

Laval théologique et philosophique



La philosophie en théologie

Jean-Claude Petit

Volume 42, numéro 2, juin 1986

40^e anniversaire du *Laval théologique et philosophique*

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400233ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400233ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Petit, J.-C. (1986). La philosophie en théologie. *Laval théologique et philosophique*, 42(2), 133–144. <https://doi.org/10.7202/400233ar>

LA PHILOSOPHIE EN THÉOLOGIE

Jean-Claude PETIT

RÉSUMÉ — L'histoire de la théologie est l'histoire de son rapport avec la pensée de son époque. Ce rapport ne s'établit pas uniquement dans les questions qu'elle déploie. Il est aussi visible dans le langage. Attentive à la dimension historique de la manifestation de l'être, notre époque fait de ce rapport même une tâche constante et le révèle comme intérieur non seulement à la théologie mais aussi à la Révélation elle-même.

« **A**IE LE COURAGE de te servir de ta *propre* raison ! ». La parole de Kant au début de son article sur ce qu'est l'Aufklärung¹ caractérise ce qu'en Occident nous appelons la philosophie. Philosopher est proprement cette attitude de l'être humain qui ne s'en remet pas à d'autres pour penser. Philosopher c'est penser par soi-même, et penser par soi-même en liberté et en vue de la liberté : « pour atteindre à cette Aufklärung rien d'autre n'est exigé que la *liberté*, c'est-à-dire celle de faire en tout un *usage public* de sa raison »².

On connaît la reprise contemporaine de cette exigence, telle qu'elle s'est exprimée, par exemple, dans les travaux de ce qu'on a appelé l'École de Francfort, illustrée par les noms de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, puis par celui de Jürgen Habermas. On se souvient moins bien que le Moyen-Âge ne l'ignorait pas lui non plus, obnubilés que nous sommes peut-être par une pratique bien particulière de la théologie qui en est issue et qui a peut-être trouvé, elle, intérêt à l'oublier. Saint Thomas pourtant s'en souvenait fort bien qui écrivait sans détour : « L'étude de la philosophie n'a pas pour but d'apprendre ce que des hommes ont pensé mais bien d'accéder soi-même en quelque manière à la vérité des choses »³.

1. « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? » In : E. KANT, *Ausgewählte kleine Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969 (1965), p. 1.

2. KANT, *loc. cit.*, p. 3.

3. In I de Caelo, 2. Ajoutons aussi le témoignage de DESCARTES : « pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent (à l'étude de la philosophie) mais il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même ; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre. » (*Les principes de la philosophie*. Lettre-préface).

Ce que saint Thomas, et Kant, et de nombreux autres penseurs disent ainsi de la philosophie vaut équivalamment de la théologie. Dépasser ce que d'autres ont pensé et, en pensant soi-même, accéder en quelque manière à la vérité des choses, cela demeure pour la théologie une exigence dont l'accomplissement décide de sa pertinence et de sa fécondité.

L'histoire de la théologie, c'est l'histoire de sa relation à la philosophie de son temps⁴. Cette relation se déploie cependant de telle manière que la théologie s'affirme par là-même comme « œuvre de raison » et apparaît elle aussi comme un « penser par soi-même ». Le rapport de la théologie à la philosophie n'est pas d'abord un rapport extérieur, d'une discipline particulière, la théologie, déjà toute constituée, à une autre discipline, la philosophie. Il est intérieur à la théologie elle-même et contribue à la faire émerger comme *pensée* croyante au cœur même des possibles d'une époque. Dès que s'affirme une pensée chrétienne comme telle, celle-ci apparaît en interaction avec la philosophie ambiante. La théologie chrétienne est issue de la rencontre entre le message et l'expérience racontée dans les textes du Nouveau Testament, et l'interprétation ambiante de l'expérience humaine. Dans les premiers siècles, cette rencontre n'est pas d'abord thématifiée comme telle mais elle est visible dans le langage et dans la manière dont les diverses questions sont abordées par les penseurs chrétiens. La philosophie grecque non seulement posera des questions nouvelles et rendra possibles des interprétations grandioses du croire chrétien chez des penseurs comme Origène, Clément d'Alexandrie, etc., mais laissera, ne serait-ce que par l'influence du langage, des marques ineffaçables sur les grands conciles qui marqueront les premiers siècles⁵. Aucun Concile ne voudra prendre position sur les présupposés philosophiques sous-jacents aux « définitions » qu'il estime devoir proposer. L'histoire des idées reconnaîtra sans peine, toutefois, comment chacune d'elles s'articule à une problématique et à une conceptualité philosophiques particulières, qui enracinent ces grandes interventions de l'Église dans un temps et une situation donnés. La tradition néo-platonicienne sera présente à Nicée et à Chalcédoine ; la pensée métaphysique manifesterà son emprise sur la réflexion théologique. Les penseurs chrétiens, fussent-ils en Concile, ne pourront sauter par-dessus leur époque.

