NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 5 1982

Dieu de la métaphysique. Dieu de la religion

Jean-Dominique ROBERT (op)

p. 658 - 677

https://www.nrt.be/it/articoli/dieu-de-la-metaphysique-dieu-de-la-religion-954

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Dieu de la métaphysique
Dieu de la religion

Nous vivons dans les milieux fortement institutionnalisés, où, socialement et intellectuellement, on s'efforce de mettre chaque chose à sa place en des tableaux hiérarchisés et bien organisés. La recherche, dans n'importe quel domaine, n'y échappe point. Que dire alors de ses « produits », une fois qu'ils sont scolarisés ou livrés à la vulgarisation — fût-elle du meilleur aloi ?

La chose me paraît spécialement vraie quand il est question des différentes disciplines qui se sont multipliées et subdivisées au cours des siècles de pensée occidentale. Or il suffit de parcourir l'histoire des classifications ou hiérarchisations des savoirs pour s'apercevoir d'une tension qui s'opère dialectiquement entre les beaux tableaux synoptiques organisateurs et la recherche concrète. Cette dernière, plus ou moins périodiquement, remet en cause de telles classifications. Ce, en fonction même d'une réorganisation concrète, où l'endogène et l'exogène d'une discipline jouent leur rôle de façon prépondérante, selon les cas.

Nous aurons à y revenir, mais il importe de noter, dès à présent, l'importance capitale et l'impact indéniable de cette remise en cause des classifications « disciplinaires ». En effet elle souligne déjà ce qui distingue et — à certains égards — oppose le « tout fait », le « prêt à porter » des produits intellectuels jetés sur le marché d'une époque donnée (avec le paradigme ou les paradigmes qui lui sont propres) et d'autre part la vivante recherche concrète, celle où des circonstances de tous ordres — allant de l'influence d'un génie aux impacts des instruments nouveaux de recherche (le spectroscope, par exemple) — font éclater ou, au moins, perturbent sérieusement les hiérarchisations entre disciplines et savoirs humains jusque-là reçus et consacrés par l'usage.

On pourrait suivre cette évolution depuis Platon jusqu'à nos jours en passant par le "grand organisateur" que fut Aristote et les remises en cause de ce dernier par la pensée dite « moderne ». Le moyen âge, dans le chef de ses grands « scolastiques », eut d'ailleurs lui aussi sa manière propre de procéder à l'organisation des disciplines, en fonction de concepts opératoires très efficaces et que nous connaissons tous : sujet et objet matériels, sujet et objet formels, sujet et objet formels *quo* et *quod*, etc. Ce qui se cher-

chait, à travers ces couples, c'était le rapport qui, dans les disciplines, tend à cerner, *à la fois*, les structures intrinsèques d'une pensée organisée en propositions (en fonction d'une visée ou d'un projet scientifique) et les structures intrinsèques de la réalité, dont la richesse permet cette multiplicité de visées, et, à certains égards, les fonde. A travers des propositions de la science dont l'organisation logique se distinguait évidemment des structures ontologiques de l'objet, c'était toujours cependant, pour un saint Thomas par exemple, de telles structures du réel qu'il s'agissait de s'approcher. On était loin de cette espèce de nominalisme auquel nous sommes, nous modernes, très enclins à souscrire. Pour une telle mentalité, il existe un réel, comme « *x* » *inconnaissable*, et les modèles sont plus propres à nous faire saisir comment nous organisons la réalité, *de l'extérieur*, qu'à nous en livrer quelque chose qui lui appartienne vraiment.

Les remarques précédentes sembleraient nous écarter de notre sujet. Il n'en est rien. Car, si avec un Jean de Saint Thomas ou un Cajetan on risque de tomber dans une espèce de byzantinisme méthodologique, il n'en reste pas moins que leur visée est profondément révélatrice et respectable. D'ailleurs, nos modernes scolastiques de la phénoménologie ne sont-ils pas, avec et après Husserl, aujourd'hui, les représentants respectifs de raffinements dans l'expression des distinctions entre disciplines ? Un bel exemple : celui où ils s'efforcent de cerner la différence, et les fondements de cette différence, entre psychologie *phénoménologique*, psychologie *philosophique* et psychologie *empirique*.

En fait et en droit, les précisions épistémologico-méthodologiques que nous venons de rappeler vont nous permettre d'ailleurs d'aborder mieux armés les délicats et si complexes problèmes de la distinction entre les recherches de type scientifique, les recherches de type philosophique et enfin les démarches qui sont le propre de la recherche théologique. Chose bien nécessaire, s'il est question de cerner avec prudence les problèmes relatifs aux rapports entre une approche métaphysique et une approche proprement religieuse de Dieu.

Je crois qu'il est dès lors possible de préciser une distinction qui a déjà été proposée. A savoir : celle qui parfois semble opposer — et oppose de fait, dans certains cas — la science ou le savoir *institutionnalisé*, propre à la consommation scolaire ou vulgarisatrice, à la science en *acte concret de recherche*, dans le chef d'un scientifique, d'un philosophe ou d'un théologien singulier et créateur.

En d'autres termes : il y a le savoir *fait* et le savoir *se faisant* ; il y a, si l'on veut : l'ordre d'exposition systématique et l'ordre con-

cret d'invention créatrice. Or, si l'on doit distinguer plus ou moins élégamment les savoirs constitués, en fonction de paradigmes déterminés, selon la situation et les époques, si l'on peut donc établir une sorte de cloison plus ou moins étanche entre eux, il est bien évident que, dans l'acte concret et créateur de la recherche, les choses se passent tout autrement, car l'on se trouve face à une situation complexe où l'image des vases communiquants n'est pas sans être parlante et ontologiquement fondée.

L'ensemble des vases communiquants en question est, en effet, le sujet, la subjectivité créatrice *unique* d'un chercheur particulier et singulier. Dans le travail même de sa création scientifique, philosophique ou théologique, il est fécondé par toutes les disciplines et toutes les connaissances humaines qui enrichissent sa pensée. Si bien que, autant il est loisible et nécessaire d'opérer les distinctions entre les différents savoirs faits, *institutionnalisés*, autant il est néfaste d'oublier que tous les types de connaissance sont à l'œuvre dans le concret vécu d'un acte créateur où le chercheur lui-même est loin d'être toujours conscient de ce qui est en travail dans sa recherche et l'organise du *dedans*, de façon indubitable, si secrète soit-elle.

Ceci dit, il importe encore de souligner combien est précieuse la distinction entre science faite et science se faisant, entre l'ordre de la recherche et celui de l'exposition spécifique, propre à une discipline donnée ; cette distinction permet de rendre communicable et acceptable, *dans un ordre donné*, ce qui a été acquis dans un vécu incommunicable et souvent mystérieux pour le créateur lui-même [1].

