

Collection dirigée par Marc Boss, Pierre Gisel, Bernard Hort,
Lucie Kaennel, Jean-Denis Kraege et Martin Leiner

1. Franz J. Leenhardt, *L'Église*
2. Pierre Gisel, *La création*, 2^e éd.
3. *Analogie et dialectique* (P. Gisel et P. Secretan éd.)
4. Pierre-Luigi Dubied, *L'athéisme : une maladie spirituelle ?*
5. Denis Müller, *Parole et histoire* (Wolfhart Pannenberg)
6. Gerhard Ebeling, *Luther*
7. Karl Barth, *Saint Anselme. La preuve de l'existence de Dieu*
8. Pierre Paroz, *Foi et raison* (Hans Albert et Gerhard Ebeling)
9. Pierre Gisel, *Croyance incarnée. Tradition, Écriture, canon, dogme*
10. Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*
11. Karl Barth, *Genèse et réception de sa théologie* (P. Gisel éd.)
12. *La narration* (P. Bühler et J.-F. Habermacher éd.)
13. John B. Cobb, *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue ?*
14. Bernard Hort, *Contingence et intériorité* (Pierre Thévenaz)
15. *Humain à l'image de Dieu* (P. Bühler éd.)
16. James H. Cone, *La noirceur de Dieu*
17. Jean-Louis Leuba, *Reflets de l'épiphanie*
18. Ernst Troeltsch, *Religion et histoire* (J.-M. Tétaz éd.)
19. *Albrecht Ritschl* (P. Gisel, D. Korsch et J.-M. Tétaz éd.)
20. Serge Molla, *Les idées noires de Martin Luther King*
21. *Science et foi font système* (P. Bühler et C. Karakash éd.)
22. *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch* (P. Gisel éd.)
23. Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit*
24. Lytta Basset, *Le pardon originel*, 4^e éd.
25. Jérôme Cottin, *Le regard et la Parole*
26. Klauspeter Blaser, *Les théologies nord-américaines*
27. Jean-Denis Kraege, *L'Écriture seule* (Luther et Barth)
28. *Quand interpréter c'est changer* (P. Bühler et C. Karakash éd.)
29. *La théologie en postmodernité* (P. Gisel et P. Évrard éd.)
30. Lytta Basset, *La joie imprenable*, 3^e éd.
31. Anne Marie Reijnen, *L'ombre de Dieu sur terre*
32. Élisabeth Parmentier, *Les filles prodigues*
33. Jean-Daniel Causse, *La haine et l'amour de Dieu*
34. Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*
35. Muriel Schmid, *Le soufre au bord de la chaire. Sade et l'Évangile*
36. *Le christianisme est-il un monothéisme ?* (G. Emery et P. Gisel éd.)
37. *Postlibéralisme ?* (M. Boss, G. Emery et P. Gisel éd.)
38. *Le corps, lieu de ce qui nous arrive* (P. Gisel éd.)
39. *Introduction à la théologie systématique* (A. Birmelé, P. Bühler, J.-D. Causse et L. Kaennel éd.)

Hans-Christoph Askani, André Birmelé,
Klauspeter Blaser, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse,
Pierre Gisel, André Gounelle, Bernard Hort,
Karsten Lehmkühler, Martin Leiner

Introduction à la théologie systématique

Sous la direction d'André Birmelé, Pierre Bühler,
Jean-Daniel Causse et Lucie Kaennel

LES RELATIONS ENTRE CROIRE ET PENSER

Jean-Daniel Causse

1. INTRODUCTION

La théologie est-elle, comme l'étymologie le laisse entendre, un discours sur Dieu ? L'affirmer n'est pas une simple évidence et doit en tout cas être sérieusement interrogé. Que la théologie ait affaire à la question de Dieu (ou de la transcendance), qu'elle en assure une problématisation, une analyse critique, une mise en perspective cohérente, une intelligibilité n'est pas contestable. Ce travail s'effectue en référence à des sources scripturaires, mais aussi à une tradition diversifiée, un faisceau d'expériences ; c'est une tâche toujours située en un temps et un espace donnés, en lien avec les enjeux d'une époque précise. Ce qui pose davantage problème est l'idée selon laquelle Dieu serait l'objet de la théologie au sens d'un savoir particulier, en soi, qui l'isolerait d'une réalité plus large, précisément celle du monde et de l'être humain. La théologie, en effet, ne parle pas de Dieu sans parler dans le même mouvement de l'être humain saisi dans son historicité et aux prises avec ce qui constitue le monde dans son irréductible pluralité¹. La question est plutôt de savoir sur quels modes, en fonction de quels axes, se déploie l'approche théologique dans son rapport avec la complexité des réalités anthropologiques et socioculturelles. La théologie ne saurait donc se laisser renvoyer dans les ténèbres d'une prétendue irrationalité et elle doit au contraire pouvoir rendre compte de sa propre pertinence, c'est-à-dire de sa capacité à éclairer la réalité présente à partir d'un point de vue qui lui est spécifique.