4. L'histoire du rapport entre théologie et philosophie demeure encore largement une tâche à réaliser. L'étude la plus détaillée demeure encore celle de G. EBELING : art. *Theologie und Philosophie* R GG 6 (1962) 782-830. L'esquisse de W. JOEST, (*Fundamentaltheologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974, pp. 110-124) est très suggestive, de même que celle de B. WELTE (*Heilsverständnis*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, pp. 11-27) que nous suivrons ici. Pour le XX^e s., l'ouvrage de R. SCHAEFFLER est indispensable : *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980. Pour l'ensemble de la littérature jusqu'en 1979 voir J.C. PETIT, *La théologie*. Sa nature, ses méthodes, son histoire, ses problèmes. Répertoire bibliographique international. Montréal 1979, pp. 179-281.

5. Sur la rencontre du christianisme et de l'hellénisme, et comme contribution importante à l'histoire de la relation entre théologie et philosophie, voir les analyses de B. WELTE, « Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik. » In : B. Welte (Ed.) *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Freiburg-Basel-Wien 1970, pp. 100-117 ; « Jesus Christus und die Theologie. » In : G. Picht (Ed.) *Theologie, was ist das?* Stuttgart-Berlin 1977, pp. 323-330 ; « Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer "Enthellenisierung" des christentums. » In : *Zwischen Zeit und Ewigkeit*. Freiburg-Basel-Wien 1982, pp. 233-248.

Ceci sera visible également dans la tradition latine. L'œuvre d'un saint Augustin est traversée de part en part par la pensée et la conceptualité du néo-platonisme. Augustin, plus que ses devanciers, thématise cette rencontre de la foi et de la philosophie, et s'il saura affirmer les exigences de la première ce ne sera pas au détriment de celles de la pensée, comme en témoigne la célèbre lettre CXX. À Consentius qui ne sait trop comment concilier l'exigence de d'adhésion obéissante dans la foi à celle de comprendre ce à quoi il désire adhérer, Augustin rappellera comment ces deux exigences, loin de s'exclure, trouvent en ce que nous sommes une commune appartenance : « Loin de nous la pensée que Dieu haïsse dans l'homme ce en quoi il l'a créé supérieur aux autres animaux ! À Dieu ne plaise que la foi ne nous empêche de recevoir ou de demander la raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables ! (...). Aime beaucoup à comprendre »⁶.

La théologie médiévale est portée par la même exigence et se déploie comme théologie chrétienne dans l'espace de son rapport avec les possibilités de son époque. La rencontre avec la philosophie d'Aristote, que ce soit par la médiation des commentateurs arabes ou dans une lecture des textes du Stagirite, apparaît très tôt décisive et impose des problématiques qui laisseront peu de choses intactes de l'héritage patristique. Cette nouvelle rencontre de la pensée chrétienne et de la philosophie, combinée à l'émergence d'une nouvelle structuration sociale de la vie quotidienne, marquera la théologie pour des siècles à venir.

D'une manière plus décisive encore et plus systématique qu'aux siècles précédents, la théologie se comprendra alors elle-même comme une œuvre de pensée et comprendra la foi comme une quête d'intelligence. C'est amputer la théologie médiévale de la foi d'un de ses éléments essentiels que de faire de la « quête d'intelligence », « fides quaerens intellectum », une « activité » particulière de la foi, utile, féconde, mais dont elle pourrait finalement se passer. Il devient plus clair avec les théologiens médiévaux que « credere » et « intelligere » s'appartiennent en foi chrétienne⁷. Dans l'articulation de ces deux attitudes originelles, les ressources de la philosophie aristotélicienne seront déterminantes.

L'évolution du rapport entre la théologie et la philosophie d'obédience aristotélicienne provoquera au XVI^e s. la réaction que l'on sait. La crise, en fait, avait commencé bien avant. Guillaume d'Occam et avant lui Duns Scot, n'ont pas pour peu contribué à creuser un abîme entre les deux domaines que les théologiens des

6. S. AUGUSTIN : Lettre CXX. *Œuvres Complètes*, T. 2, Paris 1864, cf. aussi *De praed. Sanct.* 2.5 : « Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.

7. Dans un ouvrage remarquable, K. KIENZLER analyse cette appartenance du croire et du penser chez Anselm de Canterbury : *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg-Basel-Wien 1981. Aussi I.U. Dalferth, « Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion. » *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984) 54–105. L'ouvrage de U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*. Tübingen 1974, contient plusieurs annotations importantes sur la rencontre au Moyen-Âge entre la théologie et la pensée du temps. Déjà K. Barth, au début des années 30 : « La recherche de la connaissance (quaerens intellectum) est immanente à la foi, elle lui appartient intimement. » (K. BARTH *Fides quaerens intellectum*. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry. Paris 1958 (1931), p. 14.