Je m'explique : c'est sous des influences concrètes et profondément singulières qu'un scientifique en arrive à proposer une hypothèse créatrice et organisatrice neuve ; c'est aussi de l'intégralité de son vécu (y compris sa foi ou sa non-foi) qu'un philosophe va pouvoir faire émerger de sa recherche une pensée systématisée et organisée, *au niveau strictement philosophique*. Si bien que, quelles que puissent avoir été les influences du non-scientifique ou du non-philosophique dans l'acte proprement créateur d'une subjectivité donnée, rien ne pourra subsister, *au niveau spécifique et formel de l'exposé systématique, en science ou en philosophie*, de tout ce qui fut en travail dans l'acte créateur. Une image : les étais concrets

1. J'ai abordé le problème de l'acte concret du créateur en science ou en philosophie dans des articles où j'insiste sur *la totalité* du sujet qui fait la science ou la philosophie (ou l'art, d'ailleurs) dans l'intégralité de ce qu'il EST. Voir : *L'impact du « vécu » des scientifiques sur leur recherche concrète*, dans *Revue des Questions Scientifiques*, 1982 ; plus encore : *Vers une épistémologie de l'inclusion du vécu de la foi dans le « philosopher » chrétien et dans l'acte concret du chercheur en science*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 1982.

qui avaient permis l'édification d'un système scientifique ou philosophique disparaissent pour laisser la place à une justification intrinsèque, au niveau de telle discipline scientifique ou de tel type de pensée philosophique, organisée pour soi et en soi, avec toutes les exigences qui ont normalement cours, à l'époque, dans les domaines en cause.

Ce que nous venons de dire ne doit cependant pas empêcher de constater et d'accepter comme normal (c'est d'ailleurs un fait historique incontestable) que, pour employer l'expression de Granger, les « styles » de pensée et d'exposé scientifique ou philosophique ont été, en réalité, déterminés par l'impact des influences vécues concrètement par la subjectivité créatrice. Ainsi, ayant une même foi, et emmembrant celle-ci de raisons, un Thomas d'Aquin, un Bonaventure, un Descartes, un Kant, un Kierkegaard ou un Gabriel Marcel ont un style de pensée spécifique, un mouvement d'exposé systématique différents : parce que plus ou moins poussés dans la systématisation, plus ou moins libres dans la facture arborescente et non didactique d'une pensée qui reste alors plus proche du *vécu* concret. A cet égard, le nom d'un Blondel n'est-il pas paradigmatique ? On pourrait y joindre celui d'un Whitehead, dont la métaphysique se distingue tout autant de celle de saint Thomas que de celle d'un Gabriel Marcel.

*
* *

Après ce détour qui semblera trop long, et où l'on m'accusera peut-être d'enfoncer des portes ouvertes, il me paraît moins dangereux d'accéder à l'objet de nos questions : « Dieu de la métaphysique, Dieu de la religion ». A cet égard il serait possible de déterminer plus spécifiquement en disant : « Dieu de la métaphysique, Dieu de la foi chrétienne ». En fait, tout en me référant sous plus d'un rapport à la foi, j'entends, ici du moins, en rester plus proprement aux interrogations relatives au Dieu de la métaphysique dans son rapport au Dieu de la religion.

Certes, l'idée de religion n'est pas sans équivoque. Nous faisons ici appel simplement aux données de l'histoire de la pensée en Occident ; en somme on s'y trouve pratiquement d'accord pour faire la différence (je ne parle pas d'opposition) entre un Dieu atteint par le philosophe et un Dieu qui nous est, à nous modernes, spécialement présent par l'histoire des religions et les travaux des ethnologues.

Avant d'aller plus avant, et pour abattre mes cartes, j'avance *dès à présent* qu'il est capital et central, dans le problème en cause, de

ne pas séparer la recherche concrète et personnelle d'un métaphysicien existentiel (et non point « académique ») de l'acte religieux *spécifique* d'adoration et d'amour de Dieu. Je pose donc l'interrogation fondamentale suivante : n'est-ce pas une erreur de tellement bien distinguer le Dieu de la métaphysique du Dieu de la religion que le passage concret et vécu de l'un à l'autre n'apparaisse plus normal et comme allant de soi ? Ne faut-il pas penser en effet que le philosophe en arrive nécessairement — s'il suit le cours existentiel de sa démarche — à un refus ou à une invocation de Celui qui n'est pas une pièce permettant de boucler un système rationnel tel un puzzle bien rempli, mais qui, au contraire, échappe à tout système ? Il devient, en effet, la Fin ultime d'une démarche existentiellement vécue par le philosophe-métaphysicien qui en fin de compte s'aperçoit que ce à quoi il arrive, comme s'il le posait à bout de bras et par son propre raisonnement, est en fait Quelqu'un qu'il accepte ou refuse librement pour des raisons qu'il se donne et où il s'engage personnellement.

Certes, les « bonnes raisons » en question — puisque nous sommes en philosophie — auront à s'établir dans l'ordre spécifique des raisons philosophiques ; mais ces raisons seront — puisqu'il y a pluralisme en philosophie (comme en éthique) — acceptées par les uns et refusées par les autres. Si bien que les approches de Dieu — d'un Dieu que l'on adore et que l'on aime — ne seront jamais contraignantes, et que la fin de la démarche métaphysique sera le point où l'on accepte de se voir *comme « posé dans l'existence » par un Dieu qui ne force personne à le considérer comme tel.*

Dès lors, je maintiens fermement la distinction entre le Dieu de la métaphysique et celui de la religion. Car la façon d'accepter d'être posé par lui est différente dans l'acte strictement religieux d'une religion institutionnalisée et où l'on en a reçu communication (foi chrétienne par exemple) et d'autre part dans l'acte métaphysique *terminal* qui, *de soi,* permet d'accéder rationnellement à un Dieu que l'on prie parce qu'on ne se refuse pas à son appel.

Ceci dit, revenons en arrière pour réexaminer nos interrogations d'un point de vue différent. Il est évident, pour l'historien de la pensée humaine, que l'« idée » de Dieu est, *en fait,* communiquée au philosophe par l'institution religieuse de l'époque où il vit. Or, la distanciation entre un Dieu propre à la philosophie et un Dieu propre à la religion n'est possible que par différenciation et spécification des approches qui en sont réalisées. En gros, ne faut-il pas croire que, *originairement,* il y a au cœur de l'homme une sorte d'activité profonde, où les réalités à proprement parler scientifiques, philosophiques, artistiques et religieuses ne sont point *explicitées*

et prises en charge de façon organisée ? N'est-ce pas d'ailleurs quelque chose dont l'ethnologie peut nous convaincre ? Il faut du temps pour que s'établissent et se précisent les divers domaines où se distingueront les visées spécifiques et les projets humains différents. L'histoire de la pensée n'en est-elle pas le témoin ?

Or, si l'on en vient maintenant à examiner comment et pourquoi l'homme religieux naît et se développe au cours de l'histoire humaine. ne va-t-on pas, *fatalement,* se trouver face à des options de type strictement scientifique (ou qui se veulent telles !) chez ceux qui cherchent à expliquer cette naissance, ce surgissement au cœur de l'homme et de l'humanité ? Et du coup, voici la psychanalyse, voici la sociologie, voici le marxisme, voici la psychologie religieuse, qui tous, *à leur niveau respectif et avec leurs concepts opératoires propres,* vont nous donner *leurs* raisons spécifiques du surgissement de l'idée de Dieu ou du divin.

Et dès lors on a l'impression de tomber dans un vrai guêpier de problèmes, où, perpétuellement, l'idéologie et le vécu de chaque individu côtoient ce qu'il veut donner comme le fin du fin d'une recherche dite purement scientifique, neutre et prétendument objective.