C'est dans cette perspective que la théologie pose la question du croire ou de l'existence croyante. Travailler à une intelligibilité, en un langage culturellement audible, du fait même de croire est un problème qui a fait l'objet de

¹ Jean CALVIN ouvre son *Institution de la religion chrétienne* par la *cognitio Dei et hominis*, c'est-à-dire par le fait que « la connaissance de Dieu et de nous sont choses conjointes », *IRC I*, I, 1.

résolutions diverses et souvent assez contradictoires. Le *status quaestionis* développé ici entend donner un aperçu de quelques moments clés dans l'histoire du christianisme, à la suite de quoi on proposera une brève reprise dans le contexte contemporain. On soulignera notamment que les liens entre croire et savoir ou entre croire et penser constituent un défi permanent, où il n'y a sans doute ni simple adéquation, ni disjonction possibles, mais bien une interaction dont il faut dire l'intérêt pour aujourd'hui.

2. STATUS QUAESTIONIS :

RELATIONS HARMONIEUSES, CONFLICTUELLES OU DIFFÉRENCIÉES

2.1. Éléments bibliques

Le judaïsme biblique élabore principalement sa pensée dans le cadre d'une théologie de l'alliance. Il soutient la conviction selon laquelle Dieu fait alliance, passe contrat, se lie à l'histoire d'un peuple, mais aussi à l'humanité dans son ensemble, et que cet acte circonscrit une façon de vivre et de saisir la réalité. Dieu est ainsi pensé et énoncé en fonction d'une histoire à laquelle on s'efforce de donner une cohérence, mais dont on affronte aussi la réalité énigmatique, problématique, qui produit parfois des modifications profondes dans la compréhension de Dieu, du monde et de l'humain. Au cœur de cet ensemble, le motif de l'altérité divine est central. Dieu n'est pas confondu avec le monde ou avec l'histoire ; il demeure dans un rapport de distanciation et de différenciation, qui permet justement de le penser comme volontairement lié à l'humanité. Les récits bibliques de la création notamment décrivent un Dieu situé en extériorité, en retrait, qui sépare les êtres et les choses pour que la communion soit possible, et qui ainsi interdit toute divinisation de l'humain, du monde ou de l'histoire. Dieu est saisi comme proche, partenaire fidèle d'une histoire, et comme à distance, impossible à tenir ou à capturer, y compris dans un langage conceptuel. Le fait que Dieu révèle son nom comme imprononçable relève de la même logique : au moment de la sortie d'Égypte, il se dévoile comme « je suis qui je serai » (Ex 3,14), c'est-à-dire en réalité celui dont le nom échappe à toute volonté de le nommer. Dieu ne peut être nommé que comme celui qui ne peut être enfermé dans aucune définition définitive. En somme, l'acte fondamental d'Israël, c'est « [l]e nom contre l'idole », s'il est vrai que le processus idolâtrique prétend faire totalement le tour de l'autre, le pétrifier et l'épuiser en un seul regard². Aucune image ne

peut représenter le Dieu vivant, ni aucun sanctuaire le contenir. Ailleurs encore, Dieu se révèle à Moïse comme celui qui ne peut être vu face à face (cf. Ex 33,20-23) et même lorsque dans le récit de Gn 32,25-33 Jacob déclare avoir vu Dieu face à face, il a livré une lutte, de nuit, avec un homme qui ne dévoile pas son nom.

Dans cette organisation générale, le savoir est marqué par une limite qui n'est pas un malheur à surpasser, mais une condition à accueillir joyeusement. La tentation constante est au contraire de vouloir « être comme des dieux » (cf. Gn 3,5), c'est-à-dire de poursuivre le mirage d'une totalité. C'est ce que met en perspective la scène où Adam et Ève mangent de l'arbre interdit placé au centre du jardin, l'arbre de la connaissance du bien et du mal (cf. Gn 3). Bien et mal n'ont pas ici une connotation morale restrictive, mais désignent plutôt une totalisation du savoir, de l'avoir et du pouvoir. Par ailleurs, la connaissance dont il est question n'est pas uniquement une saisie intellectuelle des choses ; elle est aussi expérimentation, entrée dans l'intime de l'objet qui se trouve visé par le geste de la connaissance. C'est cette volonté-là qui est frappée d'interdit, non pour entraver méchamment l'humain, mais au contraire pour que le monde lui soit appréhendable. L'être humain est invité à déployer un savoir en direction de la réalité humaine, du monde ou de Dieu sur la base d'un non-savoir qu'il faut dire structurel. Ainsi les récits de la création attestent que l'humain entre dans un savoir toujours marqué par une limite qui n'est pas externe, mais constitutive de l'être. Nous sommes là dans une réalité universelle, en partie indépendante du croire, même si c'est à partir de l'histoire particulière d'une croyance que le monde se trouve confessé comme création, lieu d'une vocation et d'une condition humaine.

Qu'il y ait l'événement d'une rencontre signifie que quelque chose se passe ou commence dans une histoire et que c'est ce qu'il faut dire, raconter et penser. Dans cette perspective, il n'est pas question d'une communication d'informations sur Dieu, mais d'une compréhension progressive, forcément plurielle, de ce que l'événement produit dans l'histoire. Bibliquement, Dieu se révèle par ce qu'il accomplit et par ce qu'il promet.