XII^e et XIII^e s. avaient réussi à unir⁸. Mais c'est sans doute avec l'expansion de la Réforme, avec sa redécouverte de la Bible, sa sensibilité pour l'expérience croyante quotidienne, que se révéleront les faiblesses de cette rencontre de la foi et de la philosophie. Cette époque marqua d'un côté une rupture brutale avec l'expérience des siècles antérieurs. On exigea un retour aux origines historiques et théologiques de la foi chrétienne, au-delà de l'aristotélisme médiéval, au-delà du platonisme des Pères ; mais on ne put, de l'autre, s'arracher au langage et aux possibilités de son temps, qui restait marqué par sa propre interprétation de cette expérience antérieure et qui retrouvait les textes anciens avec les exigences critiques qu'il avait faites siennes⁹.

La période qui suivit fut très difficile et finalement peu féconde pour la théologie et tout particulièrement en théologie catholique. Il y eut tout d'abord une réaction à la réforme protestante qui se traduisit par une reprise de l'articulation philosophique en théologie mais le langage et la conceptualité demeureront nettement médiévaux. La théologie eut beaucoup de difficultés à s'adapter à l'esprit du temps qui évolua rapidement vers ce qu'on appela l'*Aufklärung* et qui ne tarda pas à submerger la théologie. Une fois de plus, nous pouvons observer, comme le remarque Welte¹⁰, comment une philosophie devient « le médium quasi omni-présent de la compréhension du christianisme ». Mais il faut aussi reconnaître qu'en fin de compte cela ne se fit pas au profit de la théologie, qui fut le plus souvent réduite au niveau d'une rationalité étroite et générale. « La riche histoire qui s'était si longtemps jouée entre la théologie et la philosophie parut faire naufrage ».

Le début du XIX^e s. inaugura sous cet aspect une ère tout à fait nouvelle. Depuis longtemps, on peut même dire depuis ses origines chez les Apologètes puis chez les grands alexandrins, la théologie avait vécu des pensées les plus fécondes de la philosophie occidentale, sauf en ces XVII^e et XVIII^e s. où, dans une situation historique particulière, la relation fut vécue par la théologie sous un mode d'abord négatif (ce sera une tâche caractéristique de la théologie du XX^e s. que de reprendre les questions esquivées alors ou seulement posées mais non résolues par l'*Aufklärung*¹¹). C'est grâce à ces ressources, d'ailleurs, que la théologie a pu se comprendre aux XII^e/XIII^e et se déployer comme activité « scientifique ». Nulle part, cependant, ne rencontre-t-on une thématization, ou une véritable réflexion de fond sur le rôle de la philosophie en théologie.

Or cette question fut posée dans toute son acuité au tournant du XVIII^e s., et non pas par la théologie mais par la philosophie nouvelle qui faisait alors irruption.

8. Cf. la synthèse rapide mais utile de F. RAPP, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris 1971, en particulier pp. 106-115.

9. Pour cette période voir p. ex. B. HÄGGLUND, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*. Lund 1955, et plus récemment, du même : *Geschichte der Theologie*. Ein Abriss. München 1983.

10. *Heilsverständnis*, loc. cit., p. 13.

11. P. ex. W. Kern (Ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*. Düsseldorf 1981 ; M. SECKLER. « Aufklärung und Offenbarung ». In : *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Vol. 21, Freiburg-Basel-Wien 1980, pp. 8-78.

Chacun à leur manière, Hegel et Schelling exprimèrent l'idée que « le dépôt de la tradition théologique nécessitait une reprise et une assimilation philosophiques complètes pour appartenir réellement à l'homme des temps nouveaux et, dans cette forme nouvelle de l'esprit, accéder à lui-même »¹². La philosophie contribua ainsi à éclairer d'une manière tout à fait particulière le message chrétien qui put profiter de la force inouïe de ces grandes synthèses philosophiques. Cette entreprise comportait cependant un risque énorme dont Schelling lui-même était conscient. Bernhard Welte le note avec raison tout en rappelant le caractère inédit d'un tel aveu de la part d'un philosophe : pour Schelling, le risque existait de dissoudre en simples pensées et de transférer du domaine de la réalité à celui de la possibilité ce qui constitue l'élément pré-donné indéductible de toute pensée théologique¹³.

