on peut qualifier, dans une large acception, de «philosophie».

---

3. La diaconie de la vérité implique pour l'Église, outre la tâche d'expliciter son message, celle de dénoncer les erreurs qui lui font obstacle.

Il y a évidemment une dimension apostolique dans cette double démarche de la foi qui expose ses raisons et qui s'expose aux autres formes de rationalité. En effet, comment l'Église pourrait-elle éviter la tentation de se transformer en secte fermée sans l'effort de rendre compte des convictions qui l'animent de la manière la plus large possible? Et, par ailleurs, comment le message chrétien pourrait-il être audible s'il n'allait pas à la rencontre de ce qui germe dans les différentes sagesses du monde? Le message chrétien n'est pas réservé à une civilisation particulière, limitée dans le temps et l'espace: il s'adresse à toutes les nations et doit donc s'y adapter. Le dialogue entre foi et raison implique ainsi, pour l'Église, un effort sans cesse et toujours renouvelé, voire réformé, pour comprendre elle-même son message et le faire entendre aux autres à partir de leur environnement culturel. Ce sont ces deux aspects de la coopération entre la foi et la raison qu'il convient désormais de détailler.

II. – La coopération entre la foi et la raison

1. La diaconie de la vérité

Reprenons l'expression suggestive de Jean-Paul II parlant de «diaconie de la vérité» pour désigner la mission qui incombe à l'Église de rendre toujours plus accessible son message aux nations. Les exemples historiques de cette diaconie ne manquent pas. Si le christianisme n'est pas devenu une secte juive — la chose n'était nullement impossible au regard de l'histoire la plus impartiale — c'est parce que le message chrétien s'est d'emblée confronté à d'autres civilisations, à commencer par la civilisation gréco-romaine. La tâche des premiers disciples, dans ce milieu de pensée, fut de faire admettre la conception d'un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre. Dans cette ligne, l'annonce initiale de l'Évangile a toujours été accompagnée d'une critique de l'idolâtrie qui régnait dans le monde antique. En effet, si l'on admet que toutes les choses visibles proviennent de la puissance du Dieu invisible, alors il devient inconséquent de rendre hommage aux effets de cette puissance plutôt qu'à son détenteur. Sans doute, la conception du Créateur unique et la critique de l'idolâtrie étaient-elles fermement présentes dans le Premier Testament mais il fallait adapter ces doctrines à la mentalité gréco-romaine.

Jean-Paul II cite à ce propos le début de l'Épître de saint Paul aux Romains. «Développant une argumentation philosophique

dans un langage populaire, l'Apôtre exprime une vérité profonde: à travers le créé, les 'yeux de l'esprit' peuvent arriver à connaître Dieu. Celui-ci en effet, par l'intermédiaire des créatures, laisse pressentir sa 'puissance' et sa 'divinité' à la raison (cf. Rm 1, 20). (…) Dans une terminologie philosophique, on pourrait dire que cet important texte paulinien affirme la capacité métaphysique de l'homme» (§ 22). Le Pape met également ce texte en rapport avec le discours à l'Aréopage rapporté par les Actes des Apôtres. Il déclare: «L'analyse exégétique de ce discours à l'Aréopage a mis en évidence de nombreuses allusions à des croyances populaires, d'origine stoïcienne pour la plupart. Ce n'était certainement pas par un hasard. Pour se faire comprendre des païens, les premiers chrétiens ne pouvaient se borner à renvoyer dans leurs discours 'à Moïse et aux prophètes'; ils devaient aussi faire appel à la connaissance naturelle de Dieu et à la voix de la conscience morale de tout homme (Cf. Rm 1, 19-21; 2, 14-15; Ac 14, 16-17)» (§ 36).

La lutte contre la multiplicité des dieux de la mythologie avait été entreprise par les philosophes qui avaient posé un principe unique (que l'on songe au Bien de Platon, au Premier Moteur d'Aristote ou à l'Un de Plotin) et les Pères de l'Église n'ont pas manqué de recourir à cette avancée de la philosophie pour préciser la conception d'un Dieu unique. Il reste toutefois que l'idée d'un Dieu proprement créateur a toujours été un obstacle pour les penseurs grecs. La matière leur semblait comme un résidu inintelligible, complètement extérieur à la divinité. Il était dès lors tentant d'y voir non seulement le principe de la multiplicité et du changement, mais aussi celui du mal. Affirmer au contraire qu'une chose, même matérielle, dépend de Dieu conduit à reconnaître sa bonté fondamentale. Une telle affirmation fut une véritable libération pour la pensée et on sait à quel point un saint Augustin, qui avait été séduit à ses débuts par le manichéisme, a célébré cette découverte que lui livrait le christianisme et qui rejoignait aussi ce qu'il pouvait connaître par la raison. Le mal, souligne-t-il, ne peut être une substance (un principe égal au bien) mais seulement une privation du bien (ce qui n'ôte rien au scandale qu'il constitue).