L'altérité divine demeure un élément central du christianisme en ce qu'elle interdit toute mainmise sur la transcendance. Mais, en même temps, le christianisme soutient que Dieu s'est révélé d'une façon ultime dans la personne de Jésus de Nazareth, c'est-à-dire dans un moment et un contexte précis de l'histoire humaine. On en trouve une expression majeure, à la fin du 1^{er} siècle, dans le prologue de l'évangile de Jean. « Personne n'a jamais vu Dieu », affirme l'évangéliste, avant d'ajouter : « Dieu, Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (Jn 1,18). Le récit biblique conjugue un dévoilement et un non-dévoilement divins. Jésus ne cesse de se référer à la figure du Père qui demeure extérieur ou en retrait et, en même temps, il se situe comme Fils

² Pour utiliser les termes de Paul RICŒUR, « La paternité : du fantasme au symbole », in : ID., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 458-486, ici : p. 475.

qui révèle la vérité de Dieu dans le monde. Ainsi, par exemple, lorsque l'apôtre Philippe demande à Jésus de lui montrer le Père, celui-ci répond : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,8-9). Ce mode du connaître – qui est ici nommé « voir » – ne signifie pas une saisie immédiate, mais réside dans le fait de croire. *Voir*, c'est *croire* ou, pour l'énoncer en sens inverse, croire au Fils, c'est en réalité voir le Dieu que nul ne peut voir. On n'oubliera pas que l'évangile de Jean s'adresse à une communauté qui ne peut plus rencontrer physiquement le Jésus qui a été reconnu comme Christ. L'argument johannique consiste alors à dire que le croire a toujours été et demeure aujourd'hui le seul lieu véritable du voir et du connaître et, plus précisément, il soutient que garder la parole, en vivre, est l'équivalent de voir. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que l'évangile de Jean se conclut en indiquant que « lire le Livre » relaie le fait de « voir Jésus » : les signes consignés dans ce livre ont été écrits afin « que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu » (Jn 20,31). « Voir Jésus » signifie « lire les Écritures » et reconnaître la présence du ressuscité dans le livre qui le désigne.

L'apôtre Paul, quant à lui, ouvre son épître aux Romains par l'affirmation d'une connaissance de Dieu qui, en son principe, est lisible dans la création, mais qui, en réalité, n'a pas d'effectivité. Capturé par le péché, l'être humain détourne le savoir de sa finalité véritable et il est déclaré inexcusable par Paul. Le savoir a l'apparence de la sagesse, mais il est au service de la folie humaine (Rm 1,19-22). C'est pourquoi, dans sa première épître aux Corinthiens, Paul utilise le discours de la folie de Dieu (qui est la véritable sagesse) pour démasquer la folie et la vanité de la sagesse humaine. Il insiste sur une révélation* paradoxale de Dieu qui confond la sagesse humaine, c'est-à-dire qui appelle à croire ce que la raison humaine nomme « folie » ou « scandale ». Dieu se révèle là où nul ne songe à le chercher et à le reconnaître, c'est-à-dire sous les traits d'un homme mis en croix, faible et méprisé, qui, contre toute attente, est puissance de salut. Dieu renverse les images préétablies de Dieu en prenant la forme d'une *contre-image de Dieu*, d'un non-Dieu. Ainsi Paul écrit :

Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il est puissance de Dieu. Car il est écrit : « Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai l'intelligence des intelligents ». Où est le sage ? Où est le docteur de la loi ? Où est le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas rendue folle la sagesse du monde ? En effet, puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient. Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse ; mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, il est Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. (1 Co 1,18-25)

Plus loin, Paul conclut qu'il ne veut rien savoir sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié (1 Co 2,2).

Pour Paul, la croix, instrument de supplice et lieu de malédiction, devient un concept nouveau qui sert à penser une figure théologique de Dieu irrecevable pour les savoirs établis. La croix fonctionne comme signifiant métaphorique qui, de façon imprévisible, désigne le nom « Christ ». Elle est un concept qui met d'abord en cause les systèmes philosophiques ou religieux dans lesquels Dieu occupe une place déterminée et conforme aux représentations que l'on peut se faire de lui. La croix dévoile les projections fantasmatiques où Dieu n'est que le fruit d'une volonté de puissance ou de savoir. Paul défend la thèse selon laquelle la véritable sagesse a, au regard du monde, l'apparence de la folie, car elle n'est pas conforme aux attentes. Mais celui qui adopte ce point de vue comprend autrement le monde, sa propre humanité et Dieu lui-même. La croix trace ainsi une identité : celle de Dieu, nous l'avons dit, mais également celle de l'humain qui reçoit son être authentique au moment où justement il n'a plus rien à montrer de lui-même. La croix nomme Dieu là où on ne l'attend pas ; elle déclare aussi l'humain reconnu là où nul ne songe à le reconnaître et elle accorde une identité qui ne fait pas nombre avec ce qui, par ailleurs, compose l'existence.