Cette rencontre du message chrétien et de la pensée philosophique allait devenir déterminante pour la théologie et ouvrir une ère nouvelle dans la conscience qu'elle pouvait avoir de sa relation à la philosophie de son époque. Le XIX^e s. théologique demeura marqué par le dialogue avec la pensée de Schelling et de Hegel. Des noms comme ceux de Kierkegaard mais aussi des grands théologiens de l'école catholique de Tübingen, comme Drey, Möhler, Kuhn, Staudenmaier, illustrent cette inter-pénétration de la théologie et de la philosophie¹⁴. Cette rencontre ne se fit pas sans heurts ; elle fut marquée par des polémiques vives ; la voie qu'elle ouvrait cependant, allait bientôt conduire à des reprises en profondeur de l'interprétation chrétienne telles qu'on n'en avait pas connues depuis le Moyen Âge. En tout cas, il n'est pas sans intérêt de relever cette remarque de Karl Barth à propos de Hegel : « Nous ne savons pas si, dans l'ensemble, l'époque de Hegel est véritablement révolue, même si nous devons l'admettre tout de bon en ce qui nous concerne. C'est seulement au cours des siècles que Thomas d'Aquin est parvenu à la position qu'il occupe actuellement dans le monde catholique. Peut-être que pour nous aussi l'aurore de la véritable époque hégélienne n'a pas encore paru.(...) Ce grand méconnu a expliqué ce que son siècle tout entier — y compris ses théologiens — portait au fond de lui-même »¹⁵.

Les dernières décennies du XIX^e s. allaient toutefois donner à la rencontre de la théologie et de la philosophie une dimension qu'elle n'avait pas eue jusqu'alors. L'émergence de ce qu'on a appelé la conscience historique provoqua, en effet, non seulement une reprise des « contenus » théologiques mais mit en branle un processus de clarification de leurs présupposés herméneutiques qui ne s'était pas effectué avec cette radicalité jusqu'alors¹⁶. On pense ici aux travaux de Ranke, de Droysen, de

12. WELTE, *Heilsverständnis*, loc. cit., p. 14.

13. Cf. WELTE, *op. cit.*, p. 14-15.

14. Sur cet aspect de la théologie du XIX^e s. voir le recueil important édité par G. SCHWAIGER, *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1975. L'ouvrage désormais classique de J.R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*. Freiburg-Basel-Wien 1964, contient plusieurs passages importants sur la réception en théologie de la problématique philosophique de l'époque. Plus récemment : A. FRANZ, *Glauben und Denken*, Franz Anton Staudenmaiers Hegel Kritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie. Regensburg 1983.

15. K. BARTH, *Hegel*. Neuchâtel-Paris 1955, pp. 14 et 53.

16. En cette question de la rencontre de la théologie et de la conscience historique au XIX^e s., l'ouvrage de P. HÜNERMANN demeure toujours un guide important : *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg-Basel-Wien 1967.

Dilthey mais aussi à toute une série de recherches positives en histoire et d'une manière bien particulière en histoire des religions. L'exégèse biblique ne fut pas la dernière à en profiter puis à contribuer à l'approfondissement de cette nouvelle problématique. La seule évocation du nom de R. Bultmann peut ici suffire à illustrer ce fait. Il devint rapidement clair que la méthode de la théologie se trouvait concernée par ces nouvelles pensées et qu'avec elle, au-delà d'une simple réarticulation, fût-elle profonde, des « contenus » théologiques, c'était toute la question de la clarification de leurs présupposés herméneutiques qui exigeait d'être posée.

Il devint à plusieurs de plus en plus évident que les énoncés, même les plus centraux, du christianisme, ceux des Pères et des grands docteurs, ceux des Conciles, mais aussi ceux du Nouveau Testament, appartiennent chacun à des époques historiques différentes, à des mondes historiques à chaque fois bien particuliers, qui déterminent leur manière de penser, leur langage, leur questionnement. Et chacun de ces énoncés exigeait désormais d'être compris sur l'horizon de ces différences historiques.

Compte tenu de l'irréductible historicité de toutes les expressions de l'esprit humain, y compris de celles du christianisme, il n'était plus possible de les interpréter sur l'horizon d'un ciel éternel, de les organiser en grandes synthèses doctrinales comme si elles étaient à l'abri des forces de l'histoire. Mais ceci allait signifier la remise en question d'une conscience théologique qui s'était constituée pendant près de deux millénaires à partir de tout autres présupposés. Confrontée à cette nouvelle exigence, la théologie allait entrer dans ce que Bernhard Welte appela une « transformation structurelle »¹⁷, transformation qui semble être encore loin d'être achevée et qui caractérise en profondeur la période à laquelle nous appartenons¹⁸.