Quoi qu'il puisse en être à ce sujet, posons donc en hypothèse qu'il est possible de bien décortiquer et articuler entre elles toutes ces raisons diverses de la naissance du sacré, de la divinité, des dieux ou de Dieu. Il reste que le philosophe n'a pas encore dit *son mot* dans ce genre de considérations, très valables, certes, et spécifiquement scientifiques. Or n'a-t-il pas ici, lui aussi et *surtout,* à parler ? Et ne lui reviendra-t-il pas de distinguer ici soigneusement, pour commencer, tout ce qui est de l'ordre du *conditionnement,* de ce qui est de l'ordre de la *cause* (au sens fort du mot) de la naissance de l'idée de Dieu ?

Faudrait-il, au contraire, accepter comme argent comptant, et sans plus, c'est-à-dire comme excluant tout autre type de considération et de raisonnement, ce que le psychanalyste aura détecté à la naissance de l'idée de Dieu chez son client ? L'émergence de l'idée de Dieu au cœur des hommes devrait-elle être soumise à une réduction de ce genre, en fonction de concepts comme ceux de crainte ou de projection imaginative, dont se servent parfois ethnologues et psychologues ? Faudrait-il croire, enfin, que Dieu et la religion ne sont qu'opium du peuple ?

Je le répète avec insistance : tout ce qui se dit dans ces domaines scientifiques peut être parfaitement valable, et expliquer quelque chose de l'idée de Dieu : certains de ses conditionnements psychologiques, psychanalytiques ou sociologiques, voire idéologiques et poli-

tiques. Dieu sait en effet s'il y a du vrai dans les accusations marxistes de la religion. Et certains événements actuels dans divers pays ne le confirment-ils pas ? Il est pratique et efficace, en effet, de se servir de la religion ! Il est clair également que des gens « projettent » un sur-moi, un sur-père, etc., dont la psychanalyse a raison de démonter et de démanteler les conceptions. Mais, une fois reconnu que les craintes primitives et l'intérêt des gens d'en face sont à la racine de certains éléments du religieux, et que quelque chose s'y projette, de façon (endogène ou exogène,) ne faut-il pas dire : « cela n'est pas Dieu » ? Certes, de tels conditionnements pourront rendre compte du style concret et ambigu de plus d'un vécu religieux et de plus d'une institution religieuse, telles qu'elles se rencontrent dans l'histoire de l'humanité. Mais tout n'est pas dit pour autant. Et, ici, je m'élève avec force contre une démission de type philosophique qui est tellement à la mode aujourd'hui et qu'on rencontre chez plus d'un théologien patenté qui fait tout reposer sur la foi pure, pour laver aisément celle-ci de toute compromission avec la religion dont on sait les abâtardissements et les ambiguïtés.

Disons la chose sous forme interrogative : dans le surgissement de l'idée de Dieu au sein de l'humanité et au cœur d'un homme particulier n'y a-t-il pas autre chose que tout ce qui appartient à l'ordre du *conditionnement* — de quelque type qu'il puisse être ? D'ailleurs, l'ethnologie ou l'histoire des religions, et plus largement de la pensée humaine et de l'activité artistique de l'homme, ne nous donnent-elles pas des témoignages inescamotables et incontournables, comme disait Gabriel Marcel, du fait que l'idée de Dieu n'est pas uniquement le fruit de l'angoisse, de la peur, des frustrations, des complexes ? Il ne faudrait tout de même pas escamoter l'immense effort mystique de l'humanité au cours de sa lente évolution jusqu'à notre modernité. Or cet effort mystique, va-t-on à nouveau le faire reposer sur certains types de conditionnements ? Ne serait-on pas plutôt obligé, pour être honnête et proche des réalités, de reconnaître qu'il y a là un Dieu qui naît au cœur de l'homme comme fruit exalté et exaltant d'une adoration et d'un amour qui n'ont pas comme raisons déterminantes (bien qu'ils aient aussi leurs conditionnements) les explications sociologiques et ethnologiques ou psychanalytiques et psychologiques ?

Au fond mon interrogation centrale est celle-ci : au cœur de l'homme concret, en proie à la réflexion et au mouvement authentiquement métaphysique, n'y a-t-il pas un cheminement dynamique qui, devant le monde comme *don* et comme *beauté*, fait surgir une volonté de reconnaissance et d'adoration amoureuse, à condition qu'on se laisse porter par cette motion ? Et celle-ci conduit aussi, normalement, l'âme fidèle à la poursuite mystique sans fin du

« Nicht ». Pensons à maître Eckhart ! Permettez-moi de citer ici un texte de Gide :

> La lune à demi pleine planait dans le ciel sans nuage. Pas un bruit, pas un souffle ne troublait la surnaturelle tranquillité de la nuit. Et soudain la beauté du ciel, l'immobile sérénité de la nature endormie, mon être même et la petite ombre que je faisais à terre, tout cela m'a paru se fondre dans une immense *interrogation sans réponse* et qui m'étreignait l'âme d'angoisse et de désolation. Oh, j'aurais tout aussi bien écrit : d'adoration et d'amour. Car aucune tristesse réelle n'accompagnait cette angoisse, et la désolation venait de *ne savoir à qui adresser ma reconnaissance éperdue* [2].

Je crois que le chrétien ne saurait trop miser aujourd'hui, dans ses approches du Dieu Vivant, sur les sentiments si complexes et si forts que les hommes éprouvent face à la beauté, où qu'elle se trouve. Il y existe, en effet, une « espèce de plénitude à la fois *épanouie* et *insatisfaite* » ; épanouie, tellement c'est beau ; insatisfaite, parce qu'il semble que derrière elle se cache « quelque chose » d'autre ; un « quelque chose » que les poètes et les artistes ont essayé de dire ; un « quelque chose » qui pourrait bien être Quelqu'un !

Laissez-moi citer également ce texte du P. P. Valadier, dans un article sur Nietzsche :

> (Il faut) prendre au sérieux l'expérience fondamentale de Sils-Maria, véritable « révélation » (*Offenbarung*) qui, de l'aveu de Nietzsche, coupe rigoureusement le temps en deux (août 1881). Expérience dont *Ainsi parlait Zarathoustra* constitue la traduction poétique et hors de laquelle cette œuvre symphonique demeure indéchiffrable. Or cette « révélation » est celle de la splendeur, de la beauté sans mesure du monde, de la surabondance du réel qui est, comme tel, au-delà de toute justification, de toute condamnation, de tout jugement en bien ou en mal. Innocence du monde, non en ce qu'il n'inclurait pas en lui-même une face ténébreuse, en ce qu'il ignorerait la violence, l'exploitation, la cruauté, la souffrance et la mort, mais en ce que, lorsqu'on parvient à entrevoir comme en un éclair la surabondance du réel (*Le Gai Savoir*, § 339), cette révélation guérit de toute recherche inquiète et peureuse d'un sens, d'un bon côté des choses qui justifierait et effacerait la face ténébreuse. Celui qui, une fois, a fait cette expérience entre dans une « régénération de la raison » (*Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 2) parce qu'il ne cherche plus à capter le monde : il se veut créateur et affirmateur de la beauté de ce qui est. Il veut *évoquer* la spendeur du monde, plutôt qu'enserrer ce monde dans la toile d'araignée de ses concepts. « Quelle sorte de pensée doit être pour moi fondement, garantie et douceur pour tout le reste de ma vie ! Je veux toujours apprendre davantage à voir le nécessaire dans les choses comme le Beau — ainsi serai-je un de ceux qui rendent les choses belles. *Amor fati* : que ce soit désormais mon