Si l'on se réfère à présent à la tradition lucanienne, et précisément au discours célèbre de Paul à l'Aréopage en Ac 17,22-31, on trouve sans doute un souci plus grand de continuité entre la raison philosophique et la révélation chrétienne. Paul se réfère ici à un autel aperçu dans les rues d'Athènes qui porte l'inscription : « Au dieu inconnu ». Il argumente par l'adéquation qui existe entre l'annonce chrétienne et ce que l'on sait sans le savoir, c'est-à-dire ce qui est présent sans être manifesté : « Ce que vous vénérez ainsi sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annoncer » (Ac 17,23). Le Dieu que l'on cherche ne nous est pas étranger même si son nom échappe. Il n'en reste pas moins que, dans le récit de Luc, au moment où il annonce la résurrection d'entre les morts, Paul confronte la pensée grecque à un inouï qui affole la raison. C'est l'impensable qu'il faut ici croire pour être en mesure de penser ce qui s'y déploie. Autrement dit, à un moment donné, la puissance du croire ouvre la pensée à ce qu'elle ne pouvait penser et qui doit accéder à l'intelligibilité.

2.2. Le *fides quaerens intellectum* chez Augustin et sa reprise par Anselme et Barth

Dans ce parcours théologique, considérons d'abord Augustin d'Hippone* puisqu'il représente un moment important, inaugural à plus d'un titre, dans l'histoire chrétienne du rapport entre croire et penser. Il n'est évidemment pas

le seul parmi les Pères de l'Église à conceptualiser le christianisme dans les catégories culturelles à sa disposition. Il prend place dans une entreprise apologétique, largement partagée, qui s'efforce de montrer la cohérence, la pertinence du christianisme et même sa supériorité par rapport aux grands systèmes philosophiques du temps. L'œuvre augustinienne donne pourtant à la théologie chrétienne une dimension qui n'avait pas encore été atteinte et qui laissera une profonde empreinte sur la pensée occidentale. Augustin se montre toujours sévère à l'égard d'un christianisme qui conforte une certaine paresse de la raison, et s'il ne confond nullement la sagesse de Dieu révélé en Jésus-Christ avec la sagesse des philosophes, ici néoplatoniciens*, il ne les sépare pas davantage. Augustin tient que seules la méditation des Écritures et l'illumination du cœur comme de l'intelligence permettent de comprendre la vérité divine. Il relève avec force les limites des philosophes néoplatoniciens, leur errance spirituelle, leur orgueil même, la capture opérée par le péché. Il tient que la révélation chrétienne ne fait pas nombre avec la sagesse que l'humain peut acquérir. Il travaille pourtant sans cesse en fonction de la conviction selon laquelle il existe un monde commun à tous ceux qui cherchent l'Être divin, la vérité, et que c'est ce monde-là, et nul autre, que le christianisme dévoile et auquel il donne sens. La foi est ainsi « foi en quête d'intelligence » (*fides quaerens intellectum*). L'expression vient d'Anselme de Canterbury*, mais elle exprime fort bien la démarche d'Augustin. La formule précise se trouve dans la conclusion célèbre du sermon 43. Elle souligne à la fois un « comprends pour croire » (*intellige, ut credas*) et un « crois pour comprendre » (*crede, ut intelligas*)³. La foi est condition de la connaissance dans le sens où elle précède et ouvre une intelligibilité du monde, de soi et de Dieu. Ainsi la foi ne se confond pas avec une connaissance qu'elle permet pourtant, tant il est vrai que comprendre ne s'effectue que par une participation intime de l'être aux choses⁴. En même temps, rien ne serait possible en dehors d'un travail de l'intelligence qui précède, accompagne, suit le croire et l'inscrit dans le monde large d'une quête de vérité, une recherche spirituelle qui anime profondément tout humain dans l'intime de son être.

Avant de préciser la démarche d'Augustin, la fonction qu'il accorde à la *fides quaerens intellectum*, on notera, en ce qui concerne le problème de la connaissance de Dieu, le rôle tenu par la tradition apophatique (appelée aussi

³ Cf. AUGUSTIN d'Hippone, *Sermon XLIII*, VII, 9, *Œuvres complètes XVI*, Paris, Vivès, 1871, p. 234 (PL 38, 258).

⁴ Augustin reprend la distinction platonicienne entre science et sagesse, l'une concernant les réalités sensibles et inférieures, l'autre portant sur les réalités intelligibles, supérieures, c'est-à-dire les vérités éternelles. La théologie est située comme sagesse qui concerne la vérité la plus haute.