Dans le message chrétien, outre certaines vérités qui rejoignent la raison, comme le caractère unique de Dieu et sa puissance créatrice, il est encore d'autres vérités que la raison n'est pas capable de soupçonner, comme l'incarnation et la trinité. Certes, il revient à la théologie d'élucider ces propositions de foi, mais cela ne peut se faire sans un recours à la philosophie. Jean-Paul II décrit ce dialogue entre la théologie et la philosophie dans l'approfondissement

des vérités de foi, en le plaçant «sous le signe de la circularité»: «Pour la théologie, le point de départ et la source originelle devront toujours être la parole de Dieu révélée dans l'histoire, tandis que l'objectif final ne pourra être que l'intelligence de la parole, sans cesse approfondie au fil des générations. D'autre part, puisque la parole de Dieu est la Vérité (cf. Jn 17, 17), pour mieux comprendre cette parole, on ne peut pas ne pas recourir à la recherche humaine de la vérité, à savoir la démarche philosophique, développée dans le respect des lois qui lui sont propres» (§ 73).

Pour expliciter cette présentation, rappelons que les affirmations conciliaires sont toujours précédées d'une déclaration indiquant leur motivation: il s'agit pour les Pères réunis en Concile de rester fidèles à l'Évangile tel qu'il a été livré et d'éviter les divisions dans l'Église. Le sens d'un dogme, en d'autres termes, est d'être une explicitation de la foi, destinée à rassembler les fidèles. Faute de souligner cette liaison, on risque de prendre les affirmations conciliaires comme de pures spéculations abstraites! Il faut en outre remarquer que si les Pères utilisent des termes philosophiques, ils laissent aux théologiens le soin d'en préciser le sens, ce qui rend le travail de ceux-ci singulièrement complexe. Le point de départ ne peut être que la parole de l'Évangile et le point d'arrivée cette même parole mieux comprise par la communauté ecclésiale. Entre ces deux pôles, se situe un recours à la philosophie, acceptée suivant ses exigences propres mais qui, très souvent, peut devenir bénéfique pour la philosophie elle-même.

Illustrons cette circularité de la théologie et de la philosophie à partir d'une réflexion sur la définition de Chalcédoine reconnaissant dans le Verbe incarné «une personne en deux natures». Qu'est-ce qui a amené les chrétiens à avancer une telle proposition? Il faut tout d'abord s'interroger sur les motivations proprement théologiques de cette affirmation. Les Pères réunis en Concile partent d'une conviction de foi, à savoir que Dieu s'est pleinement révélé en Jésus-Christ. Peut-on sauver la vérité de l'Évangile si on considère Jésus-Christ simplement comme un prophète, c'est-à-dire comme un homme parmi d'autres? Non, car ce ne serait pas respecter le rôle unique que les textes du Nouveau Testament attribuent au Christ dans la révélation du Père. Il faut donc prendre le terme de «Verbe de Dieu» au sens fort. Mais, par ailleurs, le Christ décrit dans le Nouveau Testament est bien un homme qui a parlé et vécu comme un homme. On ne sauverait pas non plus la vérité de l'Évangile si on niait que c'est dans l'homme Jésus, né d'une femme et mort sur la croix, que Dieu s'est révélé. Il faut donc dire que c'est «le même»

qui est le Fils éternel de Dieu et qui est devenu un homme concret, en tout semblable aux hommes.

Les termes de «personne» et de «nature» viennent préciser cette affirmation. Il faut toutefois se rendre compte qu'ils ne sont repris qu'au terme d'un remaniement conceptuel considérable. En réalité, les Pères de l'Église ont dû retravailler complètement les données philosophiques à leur disposition. La pensée grecque avait tendance à identifier l'essence ou la nature d'une réalité à son existence même. Au contraire, la pensée chrétienne fut amenée à distinguer l'existant de son essence. «La personne est une substance distincte dans une nature intellectuelle», dira Boèce au terme de bien des discussions. Il s'agit là d'une définition philosophique qui, comme telle, est indépendante de la foi en l'incarnation du Fils de Dieu. On peut donc poser la question de son intelligibilité et de sa vérité universelle et une discussion approfondie de cette question pourrait mener très loin. Mais ne voit-on pas que la distinction de la personne et de la nature anticipe une philosophie moderne du sujet qui a pour tâche d'assumer ce qui lui est donné naturellement afin de le faire sien? S'il en est ainsi, il devient légitime de dire que la conception de la personne, née de discussions théologiques, est aussi devenue une conquête sur le plan philosophique.