2. André GIDE, *Journal, 1939-1942*, Paris, Gallimard, 1946, p. 162 : 27 septembre 1941. — Ce texte est à mettre en rapport avec le *Journal* à la date du 22 juin et du 15 septembre 1941 (p. 129 et 158). On pourra y deviner la position combien complexe et bien ' gidienne ' (!) de son attitude face à la beauté et à la mort. Face à Dieu et à la négation paisible à laquelle il semble bien être parvenu, il faut, pour voir les choses de plus près, recourir aux derniers textes publiés : *Journal et Correspondance*.

amour ! Je ne ferai pas la guerre contre la laideur. Je n'accuserai pas, je ne veux même pas accuser les accusateurs. Je ne veux à tout moment n'être rien d'autre qu'un homme qui dit oui » *(Le Gai Savoir,* § 276) [3].

Et plus loin le P. Valadier d'ajouter : « Comment caractériser autrement l'expérience nietzschéenne que par le terme de « mystique » et comment ne pas voir que toute la démarche intellectuelle de son œuvre y porte [4] ? »

Avant de poursuivre, laissez-moi livrer de façon non plus seulement interrogative, mais existentiellement affirmative, ce qui fait l'un des centres de ma vie de philosophe, philosophant *dans sa foi* ; et le disant nettement : sans crainte, puisqu'aussi bien tout le monde philosophe dans une foi ou une non-foi déterminée, bien personnelle, et que le seul moyen de se faire respecter — comme le disait et le répétait le Père Dubarle avant sa maladie — c'est de le proclamer sans fard mais avec modestie : celle de qui a reçu le don de Dieu.

Vivant en terre de chrétienté, élevé dans une famille pieuse comme on les faisait jadis (avec toutes les ambiguïtés et les dangers que comportait la chose), j'ai reçu, enfant, ma première idée de Dieu de mon éducation dans cette foi dont ma mère portait, à mes yeux, un témoignage percutant par son ouverture aux autres et sa joie. Mon idée de Dieu fut donc celle du Père de Jésus-Christ, mort pour nos péchés et ressuscité au matin de Pâques. C'est là une donnée incontestable.

Mais il se fait que très tôt, ayant, comme me le dit souvent un vieil ami incroyant, la « tripe métaphysique », je n'ai pu me contenter d'une sorte de foi tranquille et sans problème telle que l'avait ma mère. Il faut savoir d'ailleurs que, dans ma parenté bourgeoise et libérale, les hommes, en général, avaient délaissé la pratique religieuse, et semblaient se situer tout à fait en dehors, à côté, tout simplement, du problème de Dieu ... Pour moi donc, il me fallait emmembrer ma foi de raisons, et pour que ma foi en Jésus m'apparaisse acceptable, il fallait aussi que Dieu existe puisqu'aussi bien Jésus s'en est dit le Fils, et qu'il veut nous conduire à Lui dans et par l'Esprit Saint qui leur est commun.

Or on connaît le contexte d'incroyance qui régnait en général dans la première moitié du siècle, on pourrait même dire le contexte de lutte anti-Dieu et anti-religion, où se mêlaient bien des motifs politiques. Je fus également frappé, bien que plus tard, par le fait que, dans les grandes machines officielles que sont les Congrès internationaux de philosophie, ce n'était jamais que par la porte

[3] Art. *Nietzsche,* dans *Dictionnaire de spiritualité,* t. XI, 1981, col. 341.

de service qu'on pouvait essayer de faire pénétrer Dieu. Et je me souviens du Colloque d'Amsterdam, en 1948, où la personnalité d'un Le Senne, avec son recours à Dieu, occupait assez peu de place et faisait assez peu de poids face aux succès d'une philosophie analytique ou d'une logique formelle de plus en plus conquérantes.

C'est donc d'abord en vase clos, et aidé par saint Thomas pour ce qui fait le nerf métaphysique de mes approches de Dieu par la raison philosophique, que peu à peu et en articulation avec les évolutions rapides de la philosophie dans le monde je me mis à tenter de repenser, pour moi et à ma façon, les raisons que je pouvais avoir personnellement d'adhérer vitalement à un Dieu qui ne fût plus seulement Celui de ma foi, mais encore Celui dont ma raison avait besoin pour rendre ma foi acceptable. Or, plus j'avançais et plus il me paraissait que, (malgré Kant) des approches authentiques de Dieu étaient non seulement possibles et valables pour des contemporains, mais également nécessaires, indispensables pour le chrétien, surtout pour un théologien digne de ce nom. Et c'est ici que je prendrai à nouveau le plus vivement mes distances à l'égard du défaitisme philosophique et surtout métaphysique dont font preuve aujourd'hui tant de penseurs patentés. Ils ne jurent plus que par l'exégèse, et prétendent que Dieu ne peut être atteint que — et exclusivement que — par l'approche évangélique, uniquement en Jésus-Christ.

J'ai l'impression — et j'en ai parlé plus d'une fois avec les Pères Dubarle et Tilliette (cet excellent connaisseur de Schelling) — que dans l'Eglise actuelle le danger est grand de faire fi des voies de la raison métaphysique ; et je ne puis ici qu'être d'accord avec les Pères Daniélou, de Lubac, Breton, Labarrière, Quelquejeu et l'abbé Gesché, ainsi qu'avec les professeurs Bruaire, Granier, Vignaux, Marion, Urs von Balthasar et Küng quand ils défendent *per fas et nefas,* chacun d'ailleurs à leur manière, la recherche philosophique et son rôle indispensable jusqu'au cœur de la pensée théologique. D'ailleurs s'y refuser, c'est risquer d'en rester à des discours certes valables en soi, et qui pourront aider certains dans leur foi, mais que ne tiendront jamais la place d'une véritable métaphysique, sans laquelle ni des voies vers Dieu, ni une éthique ne peuvent encore être valablement proposées.

J'irai même plus loin, et puisque j'en suis aux confidences et aux témoignages, j'affirmerai ceci : j'estime personnellement (pour l'avoir rencontré et l'avoir lu avec attention) un philosophe aussi authentique que Lévinas. Reste que je suis mal à l'aise par son refus même d'un certain religieux humain, hors du religieux de la Bible. Je le suis également — et vous comprendrez pourquoi, après ce que j'ai dit et ce que je vais encore dire — parce que toute sa philoso-

phie est portée exclusivement par une expérience éthique, admirable et sublime, certes, mais dont la contrepartie est faite du refus le plus radical qui soit — certains ne semblent pas s'en rendre compte — de toute tradition *authentiquement* ontologique. Or il est aussi aisé que puéril de la rejeter tout simplement sur procès d'intention d'ontothéologie. Cette dernière n'a rien à voir avec le cheminement réel du métaphysicien qui ne fait nullement de Dieu le Premier des Etants et la *Causa sui* — rejetée, de son point de vue et avec force, par un Heidegger, qui sait, lui, de quoi il parle et pourquoi il refuse cette « idole » [5].