théologie négative) des Pères grecs, qui est, là encore, en consonance avec la philosophie platonicienne*. La théologie apophatique (du grec *apophasis* : « négation ») n'a jamais cessé d'exercer une influence et elle « a joui durant tout le Moyen Âge d'une autorité égale à celle d'Augustin » qui, d'ailleurs, n'en est pas indépendant⁵. Comme l'apophatisme qui entend dire Dieu à partir de ce qu'il n'est pas, Augustin confesse, lui aussi, un Dieu qui échappe à la volonté humaine de le connaître. Pour lui, mettre en œuvre une intelligence de la foi n'enlève rien au fait majeur que Dieu transcende tout acte de connaissance et qu'il doit d'abord être dit insaisissable, imprenable, inconcevable, soustrait au langage qui tente de le nommer. Les concepts restent impuissants à traduire l'infini du divin : « La transcendence de la divinité déborde les ressources du vocabulaire usuel. Quand il s'agit de Dieu, la pensée est plus exacte que le discours et la réalité plus exacte que la pensée. »⁶ La tradition apophatique trouve ses premiers représentants dans une longue liste qui passe par Clément d'Alexandrie (vers 150-vers 215), Grégoire de Nazianze*, Grégoire de Nysse (vers 335-après 394), le Pseudo-Denys (fin du V^e-début du VI^e siècle) ou encore Jean Damascène (vers 655-vers 750). Elle est reprise au Moyen Âge, non sans écarts, par Maître Eckhart (vers 1260-1327/28) ou Nicolas de Cuse (1401-1464) et, plus tardivement, par un auteur comme Jean de la Croix (1542-1591). Comme référence fondamentale, on retiendra ici le traité *Les noms divins*⁷ du Pseudo-Denys. L'ouvrage traite le problème de savoir quel nom attribuer à Dieu alors que les Écritures lui en donnent de multiples. Denys postule que chaque nom peut évoquer Dieu, mais aucun ne saurait le désigner parce qu'il est et demeure indicible. Il y a inadéquation entre la réalité divine et le langage théologique qui conduit à reconnaître que Dieu ne se laisse pas conceptualiser et qu'il est donc inconcevable. C'est sans cesse le Dieu ineffable qui est célébré. Dieu n'est même pas l'Être qui serait encore seulement l'un des noms ; il est au-dessus ou au delà de l'Être, et seule la voie mystique ouvre à ce qui échappe au sens et à la raison. L'union s'effectue dans la ténèbre mystique, en ce lieu singulier où l'on vit de ce que l'on ne connaît pas. S'il y a ici un fort écho néoplatonicien, Denys, comme tout le courant apophatique, entend aussi, peut-être surtout, suivre le « personne n'a jamais vu Dieu » du prologue de Jean et, en amont,

⁵ Paul RICŒUR, « De l'interprétation à la traduction », in : ID. et André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 335-371, ici : p. 348.

⁶ AUGUSTIN, *La trinité (De trinitate)*, VII, 4, 7 (= *OsA* 15), Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

⁷ *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1998 (1943), p. 67-176. Longtemps identifié avec le disciple de Paul évoqué en Ac 17,34, DENYS l'Aréopagite est ensuite appelé Pseudo-Denys pour marquer qu'il s'agissait d'une méprise.

« ma face ne peut pas être vue » d'Ex 33,23, que nous avons évoqués au point précédent. La méthode négative pense Dieu à partir d'une opération de soustraction où sans cesse s'énonce ce qu'il n'est pas. Une fois encore, cet accent se trouve chez Augustin alors même que toute son œuvre tend à une rationalité possible de la foi : « Pour le moment, si vous ne pouvez saisir ce qu'est Dieu, saisissez du moins ce qu'il n'est pas. »⁸ Ajoutons encore que la théologie négative n'est pas seulement mise en face d'une théologie affirmative qui attribue à Dieu des prédicats positifs. Certes la négation est considérée comme supérieure à l'affirmation qui peut toujours laisser croire qu'elle pourrait énoncer l'essence divine, mais elle ne doit pas elle-même devenir une façon de nommer, même en creux, le Dieu ineffable. Elle doit conduire au Dieu toujours au delà des prédicats positifs et négatifs. Elle doit s'ouvrir sur l'extase corrélée à une « inconnissance » de Dieu⁹. On notait l'influence constante de la tradition apophatique, notamment tout au long du Moyen Âge. Thomas d'Aquin* en reprendra de nombreux aspects, même s'il procédera à de fortes rectifications et même s'il occupe une position opposée sur certains points. Pour l'espace contemporain, on notera une certaine reprise de la théologie négative par des philosophes comme Ludwig Wittgenstein (1889-1951) et, aujourd'hui, Jean-Luc Marion (né en 1946) ou Jacques Derrida (1930-2004), mais aussi par des théologiens comme par exemple le jésuite Stanislas Breton (1912-2005)¹⁰.

Abordons à présent l'« intelligence de la foi » (*intellectus fidei*) augustiniennne qui désigne, avons-nous dit, une interaction entre comprendre et croire. On peut en saisir l'axe principal en se reportant à une œuvre typiquement doctrinale comme *La doctrine chrétienne* ou encore en se référant aux *Confessions*, vaste réinterprétation d'un parcours humain et spirituel. Prenons ce dernier ouvrage où la question du croire est traitée sur la base de l'expérience intime de la propre conversion d'Augustin au Dieu chrétien. À propos de son parcours personnel, Augustin note le rôle positif joué par « certains livres des Platoniciens » (sans doute des textes néoplatoniciens de Plotin et de

⁸ AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de Saint Jean XVII-XXXIII (Tractatus in Johannis Evangelium)*, XXIII, 9 (= *OsA* 72), Paris, Desclée de Brouwer, 1977.

⁹ La notion d'inconnissance, déjà présente chez le Pseudo-Denys, est reprise par Jean-Luc MARION, « Au nom ou comment le taire » (1999), in : *id.*, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, p. 155-195.