Dans un très beau paragraphe, Jean-Paul II ne manque pas de souligner toute l'importance de ce travail d'approfondissement, tant théologique que philosophique, du Verbe incarné comme étant une personne en deux natures: «Le mystère de l'Incarnation restera toujours le centre par rapport auquel il faut se situer pour pouvoir comprendre l'énigme de l'existence humaine, du monde créé et de Dieu lui-même. Dans ce mystère, la philosophie doit relever des défis extrêmes, parce que la raison est appelée à faire sienne une logique qui dépasse les barrières à l'intérieur desquelles elle risque de s'enfermer elle-même. Mais c'est seulement par là que l'on arrive au sommet du sens de l'existence. En effet, l'essence intime de Dieu et celle de l'homme deviennent intelligibles: dans le mystère du Verbe incarné, la nature divine et la nature humaine sont sauvegardées, chacune d'elles restant autonome; en même temps est manifesté le lien unique de leur rapport réciproque sans confusion» (§ 80).

2. L'écoute du monde

Si la foi a pour mission de s'expliciter elle-même en se situant par rapport à la parole de l'Évangile et en recourant à la raison philosophique — c'est «la diaconie de la vérité» dont il vient

d'être question — elle a aussi comme mission d'écouter les diverses formes de rationalité qui se développent dans le monde. On l'a signalé dès le début, le message chrétien n'est pas réservé à une nation, il s'adresse à tout homme, compte tenu de sa mentalité et de sa culture. Le Pape fait pleinement droit à cette reconnaissance des différences culturelles: «Le fait que la mission évangélisatrice ait rencontré d'abord sur sa route la philosophie grecque ne constitue en aucune manière une indication qui exclurait d'autres approches. Aujourd'hui, à mesure que l'Évangile entre en contact avec des aires culturelles restées jusqu'alors hors de portée du rayonnement du christianisme, de nouvelles tâches s'ouvrent à l'inculturation. Des problèmes analogues à ceux que l'Église dut affronter dans les premiers siècles se posent à notre génération» (§ 94). Et Jean-Paul II évoque les terres d'Orient, en particulier l'Inde, mais aussi la Chine, le Japon et les autres pays d'Asie, sans omettre les sagesses traditionnelles de l'Afrique. Il rappelle toutefois que la reconnaissance de l'identité culturelle doit toujours aller de pair avec le sens de l'universalité, sous peine de voir une tradition se refermer sur sa différence et de s'opposer aux autres traditions, «ce qui serait contraire à la nature même de l'esprit humain» *(Id.)*.

L'universalité du message chrétien a toujours été sa force. Somme toute, le christianisme rejoignait ici une aspiration des hommes, à savoir le désir de surmonter les barrières entre les races, les sexes et les conditions sociales. Dans le christianisme, c'est l'appel à un seul Père et à son fils Jésus-Christ qui permet de fonder la fraternité de tous les hommes. À cet égard, on peut dire que la déclaration des droits de l'homme a une origine chrétienne, même si la chose n'a pas été reconnue immédiatement par les chrétiens eux-mêmes[4]. Jean-Paul II s'est heureusement fait le champion des droits de l'homme qui expriment les conditions à respecter pour que la dignité humaine puisse être véritablement reconnue. Son attitude est compréhensible car il faut admettre que certaines cultures véhiculent des doctrines qui ont pour conséquence d'introduire des inégalités insurmontables entre les hommes. Par exemple, la doctrine de la transmigration des âmes est souvent invoquée pour justifier l'existence de castes supérieures et inférieures. Le malheur des castes inférieures résulte, dans cette perspective, d'une fatalité ontologique qu'il est inutile

4. La déclaration des droits de l'homme a pu paraître, aux yeux des chrétiens, comme une volonté d'opposer l'homme à Dieu. C'est là un exemple de méconnaissance qu'il faut signaler, faute de manquer à la vérité historique.

de vouloir combattre. Les plus grandes cultures ont ainsi besoin d'être redressées sur certains points fondamentaux. Par ailleurs, il faut bien admettre que les droits de l'homme, même quand ils sont reconnus par les nations, sont trop souvent bafoués en pratique. D'où l'importance d'une autorité indépendante qui s'en fasse le porte-parole et rappelle aux dirigeants leur responsabilité.