Je me demande parfois si certains clercs, aujourd'hui, se rendent bien compte du fait qu'en rejetant d'un revers de main tout un passé ontologique de la théologie chrétienne, c'est un ensemble de richesses et de lumières dont ils se privent et dont ils privent les autres. Et, revenant aux exégètes qui font fi de la philosophie — ils ne sont pas rares et j'en connais chez mes confrères dominicains —, on pourrait aussi se poser la question : sont-ils conscients de ce à quoi *implicitement* ils souscrivent, et qui n'est ni plus ni moins qu'un type de philosophie larvée, inconsciente et souvent particulièrement pauvre — osons le mot : *positiviste* — sinon *scientiste ?*

Mais laissons cela. Je suis parvenu peu à peu à faire ma voie vers Dieu ; et mon cheminement a une structure métaphysique bien thomasienne. Je l'ai fait tourner autour des implications métaphysiques de l'acte scientifique, puis de l'acte créateur en art. Or il est évident — et je m'en rends parfaitement compte — que je ne serais sans doute jamais parvenu à mes fins métaphysiques si je n'avais d'abord reçu mon idée de Dieu de ma foi chrétienne. Mais je suis tout aussi assuré qu'en réalisant mon cheminement rationnel vers Dieu, j'ai fait passer de l'implicite à l'explicite ce qui, au fond, était déjà présent dans mon adhésion au Dieu de Jésus, auquel la grâce me fut donnée de croire dans mon enfance.

Je me rends compte, enfin que, si j'ai philosophé dans ma foi comme d'autres dans leur non-foi, mon cheminement métaphysique ne pourra acquérir de valeur communicable à autrui que si tout

5. Il faudrait citer ici longuement le regretté Père De Petter qui, en métaphysicien de race, se fit toujours le défenseur d'une approche métaphysique de Dieu qui, pas plus que celle de saint Thomas lui-même dont il s'inspirait d'ailleurs, n'avait rien à voir avec l'ontothéologie, et ne pouvait tomber sous les accusations actuelles qui sont portées à bon droit contre « l'idole ontothéologique ». Voir sa remarquable communication à un Colloque organisé par les Dominicains de Belgique Sud, à La Sarte-Huy, en 1960 : « Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et la pensée contemporaine », dans *L'existence de Dieu*, Paris-Tournai, Casterman, 1961, p. 167-180. L'ensemble du volume est de qualité et en fait une espèce de classique des discussions autour des années 1950-1960. Certains auraient avantage à le relire...

ce qui fut en travail dans l'acte créateur et concret de mon acte philosophique, arrive à se décanter, à se voir distancer dans l'exposé de mes approches de Dieu. Et, reprenant l'image de l'édifice, il faut que les étais qui en ont permis la construction disparaissent, afin de laisser se dessiner pour elles-mêmes et en elles-mêmes les lignes de la construction achevée, tenant debout de par son propre poids métaphysique [6].

*

* *

Y ai-je réussi ? Ce n'est pas ici qu'il est loisible d'en discuter, car c'est surtout autour de quelques-uns de mes présupposés, de quelques-unes de mes convictions profondes et de tant de questions qu'elles impliquent qu'il est grand temps de dialoguer. Il n'est donc pas inutile de les ressaisir en quelques formules agressives, bien qu'interrogatives.

---

6. Au centre des voies vers Dieu, se situe la difficile problématique de l'analogie. Pour dire de façon allusive ce que j'en pense je vous confierai ce qui suit :

C'est la contemplation qui fonde l'analogie et lui donne donc sa valeur authentique, elle n'est que l'EXPRESSION épistémologique et logique de l'ACTE contemplatif. En d'autres termes : l'analogie SUPPOSE la contemplation, et c'est cette dernière qui seule en fonde la valeur. Elle en donne la vraie interprétation épistémologique, tout en la fondant ONTOLOGIQUEMENT. A ce sujet, voir le bel article d'Alain GOUHIER, *Néant*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. XI, 1981, coll. 64-72 (surtout col. 65). C'est Dieu qui appelle à la contemplation et qui y meut. Et c'est parce que l'amour meut dans la contemplation qu'on y va « plus loin » que par un type de connaissance « scientifique » : je veux dire ici un type de savoir *spéculatif* (contre-distingué donc du *contemplatif*). Dans la connaissance par affectivité, en effet, on va plus loin en connaissance parce que l'objet aimé, s'il est plus élevé que l'âme, n'y est pas « réduit » à ses dimensions propres de connaissant imparfait. Ce dernier se trouve *projeté* au-delà par le RÉALISME de l'amour et de la connaissance dont il est la base : l'amour se termine en effet *ad rem*. Les PP. Simonin et Geiger ont dit à ce sujet des choses capitales et les textes de saint Thomas sont à ce sujet particulièrement nets, sans équivoque. Sur les problèmes de l'amour, en doctrine thomiste, voir les renseignements bibliographiques fournis par A. WOHLMAN, *Amour du bien propre, amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, dans *Rev. Thom.* 1981, 204-234 (p. 204, note 1).

Si l'on accepte ce qui précède, on est bien forcé de dire qu'au fond l'analogie, dans son sens authentique, épistémologiquement et ontologiquement, n'est comprise et fondée que par l'intelligence qui atteint Dieu : le vrai Dieu, et que, mystérieusement, tout ce qui L'atteint de la sorte est mu *incognito* par Lui.

On voit dès lors comment métaphysique authentique et « religion », ou « mystique » se relient nécessairement. En fin de course, la métaphysique, non point l'académique métaphysique des manuels soi-disant « ad mentem S. Thomae », mais la métaphysique thomasienne réelle, se poursuit normalement et je dirais tout naturellement — sans coupure (comme l'avait si bien senti le grand et trop oublié Blondel) — d'un acte existentiel concret du métaphysicien à un acte tout aussi concret et existentiel du religieux, qui s'éveille ainsi à son terme. Il y a là un renversement concret dans le même homme concret, dans un unique chercheur du sens du monde et de l'être. Parti en quête de saisie compréhensive de TOUT, il devient lui-même saisi par le TOUT-AUTRE ; dans la mesure, certes, où il se laisse saisir : car évidemment, se joue ici tout le mystère du refus et de l'invocation dont Marcel a si abondamment écrit.

1. La théologie actuelle peut-elle faire fi, avec tant de légèreté, de toute tradition authentiquement métaphysique et ontologique, sur la simple accusation d'ontothéologie ; laquelle est sur la bouche de tant de clercs définitivement imcapables de penser philosophiquement, et qui cherchent des produits de remplacement sous le couvert des sciences de l'homme, dont ils ignorent parfois les implications et — surtout — les présupposés plus ou moins positivistes ?

2. N'est-il pas opportun, face au pluralisme philosophique qui est aujourd'hui le nôtre, de ne pas rejeter certains types d'approches *ontologiquement* valables de Dieu ? Donc ne faudrait-il pas refuser de se cantonner dans des voies exclusivement fondées sur l'éthique et le rapport à autrui ? Elles conduisent à Quelqu'un qui est au-delà de l'être et dont la tradition juive, certes, apporte le très émouvant témoignage. Mais, ce faisant, ne ferme-t-on pas l'approche raisonnable et philosophique de Dieu à tant d'intelligences dont le type de tradition et le style de pensée se situent hors la tradition biblique ? Or, au moment où l'on parle tant des droits à la différence, ne faudrait-il pas songer à tous ces peuples d'Asie, par exemple, dont la tradition si riche, si complexe, est encore vivante et tente plus d'un occidental ?