¹⁰ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Paris, Gallimard, 1993 ; Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977, et « Au nom ou comment le taire » (note 9) ; Jacques DERRIDA, *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, et aussi *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993 ; Stanislas BRETON, *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris / Neuchâtel, Aubier Montaigne / Cerf / Desclée de Brouwer / Delachaux et Niestlé, 1971.

Porphyre), dans lesquels il dit avoir découvert ce que la Bible énonce, mais en un langage culturel audible qui lui permet de dépasser l'idée selon laquelle croire signifierait renoncer à l'usage de la raison. La sagesse des philosophes entre en consonance avec l'enseignement de la Bible et Augustin y voit la marque d'une transcendance inscrite et opérant au cœur de l'humain et du monde. Dans ces livres païens, poursuit-il, « j'ai lu, non pas sans doute en ces termes, mais le sens était absolument le même et des raisons nombreuses et complexes l'appuyaient, j'ai lu qu'*au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ; il était au commencement en Dieu* ». Le *logos* éternel dont parle les Écritures n'est pas étranger au *logos* des philosophes ; il en est plutôt la claire manifestation et l'accomplissement. C'est ainsi que comprendre ouvre à la possibilité de croire. Plus encore, Augustin témoigne de ce que la foi n'a pas un langage propre qui l'isolait, mais qu'elle doit pouvoir se penser dans les catégories de la culture donnée. Chez les platoniciens, Augustin découvre le *logos* éternel, mais il ne peut aller jusqu'au *logos* dans la chair, c'est-à-dire à l'incarnation. C'est pourquoi, dans le même chapitre, juste après qu'il indique que chez ces auteurs il a lu que « le Verbe, Dieu, est né non de la chair, non du sang, non de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu », il ajoute : « Cependant, que *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous*, dans ces livres, je ne l'ai pas lu ». Et encore : « Certes, en parcourant ces écrits, j'ai découvert sous des expressions diverses et des formes multiples que le Fils, étant dans la condition du Père, n'a pas tenu pour vol d'être l'égal de Dieu [...]. Mais qu'il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave, fait à la ressemblance des hommes et reconnu à sa manière d'être pour un homme, qu'il s'est humilié devenant obéissant jusqu'à la mort, mais à la mort de la croix, et que pour cela Dieu l'a exalté d'entre les morts [...] : non, ces livres ne le contiennent. »¹¹ Seul le croire donne de comprendre et ouvre à l'intelligence de l'incarnation qui ne peut apparaître que déroutante pour la pensée grecque et, plus globalement, qui bouleverse l'idée que l'on peut se faire d'une divinité ou d'un être transcendant. Même là pourtant, l'usage de la raison n'est pas abandonné, car il faut pouvoir produire une intelligibilité de la vérité du christianisme qui est, à proprement parler, impensable, inouïe, et c'est encore la conceptualisation grecque qui est utilisée. Il s'agit de dire le croire à l'aide de tous les moyens à disposition, mais aussi grâce à des intuitions nouvelles ou des illuminations soudaines qui sont le fait même de la foi. Croire et penser sont ainsi dans un jeu où l'un conduit à l'autre dans un

¹¹ *Les confessions (Confessiones)*, VII, IX, 13-14 (= *OsA* 13), Paris, Desclée de Brouwer, 1962. Les passages en italique sont des citations de Jn 1 et Ph 2 par AUGUSTIN.

aller-retour dynamique, dynamique parce que non linéaire, marqué par des discontinuités.

La ligne augustinienne reste très affirmée, souvent prépondérante, au Moyen Âge (au moins jusqu'à Thomas d'Aquin) et elle trouve une reprise originale, au XI^e siècle, avec Anselme de Canterbury qui consacre une bonne partie de son œuvre à la question de l'articulation entre la foi et la raison. On relèvera notamment le célèbre *Proslogion* (1077-1078), qui traite de l'existence de Dieu et de sa preuve par la logique rationnelle¹². La démarche théologique d'Anselme accorde clairement le primat à la foi : on ne comprend pas afin de croire, mais on doit croire pour pouvoir comprendre (en un certain sens, on s'éloigne ici de l'interaction augustinienne du croire et du comprendre). La foi doit être posée comme logiquement première ou comme présupposé de la pensée, c'est-à-dire qu'elle forme en réalité le cadre dans lequel l'exercice de la pensée théologique est possible. Pourtant, situé dans l'espace de la foi, le croyant trouve la raison de la foi, c'est-à-dire qu'il peut et doit rendre compte de son caractère intelligible, logique, compréhensible, y compris par ceux qui ne partagent pas les présupposés doctrinaux du christianisme. La raison ne vient pas se dissocier de la foi, mais elle lui est interne ou, d'une certaine façon, elle lui appartient en propre. De cette façon, s'il faut partir de la foi pour aller vers son intelligence, cette dernière confirme que la foi avait, en elle-même, sa propre raison et que l'on peut en exposer les motifs. C'est ainsi que le *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (1098) démontre la nécessité logique de l'incarnation à partir du cadre juridique des relations entre le vassal et le suzerain¹³. C'est ainsi également que se trouve développé dans le *Proslogion* un argument ontologique en faveur de l'existence de Dieu, nommé depuis Kant* « preuve ontologique », qui consiste à déduire l'existence d'une chose à partir de l'idée même de cette chose. Pour l'établir, Anselme part de l'énoncé du psalmiste qui déclare : « L'insensé dit en son cœur : "Il n'y a point de Dieu" » (Ps 14,1). Or, même l'insensé a une idée de Dieu qui est « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand »¹⁴. On ne peut, sauf illogisme, refuser l'existence dans la réalité de ce qui est dans la pensée car, si tel était le cas, on pourrait penser quelque chose de plus grand