Toutes les grandes cultures — et le christianisme lui-même n'échappe pas à ce fait historique — sont également confrontées à l'émergence d'un nouveau type de rationalité, celui de la science et de la technique. Le défi est devenu mondial et il faut reconnaître que l'Église a été déconcertée, au départ, par la nouveauté de l'approche scientifique qui, pourtant, venait de chrétiens convaincus que le livre de la création ne pouvait être en opposition avec celui de la révélation. Actuellement, Jean-Paul II peut écrire sans crainte, en allant jusqu'à citer Galilée: «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» (§ 34, et note 29). La rencontre entre la foi et la science reste cependant difficile et, dans ce dialogue, la philosophie peut jouer un rôle d'intermédiaire en distinguant les méthodes scientifiques et les doctrines qui en sont tirées. Ainsi, on peut parfaitement admettre que l'abstention méthodique de certaines explications, comme le recours à la causalité divine, est légitime dans l'approche scientifique des phénomènes. Une philosophie d'inspiration thomiste admettra d'ailleurs sans peine que la Cause première n'agit pas sans les causes secondes. Dès lors, il ne faut pas trop vite voir une exclusion là où il n'y a qu'une abstention. On peut ainsi parfaitement faire droit aux conquêtes de la science: celle-ci a élargi de manière insoupçonnée les dimensions spatiales et temporelles de notre univers et elle a montré que l'apparition de l'homme ne constituait qu'un événement récent dans l'évolution terrestre, rectifiant par là bien des données concernant l'histoire de l'humanité. Ces constatations, loin de s'opposer à la religion, amènent celle-ci à se faire une plus haute idée de la création et de l'incarnation.

Ceci dit, on doit bien reconnaître que le succès même des sciences et de leurs applications techniques a engendré une conception «positiviste» ou «scientiste» qui a relégué la pensée religieuse et la métaphysique dans l'irrationnel en n'admettant comme valables que l'observation des faits et l'énonciation de leurs lois. Le positivisme est devenu, sans même qu'on s'en rende

toujours compte, la philosophie tacite de beaucoup de scientifiques qui considèrent qu'en définitive, il n'y a que des faits et des relations entre les faits. Une telle affirmation est cependant d'ordre métaphysique et non scientifique. La philosophie doit rappeler les limites de la science, en montrant qu'elle repose sur plusieurs affirmations qui ne sont pas de son ressort. Par exemple, le succès des inductions scientifiques suppose qu'il y a un ordre relativement stable du monde[5]. Nier une telle constance, sous prétexte qu'il s'agit d'une affirmation métaphysique, aboutit à exposer la démarche scientifique elle-même au scepticisme. Par ailleurs, les découvertes de la science résultent d'une activité de l'esprit humain dont il s'agit de rendre compte. L'objectivité même des phénomènes suppose une intervention du sujet qui s'y rend présent et en dégage l'intelligibilité. Cette opération du sujet n'apparaît sans doute pas dans les résultats constatés, ce qui n'est pas une raison pour la considérer comme négligeable.

Jean-Paul II est bien conscient des dangers du scientisme. Il écrit: «Cette conception philosophique se refuse à admettre comme valables des formes de connaissance différentes de celles qui sont le propre des sciences positives, renvoyant au domaine de la pure imagination la connaissance religieuse et théologique, aussi bien que le savoir éthique et esthétique» (§ 88). Tout en soulignant que la critique épistémologique a discrédité le scientisme pur et dur, le Pape remarque: «Les succès indéniables de la recherche scientifique et de la technologie contemporaines ont contribué à répandre la mentalité scientifique qui semble ne plus avoir de limites, étant donné la manière dont elle a pénétré les différentes cultures et les changements radicaux qu'elle y a apportés» *(Id.)*. Il ajoute toutefois: «On doit malheureusement constater que le scientisme considère comme relevant de l'irrationnel ou de l'imaginaire tout ce qui touche à la question du sens de la vie. Dans ce courant de pensée, on n'est pas moins déçu par son approche des grands problèmes de la vie qui, lorsqu'ils ne sont pas ignorés, sont abordés par des analyses appuyées sur des analogies superficielles dépourvues de fondement rationnel» *(Ibid.)*.