3. Enfin, question capitale : ne faut-il pas refuser de si bien séparer la notion du Dieu de la religion de celle du Dieu de la philosophie qu'on se rende incapable de vivre encore certains *praeambula fidei* qui ont rendu et devraient rendre encore aujourd'hui possible, raisonnable, acceptable l'adhésion de nos contemporains au Dieu de Jésus-Christ ?

4. Enfin et pour aller à la fine pointe de l'interrogation précédente : ne faut-il pas, comme j'ai tenté de l'exposer, trop allusivement d'ailleurs, défendre le passage existentiel concret d'une intelligence en acte de recherche métaphysique à un acte *terminal qui lui appartient encore*, et qui fait passer la pensée — librement, mais vitalement et authentiquement — au Dieu que l'on admire, que l'on adore et que l'on aime ? Or il n'est rien d'autre que ce Dieu des religions, face auquel, comme David devant l'arche, il est loisible à l'homme de danser sans honte et dans l'exaltation [7].

*

* *

7. Les positions de H. Duméry sont, ici, très révélatrices des difficultés et des enjeux. Nous dialoguons ailleurs (article *à paraître*) avec le chanoine Ant. Vergote qui, sur les problèmes en cause, a pris des positions qui obligent à réfléchir et à *choisir*... Nous avons pris nos distances à l'égard des positions de Louis Dupré dans un long compte rendu de la traduction française de son bel ouvrage : *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion,* (coll. *Cogitatio fidei,* 90), Paris, Cerf, 1977. Voir *Laval Théologique et philosophique,* 1980, 205-209.

Pour expliciter ma pensée je proposerai ce qui suit : l'homme est un être de société et de langage. Le religieux s'exprime donc nécessairement à travers eux. Par ailleurs, le sacré et le religieux, au sens large, sont aussi ce « dans quoi », si l'on peut dire, naît et se développe l'individu vivant nécessairement en communauté.

On peut dès lors penser que le sacré, la religion, Dieu, sont des données premières dans lesquelles sont déjà « pris » tous ceux-là qui tentent de les analyser ou de les rendre « intelligibles », compréhensibles et rationnellement acceptées, ou, au contraire, rejetées.

Il devient dès lors normal de penser que le philosophe reçoit de la religion la notion du sacré et de Dieu. Encore que l'on puisse croire qu'il les reçoive aussi de l'art et du symbolique en travail dans l'homme. En effet, à un stade premier et originaire, art et religion ne sont-ils pas en quelque sorte inséparables ? Certains philosophes n'ont-ils donc pas pu recevoir leur notion du sacré, du divin et même de Dieu par le truchement des expressions artistiques ? N'y a-t-il pas un stade du développement humain collectif et individuel où la Beauté est révélatrice de Dieu ?

Quoi qu'il en soit, on sera d'accord — sans trop de peine, je crois — pour dire que la fonction du philosophe, à l'égard de la religion et de Dieu, est une fonction critique dans le sens étymologique du mot. Il doit les juger en fonction du type de rationalité qui est propre à la philosophie et qui s'est explicité progressivement en Occident. C'est évidemment reconnaître, une fois de plus, la priorité des idées du sacré et du Dieu de la religion par rapport à la philosophie et à son effort critique à leur égard.

Toutefois, ne faut-il pas reconnaître, en contrepartie, que le philosophe ne fait alors que rendre explicite une émergence *déjà implicitement philosophique* dans le religieux lui-même ? En d'autres termes, ne devrait-on pas reconnaître que ce que le philosophe va mettre au plein jour de la raison était déjà contenu dans le religieux, dont il serait d'ailleurs dangereux de nier la part de rationalité, *non encore dégagée* pour elle-même et en elle-même ? En bref : la rationalité philosophique n'est-elle pas déjà, *et nécessairement,* en travail dans le religieux lui-même ?

Pour qui l'accepte, l'idée du Dieu de la religion est si peu à opposer à celle du philosophe existentiel qu'on pourrait aller jusqu'à prétendre alors que, si le philosophique n'était pas déjà, implicitement certes mais réellement, en travail dans le religieux, celui-ci apparaîtrait comme irrationnel. Il ne parviendrait dès lors jamais à engendrer l'idée d'un Dieu qui peut, *du fait du philosophe*, devenir « rationnellement acceptable » au sens de l'acceptable philosophi-

que, c'est-à-dire : en toute liberté d'engagement ou de refus humain.

Sans tout mélanger, il faut donc conserver à l'intelligence humaine son unité concrète et ne pas tenter indûment d'enlever à celle-ci, au cœur de l'activité religieuse spécifique, le rôle qui lui revient. Le religieux implique certes un type d'activité propre. Il n'est pas celui du philosophe dans ce qu'il a d'explicite. L'activité philosophique y doit cependant jouer un rôle *non explicité pour lui-même*. Son absence, en toute hypothèse — répétons-le —, laisserait le religieux dépourvu et en proie à toutes les accusations d'irrationalité. Au fond, si l'homme fait émerger en lui le religieux, le sacré et l'idée même de Dieu, ce n'est pas sans « raisons raisonnables » ; et, précisément, le rôle du philosophe est d'expliciter, sous la lumière rationnelle qui lui est propre, ce fond de raisons qui rend le religieux non déraisonnable. C'est cela qui fait d'ailleurs que la religion et Dieu pourront s'accepter (ou se refuser) *en toute lumière de rationalité critique*.

La chose est importante, à mes yeux, et souvent elle n'est pas perçue avec netteté par tous ceux qui si aisément font fi d'approches rationnelles de Dieu. Ils ne voient pas qu'en acceptant l'unique Dieu révélé de la Bible, ils lui enlèvent certaines « racines » au cœur de l'intelligence humaine, (ce qui est grave) Et ce l'est non seulement parce que la grâce suppose la nature, mais aussi parce que l'intelligence humaine est une, et que son acte religieux d'approche du sacré et de Dieu met nécessairement en branle, (en fait comme en droit) les ressources inséparables d'une affectivité et d'une intelligence qui aboutissent à l'acte libre d'acceptation ou de refus de Dieu.

Je serais donc de plus en plus enclin à affirmer nettement ce qui suit :

1. Le philosophe reçoit du religieux le Dieu dont il s'efforce de montrer ensuite la « rationalité au sens philosophique ». Il l'expose donc à la liberté d'un choix : refus, invocation.

2. Le religieux n'aurait jamais pu engendrer en soi le rapport à Dieu si ce rapport n'impliquait pas, à sa naissance, une certaine rationalité — non explicitement et spécifiquement philosophique certes —, mais une rationalité telle que l'on puisse affirmer que Dieu s'y est fait sensible au cœur et à l'intelligence, tout ensemble et inséparablement unis, *dans l'acte libre qui conduit à son acceptation*.