¹² ANSELME, *Proslogion, L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, t. 1, Paris, Cerf, 1986, p. 228-287. P. 56-205 de cette édition se trouve aussi le *Monologion*, rédigé deux ans plus tôt, qui constitue une longue « méditation sur la raison de la foi ». Signalons qu'il existe une autre traduction de *Proslogion* : *Proslogion, suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, Paris, Flammarion, 1993.

¹³ Cf. ANSELME, *Pourquoi un Dieu-homme (Cur Deus homo), L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, t. 3, Paris, Cerf, 1988, p. 300-473 ; autre trad. sous le titre donné dans le texte : Sources chrétiennes 91, Paris, Cerf, 2005.

¹⁴ *Proslogion* 2 (note 12) : « aliquid quo nihil maius cogitari potest ».

encore¹⁵. Anselme fait valoir que l'on ne peut logiquement exclure l'existence de Dieu ; autrement dit, il construit une théorie de la connaissance qui « cherche à exclure seulement l'exclusion » de Dieu¹⁶. Il n'en tire pas pour autant la conclusion que « Dieu » appartient à l'évidence rationnelle, ce qui aurait pour effet de nier la nécessité de la foi comme telle. Encore une fois, c'est de l'intérieur de la foi confessée qu'il veut démontrer que la raison ne contredit pas ce que l'on croit, mais en offre un accès immédiatement intelligible.

Le *Proslogion* donne la forme d'une prière à ce nouage du croire et du comprendre : « Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, donne-moi, autant que tu le trouves bien, de comprendre que tu es, comme nous croyons, et que tu es ce que nous croyons. »¹⁷ C'est cet axe qui est au cœur de la démarche anselmienne : si Dieu est ce que nous croyons, il nous donne aussi de le comprendre. Dieu est celui qui donne de croire et qui permet aussi de comprendre ce que nous croyons.

La preuve anselmienne fera l'objet de nombreuses critiques, mais on en trouve aussi une reprise notable, quoique dans une perspective différente, au XVII^e siècle, dans la philosophie de Descartes*, notamment dans les *Méditations métaphysiques*, à la partie V¹⁸. On indiquera simplement que Dieu se définit, dans la logique de Descartes, comme l'être souverainement parfait, c'est-à-dire l'être auquel il ne manque absolument rien. Or, un être parfait à qui manquerait l'existence ne serait pas parfait. C'est pourquoi il faut conclure que

¹⁵ Cette affirmation d'Anselme est critiquée par le moine GAUNILON, de l'abbaye bénédictine de Marmoutier, près de Tours, dans son *Liber pro insipiente*, dont on trouve la traduction sous le titre : « Ce que quelqu'un peut répondre au nom de l'insensé », à la suite du *Proslogion (L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry [note 12], t. 1, p. 288-297)*. Y figure également la réponse d'ANSELME, « Ce que peut répondre l'éditeur de ce livret », *ibid.*, p. 298-318. L'affirmation anselmienne est également critiquée par Thomas d'Aquin, pour qui ce qui peut être conçu par la pensée ne permet pas de passer directement à son existence dans la réalité.

¹⁶ Selon la bonne formule de Michel-Marie DUFEIL dans l'article qu'il consacre à Anselme dans l'*Encyclopaedia Universalis*, t. 2, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 2002, p. 468-470, ici : p. 469.

¹⁷ ANSELME, *Proslogion* 2 (note 12) (trad. modifiée).

¹⁸ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques (Meditationes de prima philosophia, 1641)*, Paris, PUF, 1963 (1647) ; cf. aussi la quatrième partie du *Discours de la méthode* (1637), Paris, Vrin, 1956. Pour une reprise au XVIII^e siècle, cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ*, *Monadologie* (1714), § 37-48, in : ID., *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*, Paris, Gallimard, 2004.

l'existence de Dieu est inhérente à la pensée de Dieu comme être parfait. C'est sur cette base que Descartes fait de Dieu – le Dieu des philosophes – le garant de l'accord entre la raison et la réalité. On sait le sort que Kant réservera à la preuve ontologique de l'existence de Dieu – Dieu est l'être parfait ; s'il n'existait pas, il ne serait pas parfait, donc il existe – en refusant de passer de l'idée d'une chose à son existence et en déplaçant la question de l'existence de Dieu dans le champ de la raison pratique et de la conscience morale.