5. Le déterminisme strict, tel qu'il était avancé à la fin du XIX[e] siècle n'est sans doute plus de mise actuellement. Il reste malgré tout que l'idée de «constance des phénomènes» (dont l'ampleur reste à préciser) est indispensable à la science. Dans cette ligne, il faut éviter de situer Dieu dans les failles du déterminisme.

Contre ce courant de pensée scientiste, Jean-Paul II en appelle à une philosophie comportant une véritable portée métaphysique, «c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur» (§ 83). Le Pape note qu'il ne fait référence à aucune école précise. Il s'agit de dégager, selon lui, «l'essentiel inaperçu» qui permet de «fonder le concept de la dignité de personne en raison de sa condition spirituelle» *(Id.)*. En ce sens, la métaphysique n'est pas une recherche restreinte, réservée à quelques spécialistes; elle constitue, en quelque sorte, une composante de l'intelligence humaine comme telle: «Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel: dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu. Un grand défi qui se présente à nous au terme de ce millénaire est celui de savoir accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du *phénomène* au *fondement.* Il n'est pas possible de s'arrêter à la seule expérience» *(Ibid.)*.

III. – Juste équilibre entre la foi et la raison

1. Le danger de confusion

Si la foi et la raison sont amenées à coopérer dans la recherche de la vérité, ce dialogue doit trouver un juste équilibre, c'est-à-dire éviter, en même temps, la confusion et la division. C'est, en quelque sorte, la règle de l'incarnation qui s'applique au domaine des rapports entre foi et raison: ces deux démarches ne peuvent s'unir qu'en refusant l'identification et la séparation. Considérons un premier danger dans l'approfondissement de la foi par la raison, à savoir l'excès de rationalité. Ce danger, présent dès le début du christianisme, fut celui de gnose dont il ne faut pas sous-estimer les résurgences, sous quelque forme que ce soit. On peut considérer la gnose comme une tentative pour ramener le christianisme à une philosophie, le plus souvent d'inspiration platonicienne. Pour cette doctrine, le Verbe descend d'auprès du Père pour rassembler les âmes tombées dans la matière et les ramener à leur principe spirituel. Dans cette perspective, le message chrétien ne ferait que dire, en termes imaginatifs et narratifs, le destin ontologique de toute âme.

Comme le rappelle l'auteur de l'encyclique, saint Paul s'est opposé de toutes ses forces à cette réduction du christianisme à une philosophie: «Le Fils de Dieu crucifié est l'événement historique contre lequel se brise toute tentative de l'esprit pour construire sur des argumentations seulement humaines une justification suffisante du sens de l'existence. Le vrai point central, qui défie toute philosophie, est la mort en croix de Jésus-Christ» (§ 23). Plus loin, le Pape énonce à nouveau le danger de la gnose qui prétend soumettre la révélation à l'interprétation des philosophes: «La philosophie, en tant que sagesse pratique et école de vie, pouvait facilement être confondue avec une connaissance de type supérieur et ésotérique, réservée à un petit nombre d'hommes parfaits. C'est sans aucun doute à ce genre de spéculations ésotériques que pense saint Paul lorsqu'il met en garde les Colossiens: 'Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la 'philosophie', selon une tradition tout humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ' (2, 8)» (§ 37).

À la suite de saint Paul, les Pères de l'Église se sont également vigoureusement opposés à la gnose. Une première donnée essentielle du christianisme disparaît en effet dans l'interprétation gnostique: l'incarnation du Verbe n'est plus considérée comme réelle mais seulement comme apparente. C'est donc pour sauver la réalité historique de l'incarnation que plusieurs conciles ont été nécessaires pour aboutir à la définition de Chalcédoine: «une personne en deux natures». Comme nous l'avons rappelé, cette définition entend sauver la vérité de l'Évangile qui affirme que, dans l'homme Jésus-Christ, mort et ressuscité, Dieu s'est pleinement manifesté. Ajoutons ici que la véritable conquête, acquise sur la gnose, a été la reconnaissance de l'humanité du Christ. Saint Augustin lui-même remarque que, dans son chemin vers la foi, il avait trouvé la divinité du Verbe chez les platoniciens mais pas l'humilité de son incarnation. Celle-ci, au début, lui paraissait même extrêmement choquante. C'est dire que l'obstacle était de taille.