L'amorce véritable de cette transformation fut, dans la tradition catholique, particulièrement pénible. Plus, peut-être, que ce ne fut le cas chez les théologiens protestants (bien qu'il ne faille pas minimiser non plus la portée de la réaction d'un Karl Barth), la rencontre de la théologie catholique avec la nouvelle pensée philosophique la conduisit dans une crise profonde,¹⁹ qui constitua dans une large mesure la toile de fond sur laquelle s'effectua jusqu'à aujourd'hui la réception du questionnement philosophique en théologie. Si les noms de grands théologiens ou penseurs chrétiens illustrent les premiers moments de cette rencontre — on pense à Newman, à Blondel — plus près de nous, ceux de Karl Rahner, Bernhard Welte, Henri Bouillard, Bernard Lonergan évoquent des œuvres déterminantes dans ce long dialogue et en illustrent l'actualité.

Certains épisodes de cette figure de la rencontre entre la théologie et la philosophie montrent à quel point cette rencontre est nécessaire, inéluctable, mais aussi jamais réalisée une fois pour toutes.

17. Cf. « Zum Stukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. » In : B. WELTE *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg-Basel-Wien 1965, pp. 380-409.

18. Voir J. LADRIÈRE, « Théologie et historicité », In : M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*. Paris 1985, pp. 61-79.

19. Cf. p. ex. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris 1962, 2^e éd. revue 1978.

Les études historiques et la nouvelle conscience qui les accompagna, en permettant un accès nouveau aux textes et aux pratiques anciennes, favorisèrent le renouveau de la théologie. Celui-ci se manifesta dans la réappropriation des textes bibliques et liturgiques et, par la recentration qu'il rendit possible, permit à la théologie de se débarrasser d'une surcharge philosophique encombrante et inutile. La positivité de ces références apparut comme un élément indépassable qui permit d'affirmer le caractère unique d'une révélation « déjà donnée » et accessible dans ce « dépôt ». Le titre, mais aussi le contenu, de l'ouvrage célèbre, et important, d'A. Gardeil, est révélateur à ce sujet²⁰. Ceci comporta cependant un nouveau danger. La mise en évidence de cette dimension de la révélation et de sa tradition fit très tôt passer au second plan le fait que nous n'avons aucun accès direct et immédiat à ce « donné », mais qu'il ne se présente à nous que dans et par l'interprétation jamais achevée qui en est faite.

L'affirmation de ce « donné », saisissable, pensa-t-on, avant tout travail théologique, permit d'instaurer une norme et une limite à celui-ci, tout en en garantissant l'originalité ; ceci s'effectua cependant par une évacuation de plus en plus explicite des problématiques et des questionnements philosophiques. Plusieurs grands ouvrages de la théologie du XX^e s., qui seront en même temps les plus belles illustrations de son renouveau, se présenteront comme des exemples étonnants d'une théologie (apparemment) dépouillée de toute philosophie. Paradoxe remarquable : ce par quoi elle prétendra un temps sauvegarder son originalité sera venu à la théologie de la philosophie dont elle voudra se démarquer.

En fait, l'affirmation du caractère « positif », « donné », de la révélation, ce « primat » du « donné » révélé comme le dira le P. Chenu²¹, a pu sembler offrir une dernière sécurité devant la radicalité du questionnement philosophique tout en donnant à la théologie une tâche exaltante. On a dû toutefois se rendre, et parfois douloureusement, à l'évidence qu'un simple appel à cette priorité d'un donné, fût-il présenté comme normatif, et eût-il les traits d'une sentence biblique, d'un décret conciliaire ou d'un commentaire patristique, n'était pas suffisant pour assurer la pertinence de la profession chrétienne. Le déploiement spéculatif de ce « donné », si érudit et équilibré qu'il a pu être, n'a pas suffi lui non plus pour permettre à la théologie de traverser la crise provoquée par les déplacements des questionnements philosophiques. La distinction jusque dans les méthodes d'un « donné » et d'un « construit », loin d'assurer le primat de la révélation, allait plutôt contribuer, sur la base d'une philosophie scolastique de plus en plus détachée de la pensée du temps, à en rendre l'accès impossible²².

20. A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*. 2^e éd. Juvisy 1932.

21. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*. (1937) Paris 1985, p. 131.

22. Bien révélateur à cet égard l'article de Y. CONGAR : « Situation et tâches présentes de la théologie ». (1967) In : Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, pp. 57-80. L'addendum, pp. 80-83 montre que Congar se rend bien compte cependant que quelque chose de profond est en train de changer. Voir aussi M.D. CHENU, In : *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, pp. 123-127.

L'effondrement pratique des bases philosophiques de la scolastique dont le Père Congar écrit en 1983 qu'il s'annonçait à peine au lendemain du Concile mais serait devenu maintenant une « vraie question pour le serviteur de la foi »²³, se laissait voir déjà bien avant, du moins chez ceux que la « primauté d'un donné » n'empêchait pas de poser dès l'abord la question de sa signification pour le temps présent.