Au XX^e siècle, en sa première moitié et au sein de la théologie protestante, Karl Barth* est à situer sur cet axe, même s'il a sa logique propre. Le principe du *fides quaerens intellectum* constitue, pour lui, la tâche assignée à la théologie et, symptomatiquement, il rédige, en 1931, un ouvrage sur Anselme dont il fait l'un de ses maîtres et l'inspirateur de sa méthode¹⁹. S'opposant radicalement à la théologie naturelle* héritée du thomisme, Barth remonte plus haut pour rejoindre Anselme qu'il pose comme figure d'une théologie chrétienne plus authentique, qui trouve son point de départ dans une foi donnée, avant d'en construire une intelligence dans un discours cohérent, organisé et qui tend à l'objectivité. La théologie dialectique* de Barth se démarque tout à la fois du catholicisme thomiste, de l'héritage libéral dont il est issu et, assez rapidement, d'une sensibilité luthérienne qu'il considère comme trop soucieuse d'articuler la théologie et l'anthropologie. Il part de la révélation comprise comme acte par lequel Dieu parle, la thèse principale étant que « Dieu *seul* peut parler de Dieu »²⁰ et que les Écritures contiennent la Parole de Dieu. La théologie a pour rôle de laisser Dieu parler, et de faire entendre non ce que l'humain peut dire de Dieu, mais ce que Dieu dit de lui-même, c'est-à-dire l'auto-révélation de son être trinitaire dans la personne de Jésus-Christ. La dogmatique en particulier est pensée comme discours interne où la foi rend compte d'elle-même. C'est sur cette toile de fond que s'organisent les rapports du croire et du savoir, de la foi et de la pensée. On peut en indiquer la ligne principale à partir du chapitre 3 de l'*Esquisse d'une dogmatique* dont le titre est significatif : « Croire signifie connaître »²¹. Comme Anselme, Barth part de l'acte par lequel Dieu se révèle à l'être humain par sa Parole et il en fait le fondement du savoir théologique : « On découvre et on connaît Dieu lorsqu'il

se donne à connaître lui-même dans son entière liberté. »²² Barth refuse que l'on puisse aller vers Dieu par ses propres ressources, trajectoire qui conduit toujours vers l'idole, et il ne cesse d'affirmer comme unique chemin celui qui va de Dieu vers l'être humain, sans aucun préalable. Dieu doit être situé dans sa transcendance, sa radicale altérité, et seule sa liberté souveraine permet de franchir la distance qui le sépare du monde de l'humain. C'est ainsi, poursuit Barth, que « [l]a connaissance de Dieu est une connaissance absolument déterminée et créée par son objet, c'est-à-dire par Dieu lui-même »²³. Que le savoir théologique soit dépendant de la révélation ne signifie pas un discours soustrait à la raison. Il y a une rationalité propre à la foi chrétienne, une logique qu'il est nécessaire de déployer, c'est-à-dire dont il faut rendre compte avec le plus de clarté possible. Or, pour Barth, la révélation est une réalité *objective*. Elle est un acte qui ne peut dépendre du sentiment humain ou de son intériorisation subjective, car, s'il en était ainsi, Dieu serait encore à la disposition de l'être humain. La théologie de la Parole de Dieu signifie que Dieu se révèle lui-même à partir de lui-même et qu'il donne en même temps d'entendre et de recevoir la révélation. Il y a une auto-révélation de Dieu que la théologie a pour tâche de recevoir et de transmettre, c'est-à-dire en somme de prêcher. C'est pourquoi la foi n'est pas connaissance au sens d'un rapport subjectif à Dieu, mais pleinement objectif, conformément au fait d'un Dieu auto-révélé dans l'histoire. Barth ajoute ainsi que « la vérité de Jésus-Christ est, dans le sens le plus rigoureux du mot, une vérité objective », avant de poursuivre : « Les apôtres ne se sont pas contentés de décrire et de défendre une expérience purement intérieure, ils ont parlé de ce qu'ils ont vu de leurs yeux, entendu de leurs oreilles et touché de leurs mains. Ainsi, la vérité de Jésus-Christ rentre dans le cadre d'une réflexion humaine absolument claire, logique, et libre précisément parce que liée à son objet. »²⁴

2.3. La scolastique* thomiste et le tournant opéré par la Réforme protestante*

Augustin reste un maître à penser tout au long du Moyen Âge, nous l'avons dit, et son empreinte sur l'Occident n'a jamais cessé d'être visible. Pourtant, l'introduction progressive de la philosophie d'Aristote au XIII^e siècle, laquelle ne s'est pas faite sans de fortes controverses, constitue un tournant important dans le développement de la pensée chrétienne. Un mouvement inauguré au XII^e siècle, notamment par Pierre Abélard (1079-1142),

¹⁹ Karl BARTH, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu (Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1931)*, Genève, Labor et Fides, 1985 (1958).

²⁰ Karl BARTH, « La parole de Dieu, tâche de la théologie », in : ID., *Parole de Dieu et parole humaine (Das Wort Gottes und die Theologie, 1924)*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1966 (1933), p. 201-230 et notes p. 280, ici : p. 228 (souligné par l'auteur).

²¹ Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique (Dogmatik im Grundriß, 1947)*, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 1984 (1950), p. 27-35.

²² *Ibid.*, p. 29 (souligné par l'auteur).

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.