Une deuxième donnée essentielle du christianisme disparaît également dans la présentation gnostique: l'adhésion personnelle du croyant n'est plus requise au salut puisque celui-ci résulte d'un processus cosmique dont l'initié a simplement à prendre connaissance. La réaction de saint Irénée devant les hérésies gnostiques est dès lors très instructive, car l'évêque de Lyon déclare qu'il n'enseigne pas une science que l'on pourrait trouver par raisonnement mais qu'il apporte simplement le message

reçu des apôtres. C'est dire que la vérité chrétienne est transmise par des hommes qui y ont adhéré librement et qu'elle s'offre à l'adhésion libre d'autres hommes, ce qui justifie l'adage *fides ex auditu*. Ici encore, il est permis de souligner le contraste entre la philosophie grecque et la pensée chrétienne. Dans la première perspective, l'homme n'est pas libre devant la vérité: il ne peut la refuser que par ignorance. Dans le christianisme, au contraire, l'homme n'est jamais si libre que lorsqu'il adhère à la vérité parce que son acte engage tout son être personnel. Jean-Paul II ne manque pas de mettre en évidence cet élément qui rejoint sa pensée la plus profonde: «C'est lorsqu'elle croit que la personne pose l'acte le plus significatif de son existence; car ici la liberté rejoint la certitude de la vérité et décide de vivre en elle» (§ 13).

Le danger de rationalisme a-t-il disparu aujourd'hui en théologie? Il ne faut pas trop vite le penser. Sans doute ce péril est le fait d'une minorité. Mais l'attirance pour les spéculations ésotériques reste forte et il faut avouer que certains théologiens sont parfois plus soucieux de la cohérence rationnelle de leur système que de la mise en valeur de la nouveauté du message évangélique. Il est caractéristique, à cet égard, que l'éloge appuyé de saint Thomas, développé par l'encyclique, porte souvent sur des intuitions négligées par une scolastique étriquée comme, par exemple, le rôle attribué à l'Esprit Saint «pour faire mûrir la connaissance humaine en vraie sagesse. Sa théologie permet de comprendre la particularité de la sagesse dans son lien étroit avec la foi et avec la connaissance divine. Elle connaît par connaturalité, présuppose la foi et arrive à formuler son jugement droit à partir de la foi elle-même» (§ 44). C'est dire que la foi ne doit jamais se laisser absorber par la raison.

2. Le danger de séparation

Mais il ne faut pas non plus que la théologie tombe dans l'excès contraire et refuse tout recours à la rationalité. C'est là sans doute, au yeux de Jean-Paul II, une tendance plus répandue que la précédente. D'où son insistance sur la nécessité de recourir à la philosophie dans l'approfondissement de la foi, insistance qui parcourt toute l'encyclique. Le Pape n'est pas tendre vis-à-vis de ceux qui cherchent à séparer la foi de toute notion spéculative: «Si le théologien se refusait à recourir à la philosophie, il risquerait de faire de la philosophie à son insu et de se cantonner dans des structures de pensée peu appropriées à l'intelligence de la foi»

(§ 77), déclare-t-il sans ambages[6]. On ne peut être plus clair. Il est inutile, voire dangereux, de vouloir revenir à une foi pure, sans contenu rationnel. La foi n'est pas un cri: elle est un langage qui fait appel à des catégories de pensée qui la précisent et qui, dans certains cas, peuvent également constituer des acquis pour la rationalité, comme par exemple la notion de personne déjà évoquée.

On notera toutefois que Jean-Paul II ne lie pas le christianisme à une philosophie particulière. Tout en reconnaissant que l'appel de Léon XIII au renouveau thomiste fut fructueux pour l'Église, il tient à rappeler d'autres tentatives qui sont le signe d'une reprise de la pensée philosophique dans la culture d'inspiration chrétienne: «Certains conçurent des synthèses d'une qualité telle qu'elles n'ont rien à envier aux grands systèmes de l'idéalisme; d'autres, en outre, posèrent les fondements épistémologiques pour une nouvelle approche de la foi à la lumière d'une compréhension renouvelée de la conscience morale; d'autres encore élaborèrent une philosophie qui, partant de l'analyse de l'immanence, ouvrait le chemin vers le transcendant; et d'autres, enfin, tentèrent de conjuguer les exigences de la foi dans la perspective de la méthodologie phénoménologique» (§ 59).