Nous revenons à la question de départ. Elle demeure pour la théologie la question décisive, celle qui la garde ouverte, en marche précisément, en quête. Cette « compréhension » n'advient pas à la foi comme de l'extérieur et dans un temps second. Celui qui croit apporte déjà toujours avec lui dans la foi une compréhension de ce qui s'offre à la foi. Il y a toujours à l'œuvre dans la foi une compréhension qui peut être plus ou moins différenciée mais qui n'est jamais absente. Cette compréhension, cet « intellectus fidei », n'est pas accrochée à un ciel abstrait, au-delà de l'expérience humaine ordinaire ; elle vit et s'articule à partir et avec les moyens de la pensée humaine. La foi a beau être une foi en Dieu, elle ne peut vivre, pour reprendre l'expression de Bernhard Welte, « que dans l'appropriation compréhensive, par et dans une pensée humaine, et, doit-on ajouter, par et dans un langage humain »²⁴.

Cette appropriation compréhensive de ce qui se révèle demeure toujours un penser humain, qui s'exprime dans un langage humain et s'articule dans des pensées humaines. Sans cette compréhension il n'y a pas de révélation. Si rien n'est compris rien non plus n'est révélé. La pensée ne décide pas de ce qui se révèle mais il n'y a pas non plus tout d'abord quelque chose de révélé, déjà constitué comme tel, puis, après coup, quelqu'un qui l'accueille. La pensée et le langage humains sont bien plutôt le lieu nécessaire de la révélation divine. En d'autres termes, la révélation n'advient toujours que comme révélation à quelqu'un et celui qui l'accueille fait partie de l'événement révélateur²⁵.

C'est parce que la pensée et le langage constituent le lieu d'advenir de la révélation qu'ils constituent aussi le lieu de son intelligence. La fides et l'intellectus fidei s'appartiennent dès l'origine.

Ce qui est d'abord à l'œuvre dans la pensée, son assise constante, qui s'y exprime et s'y articule, c'est ce qu'on pourrait appeler l'être-au-monde de l'homme, cette totalité ouverte que constitue la manière dont l'homme est présent à son monde et

23. Y. CONGAR, « Où en est l'expression de la foi ? » *Concilium* 190 (1983) 141.

24. B. WELTE, « Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik. » *Loc. cit.*, p. 101. Cf. aussi E. SCHILLEBEECKX, « Intelligence de la foi et interprétation de soi ». In : P. BURKE et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris 1967, pp. 121-137.

25. Aussi C. GEFFRÉ : « Il est impossible de séparer dans une étude théologique de la révélation, la révélation comme événement historique et sa réception par l'homme. » « Esquisse d'une théologie de la Révélation ». In : *La Révélation*, Bruxelles 1977, p. 171. Aussi p. 189. « (La révélation) désigne à la fois l'action de Dieu dans l'histoire et l'expérience croyante du Peuple de Dieu qui se traduit dans une expression interprétative de cette action. Autrement dit, ce que nous appelons l'Écriture est déjà une interprétation. Et la réponse de la foi appartient au contenu même de la révélation. » (p. 183). Ou encore Paul TILlich : « Since there is no revelation unless there is someone who receives it as revelation, the act of reception is a part of the event itself. » *Systematic Theology*, Combined Volume. Vol. 1, Welwyn 1968, p. 40.) Pour toute cette question chez Tillich cf. notre ouvrage, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*. Montréal, 1973, pp. 173-211.

celle selon laquelle, dans cette présence, ce dernier s'offre à lui, précisément comme son monde. Ce qui dans la pensée se donne d'abord à comprendre c'est ce monde comme mien, c'est moi dans mon monde. Comprendre c'est toujours comprendre à partir de soi et de son monde, non pas que le soi et son monde soient, en même temps opportun, laissés derrière, comme le coureur laisse derrière lui l'appui nécessaire au bon départ de la course ; comprendre est *toujours* comprendre à partir de soi et de son monde ; comme un point de départ constant qui n'est jamais et ne peut jamais être abandonné. En fait, c'est ce que l'homme apporte toujours avec lui dans la compréhension, comme l'horizon de toute appropriation possible de ce qui s'offre à comprendre.

Comprendre n'est jamais une simple perception de quelque chose en soi ni la réception passive de quelque chose qui nous viendrait purement du dehors. Je comprends quelque chose lorsque je peux l'intégrer comme un élément possible de mon être-au-monde, éventuellement comme une possibilité nouvelle d'être autrement. La compréhension est un accomplissement actif qui me fait reconnaître comme *telle* chose ce qui s'offre à comprendre. Quelque chose qui ne se détacherait en rien sur l'horizon de notre être-au-monde ne saurait être remarqué par nous et se faire ainsi valoir dans son altérité. Comprendre c'est toujours comprendre à partir de soi et de son monde.