Il est évident que, pour entériner les positions et propositions précédentes, il faut aussi faire : 1. *de la métaphysique* une activité

existentielle où l'homme tout entier s'engage concrètement ; et 2. *de la religion* une activité où la raison ne perd aucun de ses droits. Ce qui suppose aussi que l'on accepte une *distinction*, dans la religion et le religieux, entre tout ce qui, philosophiquement, leur est spécifique, et toutes les réalisations historiques tant du philosophique que du religieux. Sinon, on en ferait, d'une part, un jeu académique coupé de la vie, et, de l'autre, un mixte que l'on n'aperçoit qu'à travers des grilles de lecture purement psychologiques, sociologiques ou psychanalytiques. Il faut donc distinguer avec soin, en l'occurrence, ce qui est *conditionnement indéniable du religieux dans ses effectuations concrètes* de ce qui en est *cause véritable* et qui permet, en le situant à son niveau authentique, d'en analyser les vraies composantes *intrinsèques*.

*
* *

Revenant, pour finir, sur le rôle de la volonté libre dans l'acceptation de Dieu, il faudrait préciser plus nettement ma position. La question-objection qui peut en effet être faite (et le fut en conversation par le professeur Ladrière) à ma manière de présenter les choses est la suivante : « une fois, comme vous dites, les étais enlevés, si vous parvenez à proposer une argumentation valable et discutable dans le style de la rationalité philosophique, pourquoi faire intervenir la volonté comme s'il fallait *ajouter* par là ce qui *manque* à l'argumentation du point de vue proprement démonstratif ? A cet égard, donc, la métaphysique ferait-elle nécessairement jouer la volonté de telle sorte qu'il faille la dire, en l'occurrence, autant pratique que spéculative ? » Ma première réponse fut sans hésiter : oui. Mais, sans doute, pour comprendre vraiment la raison d'une telle réaction spontanée, faut-il faire jouer un type de considération déterminée.

Toute proposition est émise par un « locuteur » et comprise par un « récepteur », et, dans l'un et l'autre cas, ce n'est pas *uniquement* d'énonciation sous son aspect sujet/prédicat qui est en cause, mais aussi la *disposition d'esprit* de l'un et l'autre des acteurs du dialogue : un dialogue dans lequel une proposition se dit à quelqu'un de précis et qui est reçue ou rejetée par lui. Or bien des incompréhensions peuvent venir du seul fait que, comprenant l'un et l'autre le *rapport* prédicat/sujet en soi, il semble acceptable à l'un, pour des motifs personnels, et est refusé par l'autre, pour ses motifs propres. Peut-être pourrait-on avancer que, dans pas mal de dialogues humains, il y a quelque chose qui dépasse le simple « constatif » ou énonciatif.

A fortiori, me semble-t-il, s'il est question d'une argumentation métaphysique qui *propose* une approche de Dieu. On peut en comprendre les termes sans souscrire à la conclusion parce qu'ici il n'est pas seulement question de comprendre, mais d'accepter et donc de s'engager. En effet Dieu est une personne et ce serait le transformer en simple objet de proposition que de ne pas, au temps de l'argumentation métaphysique, s'engager envers Lui comme envers une personne. La chose est vraie du créateur de l'argumentation. Nous avons d'ailleurs dit que, dans notre argumentation personnelle, nous ne serions jamais arrivé à un résultat si nous n'avions baigné dans le vécu d'un Dieu que nous avait communiqué la foi — ou mieux : que la foi nous avait permis d'atteindre comme une personne. Or, du côté du créateur de l'approche de Dieu, le professeur Ladrière semblait l'accepter aisément. Ce qui lui faisait problème, on l'a vu, c'était la question d'un surcroît de type volontaire apporté à une argumentation qui de soi semblait devoir tenir par sa propre forme d'intelligibilité. Si la volonté devait entrer en jeu, n'était-ce pas un signe d'une déficience dans le chef de l'argumentation elle-même ? Or, si l'on accepte notre réponse à la question-objection initiale dans le cas du créateur, elle vaut, à notre sens, également dans le chef du récepteur : il ne va pas simplement *comprendre* l'argumentation, mais y souscrire ou la refuser, et c'est là que jouera le rôle de la volonté ; c'est cela qui fait, pour nous, de la métaphysique une discipline à la fois spéculative et pratique. En d'autres termes et de façon imagée mais suggestive nous dirions : il faut que, du côté du récepteur de l'argumentation comme du côté de son créateur, il y ait même longueur d'onde ; la longueur d'onde signifiant ici le même mode *d'ouverture volontaire* qui fait que, au terme de l'argumentation acceptée, il y ait un engagement. Celui-ci fait d'une proposition simplement comprise une acceptation dialogale qui se situe au niveau des relations libres de personne à personne. Dans ce dialogue, nous savons que tout le monde est appelé par Dieu *par son nom*, à un moment ou l'autre de son développement mental, et c'est *alors* que doit jouer sa liberté d'accueil ou de refus.

Reprenons toute la discussion sous un biais différent. A ma façon de présenter les choses, en ce qui concerne l'adhésion libre des « approches » de Dieu, débarrassées de tout étai relatif au vécu concret du métaphysicien qui les propose, on pourrait dire : comment expliquez-vous que des « argumentations » qui ont valeur rationnelle, universalisable, et donc communicable à toute intelligence, aient besoin d'un engagement volontaire libre *qui semble ainsi suppléer au manque de valeur en soi des approches en question ?*

Je dis alors : il faut replacer *toute* argumentation dans le concret de la subjectivité qui la propose et de la subjectivité qui la fait sienne. En éthique comme en métaphysique, en effet, toute argumentation qui tend à la communicabilité se heurte toujours au fait incontournable de la pluralité éthique et métaphysique qui est la nôtre et qui colle à notre modernité. On pourrait même dire que, dans certains cas, ce sont les théories scientifiques et certaines hypothèses elles-mêmes qui se trouvent dans la même situation. On le voit bien en ce qui concerne la finalité en biologie : il est patent que certains acceptent des argumentations — telles celles de P.P. Grassé — qui font état de la finalité, *sans fard,* alors que d'autres s'y refusent. Or, si P.P. Grassé trouve valables ses propres argumentations, c'est parce que la totalité de son vécu et le philosophique qui lui est propre lui permettent d'accepter cette finalité. Dans ces argumentations, certes, il ne fait pas appel à ce vécu et à ce philosophique qui fut en travail dans sa recherche et dans sa découverte. Reste que de telles argumentations, pour être acceptables, supposent que le récepteur ne soit pas engagé dans un vécu et un philosophique tels qu'ils lui barrent *a priori* toute possibilité d'accepter une finalité autre que celle *de fait* ou *a posteriori* (comme on dit parfois).

La chose est encore plus évidente dans le cas de l'éthique : vous pouvez avoir d'excellentes argumentations pour défendre les droits de la personne. Reste que celles-ci ne porteront que pour les récepteurs qui partagent l'acceptation du postulat de l'irréductibilité de la personne humaine et de sa *valeur intrinsèque irremplaçable.*

Si bien que les choses qui se passent en métaphysique, dans le mouvement terminal de l'acceptation ou du refus de Dieu (qui Le fait reconnaître ou non comme *Celui que l'on prie*), ne me paraissent pas si singulières. Dès lors, on peut proposer des approches de Dieu universellement communicables et discutables entre gens qui acceptent le dialogue métaphysique au sens fort du mot. Mais, tout comme il a fallu, chez le créateur d'argumentations, un vécu et un engagement personnels pour adhérer à la proposition dialogale : « Tu ES et je te reconnais comme tel » (sinon Dieu est transformé en objet), il est nécessaire *aussi* que, chez le « récepteur » éventuel de l'argumentation qu'il COMPREND (ce qui ne suffit pas), existe un vécu qui n'empêche pas *a priori* cette possibilité d'adhésion dialogale.