Il est important de remarquer que Jean-Paul II accorde une valeur à un large éventail de courants philosophiques modernes. Mais il est encore plus important de remarquer que la diversité des approches philosophiques tient, selon le Pape, à la nature même de la démarche rationnelle: «L'Église ne propose pas sa propre philosophie ni ne canonise une quelconque philosophie particulière au détriment des autres. La raison profonde de cette réserve réside dans le fait que la philosophie, même quand elle entre en relation avec la théologie, doit procéder selon ses méthodes et ses règles; autrement, il n'y aurait pas de garantie qu'elle reste tournée vers la vérité et qu'elle y tende grâce à une démarche rationnellement fondée» (§ 49). Le fait d'être croyant, loin donc d'inviter le philosophe à renoncer à l'autonomie de sa démarche, l'invite tout au contraire à la revendiquer. Sans doute, la foi peut-elle préserver le philosophe chrétien de la fascination de l'ésotérisme et lui indiquer aussi des «thèmes qui élargissent de fait l'espace du rationnel» (§ 76). Mais Jean-Paul II précise que les philosophes qui ont réfléchi sur ces thèmes,

6. Le Pape tire la conséquence pratique de cette remarque: il faut, souligne-t-il à plusieurs reprises, assurer «la formation philosophique de ceux qui auront à annoncer l'Évangile aux hommes d'aujourd'hui» (§ 105). Cf. également, à ce propos, le § 62.

«ne sont pas devenus théologiens, dans la mesure où ils n'ont pas cherché à comprendre et à expliciter les vérités de la foi à partir de la Révélation. Ils ont continué à travailler sur leur propre terrain, avec leur propre méthodologie purement rationnelle, mais en élargissant leurs recherches à de nouveaux espaces du vrai» *(Id.)*.

Il est vrai — et le Pape le regrette vivement — que la philosophie s'est progressivement éloignée de la religion durant les derniers siècles et qu'elle a même été invoquée contre elle. Au XVIII^e^ siècle, on parlait du combat des Lumières contre les ténèbres et au XIX^e^ siècle, de la lutte des hommes contre toute forme d'aliénation. Des situations d'injustice ont pu souvent motiver ces oppositions, il faut l'admettre. Mais il faut aussi reconnaître que la philosophie s'est appauvrie en se repliant sur elle-même. Comme l'observe Jean-Paul II, en faisant allusion à la mentalité technocratique issue du scientisme: «Entre-temps, d'autres formes de rationalité se sont affirmées avec toujours plus de vigueur, mettant en évidence la marginalité du savoir philosophique. Au lieu d'être tournée vers la contemplation de la vérité et la recherche de la fin dernière et du sens de la vie, ces formes de rationalité tendent — ou au moins peuvent tendre — à être 'une raison fonctionnelle' au service de fins utilitaristes, de possession ou de pouvoir» (§ 47).

Même si la raison philosophique s'est progressivement séparée de la foi, on voit se manifester en elle, note Jean-Paul II, «des germes précieux de pensée qui, approfondis et développés avec droiture d'esprit et de cœur, peuvent faire découvrir le chemin de la vérité» (§ 48). Et le Pape donne une liste assez longue de thèmes qui, selon lui, peuvent remplir ce rôle. On remarquera que ces thèmes concernent tous des interrogations philosophiques très actuelles: «On trouve ces germes de pensée dans des analyses approfondies sur la perception et l'expérience, sur l'imaginaire et l'inconscient, sur la personnalité et l'intersubjectivité, sur la liberté et les valeurs, sur le temps et l'histoire. Même le thème de la mort peut devenir pour tout penseur un appel pressant à chercher à l'intérieur de lui-même le sens authentique de son existence» *(Id.)*.

Par ailleurs, le Pape remarque que la mentalité scientifique et technique est actuellement mise en question. Cette mentalité n'a pas réussi à empêcher les conflits mondiaux qui ont éclaté au cours du XX^e^ siècle et elle a même été utilisée par des idéologies qui s'appuyaient sur des sentiments irrationnels et des théories

honteuses, comme le racisme. Plus intrinsèquement, en dépit du fait qu'elle apporte des progrès considérables aux conditions de vie des hommes, la mentalité technocratique suscite des craintes car elle exploite sans discernement les ressources de la planète et réduit les hommes à leur valeur utilitaire. Devant cette situation, et peut-être à cause même de sa marginalité, la philosophie peut retrouver son rôle de mise en garde dans la cité et d'appel à des valeurs universelles. Certains penseurs actuels en sont bien conscients comme d'ailleurs du fait que la tâche du philosophe ne peut plus s'exercer sans considérer les sagesses véhiculées par les grandes religions et les grandes cultures.