Mais si nous pouvons de la sorte comprendre à chaque fois ceci et cela comme étant ceci et cela, c'est que finalement nous nous mouvons déjà toujours sur l'horizon de ce que nous nommons l'être. C'est parce que nous nous entendons déjà toujours quant à ce qu'est être, que nous pouvons à chaque fois reconnaître que ceci ou cela *est*, et est tel. Dans toute compréhension est à l'œuvre une *compréhension de l'être* qui rend possible que nous comprenions ce qui est. L'explicitation de cet être ainsi ouvert à l'homme et qui rend sa compréhension possible est en Occident, au moins depuis Aristote, la tâche de la philosophie.

S'il en est ainsi, nous devons dire que ceci constitue également le présupposé à la reconnaissance et à l'accueil de la parole de Dieu. La foi chrétienne reconnaît que Dieu s'est fait connaître aux hommes par et dans l'homme Jésus de Nazareth. Jésus n'a pas fait connaître celui qu'il appelait son Père comme on annonce à quelqu'un qui ne le sait pas : « Il y a quelque part en Asie une montagne de plus de 8,000 mètres. » En Jésus de Nazareth, Dieu s'est adressé à des hommes et à des femmes comme à des êtres qui pouvaient comprendre, afin qu'ils écoutent, qu'ils comprennent et qu'ils croient et qu'ils accèdent ainsi à une vie nouvelle (cf. Rom 10:17). Dieu s'est fait connaître en Jésus de Nazareth pour être reconnu et accueilli par les hommes et les femmes, et non pas pour être là, simplement, comme un pic de 8,000 m. au milieu d'une chaîne de montagnes. L'accueil de la révélation appartient ainsi à ce qu'est la révélation. L'accomplissement de son sens, la réalisation de sa prétention, font partie de l'essence même de la révélation. Et ceci ne peut être réalisé qu'à partir de la compréhension, ouverte à l'être, de l'homme et des possibilités humaines qu'elle recèle²⁶.

26. Cf. B. WELTE, « Die Philosophie in der Theologie », In : B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*. Loc. cit., p. 376.

On pourrait peut-être objecter à cela que, lorsqu'il se fait connaître, Dieu crée lui-même les possibilités de son accueil ; des pierres, il est capable de faire des enfants d'Abraham et, souverain, il n'est lié par rien qui le précède. Ce sont des réflexions de cette sorte qui faisaient déjà hésiter Consentius à demander des explications après la lecture du *De Trinitate*. On connaît la réponse d'Augustin : « Loin de nous la pensée que Dieu haïsse dans l'homme ce en quoi il l'a créé supérieur aux autres animaux ! »²⁷

L'objection ne tient pas. Bernhard Welte me paraît très bien y répondre : « La souveraineté du Dieu vivant a beau être une certitude pour la foi, il n'en reste pas moins qu'on doit également affirmer que Dieu ne peut pas se révéler à l'homme en mettant ce dernier hors circuit. Une révélation qui ne serait dans l'homme que comme un miracle, un miracle que, comme homme, il ne pourrait pas comprendre et dans lequel il ne pourrait pas se comprendre lui-même, une telle révélation serait réduite à demeurer dans l'homme comme un corps étranger et ne pourrait pas se déployer comme message de Dieu à l'homme et comme salut de Dieu pour lui. Si dur que cela sonne d'un point de vue théologique, on doit dire ici que Dieu a besoin de l'homme. La *capacitas Dei* de la raison de l'homme en tant qu'homme, qui se manifeste de cette manière, ne contredit qu'en apparence l'incompréhensibilité des paroles et des œuvres de Dieu. Comment pourrions-nous les comprendre comme insaisissables si nous n'avions pas déjà la capacité de les comprendre de la sorte ? C'est justement de cette capacité dont il est ici question. »²⁸

La théologie peut être comprise comme l'explication, ou l'interprétation théorique, de ce qui est révélé. Comme « ce qui est révélé » n'est pas un donné brut mais se manifeste comme « révélé » dans la foi qui l'accueille et qui l'interprète comme tel, on peut dire que la théologie est l'explication de ce qui est cru et du croire qui l'enveloppe. Puisque la foi qui accueille ce qui se révèle et le révélé qui se manifeste dans l'accueil de la foi adviennent toujours dans la compréhension humaine de l'être, il devient manifeste que la philosophie ne concerne pas la théologie comme du dehors, qu'elle n'est pas appelée à réaliser d'abord pour elle un travail préalable ou marginal. En tant qu'explicitation de la compréhension de l'être à la source de toute compréhension humaine, la philosophie trouve une place et une fonction au cœur même de la théologie. Pour permettre une véritable explicitation du cercle de la révélation elle est conviée à expliciter la compréhension de l'être qui y préside et qui s'y trouve impliquée.