En bref, la proposition est valable, universellement communicable, mais, tout comme du côté de l'émetteur, il a fallu, pour la faire *émerger,* un engagement libre fondé dans son vécu, ainsi il faut, de côté du récepteur, que son vécu lui permette de s'engager dans une proposition autre que constative.

Les explicitations précédentes de nos positions peuvent, nous semble-t-il, s'arrêter ici. Au lecteur éventuel de poursuivre le dialogue amorcé [8].

B 1040 Bruxelles frère Jean-Dominique ROBERT, O.P.
rue Leys, 5

8. Nous sommes resté ici en marge des questions strictement et proprement théologiques, relatives aux rapports entre le Dieu de la métaphysique et Celui de la foi. Il est clair que cette distinction — comme d'ailleurs celle qui existe entre le Dieu de la métaphysique et celui de la religion (sans plus) — se fonde sur la différence d'attitude de la subjectivité humaine se reliant à Lui.

D'un côté il y a un acte religieux ou — plus spécifiquement — un acte de foi chrétienne. Cette réponse personnelle est alors celle qui se fait à un appel dont, d'une façon ou d'une autre, l'institution religieuse (parfois non séparée de la totalité du social) fut médiatrice. Elle s'exprime dans un credo, s'il s'agit de foi chrétienne ; dans l'acceptation du dire des anciens, s'il s'agit d'une de ces religions appelées naturelles. Dieu y est donc donné et reçu par les médiations normales des choses institutionnalisées.

De l'autre côté — versant philosophique — Dieu, s'il est Quelqu'un qui se donne au bout du cheminement métaphysique et que l'on peut alors librement refuser, reste le Référent d'un dialogue qui se veut rationnel et communicable à ceux qui ne partagent pas la foi ni les données de la « tribu ». Certes, la philosophie est également institutionnalisée par certains de ses côtés — les plus spectaculaires d'ailleurs. Mais c'est dans le secret d'une pensée intensément personnelle et libre que tout se joue et *doit* se jouer ; sinon l'on n'aurait plus affaire à une philosophie mais à une idéologie !

Dans les perspectives précédentes, Dieu se voit qualifier autrement en fonction d'une activité du sujet qui se relie à Lui selon les deux modes évoqués. Mais il est possible d'envisager la distinction entre le Dieu de la foi, d'une part, et le Dieu de la métaphysique, d'autre part, en se transportant — si l'on ose dire — dans la Réalité que recouvre, plutôt qu'il ne la découvre, le mot Dieu.

Si nous faisons fidèlement les distinctions d'usage, il est évident que les distinctions en Dieu sont *de raison* et non *réelles,* et que Dieu Créateur ou Révélateur n'est distinguible qu'en fonction des œuvres *ad extra,* comme disaient les théologiens. On se situe dès lors du côté du Dieu-Efficient, si j'ose dire ; du côté du Dieu-Cause d'effets multiples dans ses créatures.

Sous cet aspect, le Dieu de la foi devient donc explicitement le Dieu de la grâce reçue en Jésus-Christ explicitement reconnu comme son Fils. Or le problème est plus délicat et subtil si l'on veut voir à Qui se réfère, comme à sa cause profonde, l'acte terminal du métaphysicien acceptant l'appel de Dieu qui lui est parvenu à travers un cheminement lent et difficile, et où il peut aussi bien se refuser que se donner : *du Refus à l'Invocation,* disait Gabriel Marcel !

Première chose à mettre en avant : il est certes théologiquement obligatoire de poser que « personne ne va au Père sinon par Moi et que personne ne vient à Moi si mon Père ne l'attire ». Mais la chose n'est-elle pas vraie tout autant dans le cas d'une religion dite naturelle et dans celui de l'acte existentiel du métaphysicien ? *In ipso ... movemur et sumus ;* aussi bien l'homme de la religion naturelle que le métaphysicien ou le chrétien.

Or je crois que, pour dégager ici la situation de tout faux problème et de toute équivoque, il serait souhaitable et même nécessaire d'en revenir à une pensée très chère à saint Thomas et à tout thomiste fidèle à son intuition. Voici : en fait, dit le Docteur commun, tout homme qui est venu sur terre dans le passé et qui viendra dans le futur est en dépendance d'Adam et donc a besoin du Salut. D'autre part, le seul Sauveur est Jésus-Christ. Tout homme qui vient à Dieu, quelle que soit la modalité de sa venue, le fait avec sa grâce, et donc aussi — étant donné notre dernière incise — avec la grâce de Jésus-Christ. La doctrine

ici est éclairante, car nous pouvons nous dire que, face à n'importe quel homme de n'importe quelle civilisation historiquement et géographiquement située, nous sommes aussi, conclut saint Thomas, devant quelqu'un qui a accepté ou refusé Jésus-Christ — implicitement — par sa fidélité à la grâce ou le rejet qu'il en aura fait, lors du moment mystérieux de son appel par Dieu.

Dès lors, il me paraît clair que si l'on accepte cet ensemble de visions théologiques thomasiennes, il est nécessaire de faire jouer la grâce christique dans l'acte même du métaphysicien qui répond par l'invocation. Si bien que la distinction que l'on tenterait de faire, du côté Dieu — si l'on peut dire —, entre celui de la foi et celui de la métaphysique ou de la religion naturelle ne pourra être acceptée. Dès lors, la seule distinction fondée, entre le Dieu de la philosophie et celui de la foi, ne pourra se défendre qu'en fonction du double mode de cheminement qui s'articule à l'appel du seul et unique Dieu, mais par des truchements humains différents. Et peut-être cette longue note pourrait-elle éclairer les fondements de notre conviction personnelle sur le passage normal du cheminement existentiel du métaphysicien à son terme vécu, dans l'engagement qui lui fait répondre à l'appel du Dieu unique.

Je sais, par ailleurs, qu'il ne faudrait pas durcir la différence entre les deux modes de cheminement de l'adhésion à Dieu ; par l'institution et en elle, ou par le cheminement strictement métaphysique. Il est évident que l'acte de foi en Dieu de *tout* chrétien doit être, lui aussi, raisonnable, et que, d'une certaine manière, il est normal et nécessaire que *tout* chrétien accepte sa foi et s'y maintienne *pour des motifs raisonnables*. Mais de tels motifs ou raisons ne seront pas nécessairement communicables et universalisables : ils resteront souvent le secret de chaque croyant. Son seul argument résidera alors dans le témoignage de l'amour (qui aime Dieu, aime ses frères) et son seul motif de persister dans sa croyance sera peut-être, avant tout et contre tout, le témoignage que Dieu se porte à Lui-même, en cet homme, par l'Amour. Comme disait saint Bernard : *je sens la présence du Bien-Aimé aux mouvements de mon cœur.*