Un renversement s'effectue ainsi dans la situation de la philosophie que l'on croyait définitivement séparée de la foi. Jean-Paul II ne peut que se réjouir de ce rapprochement qui permet aux chrétiens de discuter avec tous ceux qui sont soucieux de la grandeur et de la dignité de l'homme: «La pensée philosophique est souvent l'unique terrain d'entente et de dialogue avec ceux qui ne partagent pas notre foi. (…) Ce terrain d'entente et de dialogue est aujourd'hui d'autant plus important que les problèmes qui se posent avec le plus d'urgence à l'humanité — que l'on pense aux problèmes de l'écologie, de la paix ou de la cohabitation des races et des cultures — peuvent être résolus grâce à une franche et honnête collaboration des chrétiens avec les fidèles des autres religions et avec les personnes qui, tout en ne partageant pas une conviction religieuse, ont à cœur le renouveau de l'humanité» (§ 104).

Nous nous demandions, au début, ce que la foi et la raison pouvaient gagner aujourd'hui en s'exposant l'une à l'autre. Jean-Paul II nous apporte des pistes de réponses qui méritent d'être méditées et prolongées. La foi chrétienne a besoin de la philosophie pour se comprendre elle-même et pour comprendre la sagesse des nations. De son côté, la philosophie, quand elle est unie à la foi dans la personne du croyant, trouve des éclaircissements qui ne lui font aucunement perdre son autonomie. Il est vrai que la philosophie s'est progressivement séparée de la foi mais les thèmes qu'elle développe restent des germes de vérité. De plus, la philosophie semble bien avoir dépassé l'attitude d'hostilité vis-à-vis des religions qui l'a caractérisée un temps car elle se rend compte que celles-ci sont porteuses d'une sagesse qui empêche l'homme de se laisser prendre au piège d'une mentalité purement technocratique. Le rapprochement entre la foi et la raison reste sans doute fragile et bien

des malentendus devront sans doute encore être levés. Mais ce rapprochement, s'il s'effectue, ne pourra être que profitable pour les deux ailes qui portent l'homme vers le vrai, le beau et le bien.

B-1348 Louvain-la-Neuve Claude TROISFONTAINES
Place du Cardinal Mercier, 14 Institut supérieur de philosophie

Sommaire. — Dans l'encyclique *Fides et Ratio*, Jean-Paul II développe un vigoureux plaidoyer en faveur d'un raffermissement du dialogue entre la foi chrétienne et la raison philosophique. L'argumentation du Pape découle d'une conception personnaliste de la révélation. Si la vérité réside en plénitude dans le Verbe incarné, alors il faut une coopération entre la foi et la raison pour élucider le message chrétien et le rendre accessible à toutes les nations. La foi a donc pour mission de s'expliciter elle-même et d'écouter les différentes formes de rationalité qui se développent dans le monde: dans les deux cas, un recours à la raison philosophique s'avère nécessaire. La logique de l'incarnation s'applique à ce dialogue: il faut éviter la confusion et la division. La confusion réside dans l'excès de rationalité qui transforme le message chrétien en une philosophie (c'est le péril de la gnose qui risque toujours de resurgir). La division, quant à elle, apparaît soit quand la foi refuse la rationalité, soit quand la raison se sépare complètement des problèmes du sens. Si la division entre la foi chrétienne et la philosophie s'est installée à l'époque moderne, des signes encourageants d'une reprise du dialogue semblent se dessiner à notre époque.

Summary. — In the encyclical *Fides et Ratio*, John Paul II powerfully pleads for a strenghtened dialogue between Christian faith and philosophical reason. The Pope draws his argument from a personalist idea of revelation: if thruth rests in plenitude in the incarnate Word, it necessarily follows that a cooperation between faith and reason is required in order to elucidate the Christian mystery and to make it available to all nations. The twofold mission of faith (self-clarification and attention to the various forms of rationality which develop in the world) implies a resort to philosophical reason. The logic of incarnation applies to this dialogue, in which both confusion and division ought to be avoided. There is confusion when an excessive rationality transforms the Christian message into a mere philosophy (in this lies the always resurgent danger of gnosis). There is division either when faith rejects rationality or when reason cuts itself off completely from the problems of sense. Division between Christian faith and philosophy has been prevalent in modern times, but nowadays hopeful signs of a renewed dialogue seem to appear on the horizon.