Elle ne peut le faire qu'en demeurant à l'écoute de ce qui s'annonce dans cette révélation mais elle ne peut le faire non plus qu'en demeurant elle-même, c'est-à-dire qu'en gardant ouvert un véritable questionnement, qui ne craint pas d'affronter les interprétations reçues et habituelles de la foi et qui ne cesse jamais non plus d'éprouver la compréhension de l'être qui se niche dans les interprétations de la théologie. La théologie exige ce travail de la philosophie. Ce faisant elle ne s'abandonne

27. Lettre CXX, 3.

28. *Loc. cit.*, p. 377. Remarques convergentes de P. TILICH, *Systematic Theology*, t. 1, loc. cit., p. 7. Après Augustin dans sa lettre CXX, voir aussi Hilaire de POITIERS : « Intellige incomprehensibilia esse. » *De Trin.*, lib. II, n. 10.

pas à un « esprit du temps » étranger qui la détournerait de sa propre tâche critique. Elle veut plutôt s'assurer que l'interprétation de la foi demeure en prises sur les possibilités actuelles de l'homme contemporain et qu'elle ne tombe pas dans son jardin comme une pierre, comme disait Tillich, qui viendrait il ne saurait d'où.

Cette tâche ne peut être réalisée une fois pour toutes. Contrairement à ce qui a pu être le cas auparavant, notre époque est devenue plus attentive à la dimension historique de l'expérience humaine. Il nous est devenu plus clair non seulement que l'on comprend toujours à partir de soi et de son monde mais que le soi et son monde sont de texture historique. Des penseurs comme Wilhelm Dilthey mais surtout Martin Heidegger nous ont rendus attentifs au fait que l'être ne se manifeste pas toujours de la même façon et que la compréhension humaine de l'être est de part en part historiquement déterminée²⁹.

L'explicitation de la compréhension de l'être constitue elle-même une tâche qui participe de la manière dont l'être se donne à connaître à une époque donnée. Elle ne peut être réalisée pour une époque ultérieure qui pourra participer d'une autre expérience de l'être qui rendra d'autres interprétations et d'autres appropriations possibles de ce qui s'offre à la foi dans l'événement Jésus-Christ.

Il devient de plus en plus manifeste que les grandes époques de l'histoire de la théologie trouvent leur sens dans des expériences différentes que l'homme y fait de lui-même et de son monde, et finalement dans des compréhensions différentes de l'être. D'Augustin à Luther, à travers des parentés étonnantes, se découvrent des manières différentes de se comprendre et d'habiter le monde. De Luther à Hegel et à Kierkegaard, peut-être encore davantage. Le langage témoigne de ces déplacements, mais aussi la manière de poser les questions, celles qui s'estompent, qui perdent de leur pertinence, et celles qui surgissent.

Lorsqu'une époque jouit d'une certaine homogénéité et que l'ensemble des hommes qui l'habitent se retrouvent autour d'une conceptualité commune, on sent moins le besoin de revenir alors sur le support de cette commune appartenance. C'est lorsque cette homogénéité commence de s'effriter et que les repères communs ne suffisent plus pour articuler des réponses pertinentes aux nouvelles questions, qu'on voit s'effectuer comme un retour aux conditions et aux sources de l'entente et de la compréhension. On peut observer cela, en théologie, chez Augustin, puis plus tard chez quelques grands théologiens du XII^e et du XIII^e siècle : on pense à Albert le Grand, à Thomas d'Aquin ; Schleiermacher, à la jointure du XVIII^e et XIX^e s., est aussi un témoin d'une telle situation.

Des indices de plus en plus nombreux nous permettent de penser que depuis quelque temps déjà notre époque est une époque de transition. Des penseurs, comme Paul Tillich, estiment que tout a commencé de s'écrouler dans les premières décennies de notre siècle, au moment de la grande guerre et qu'il nous est désormais impossible

29. P. ex. chez HEIDEGGER : « Le dépassement de la métaphysique » dans *Essais et conférences* Trad. franc. Paris 1958, pp. 80-115 et *Nietzsche*. T. 2, Pfullingen 1961, p. 335-490.

de retourner habiter cette ancienne maison³⁰. L'expérience de la foi et son interprétation sont profondément touchées par ces transformations. L'incertitude généralisée qui entoure la foi et l'effacement des repères qui avaient servi à structurer l'expérience croyante rendent nécessaire la reprise de l'interrogation philosophique en théologie pour qu'apparaisse plus clairement, si une telle chose est actuellement possible, l'expérience de l'être qui s'annonce et pour que la foi puisse être à nouveau interprétée avec les pensées de son temps.

30. P. TILLICH, « Die Geisteslage der Gegenwart. Rückblick und Ausblick. » (1930). In : P. TILLICH *Gesamwete Werke*. T. 10. Stuttgart 1968, pp. 108-120.