

Pour Calvin, ce que « Dieu » signifie échappe à l'intelligence tant que celle-ci ne trouve pas un point d'appui en dehors d'elle-même. Pour le formuler autrement, il y a une raison de croire qui ne se soutient pas de la seule raison, mais d'un rapport à une extériorité. En effet, comme l'écrit Calvin, « c'est un tel *sentiment* qu'il ne se peut engendrer que de révélation céleste »<sup>40</sup>. Le savoir *transite* par le croire sans cesser d'être lui-même un désir de connaître en vérité. Ce n'est pas que le Dieu créateur soit un autre que le Dieu rédempteur, mais plutôt que la vérité de ce qui était déjà là n'apparaît que par une grâce qui l'éclaire et permet de le reconnaître.

#### 2.4. Croire et savoir dans l'espace de la modernité : Kant, Hegel et Kierkegaard

Le débat engagé à l'époque de la Réforme connaît de nombreux rebondissements, notamment dans le cadre de la métaphysique et de sa critique. Nous évoquerons trois auteurs, pris dans l'ordre chronologique : d'abord Emmanuel Kant qui constitue un tournant décisif pour une pensée philosophique soucieuse d'articuler croire et savoir, puis Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>41</sup> qui propose un dépassement du schème kantien par une synthèse réconciliant l'humain et le divin, enfin Søren Kierkegaard<sup>42</sup> dont on sait la lutte qu'il a menée contre le système hégélien au nom d'une pensée de l'existence. Les figures de Kant, Hegel et Kierkegaard formalisent trois attitudes qui conditionnent, à plus d'un titre, les discussions actuelles.

Considérons Kant en premier lieu qui, sur un plan philosophique, distingue *connaître* et *penser*, c'est-à-dire qui articule, sans jamais les séparer, deux activités de la raison humaine. C'est dans ce cadre que se pose la question de la métaphysique. À strictement parler, Dieu ne peut pas être *connu*, mais il peut – et même il doit – être *pensé*. Dans la *Critique de la raison pure* (1781), Kant s'efforce de dresser une sorte de cartographie de la raison humaine, avec ses zones d'activité, son étendue, ses limites, pour que puisse aussi apparaître un autre domaine, distinct, mais essentiel, qui est ouvert à la pensée. À la question des conditions de possibilité de la connaissance, au sens de science, la réponse kantienne s'énonce dans les termes de la finitude : la connaissance objective suppose d'adopter un point de vue limité, et non de se situer en position de surplomb. Sur ce plan, le renversement est radical par rapport à une tradition métaphysique qui part de l'essence divine pour en déduire l'existence des choses. En effet, on ne peut ni partir de Dieu, ni remonter à lui dans un lien direct et logique de cause à effet pour fonder la connaissance. Il faut au contraire assumer une coupure

entre Dieu et le monde. Pour suivre le raisonnement kantien, on peut se référer à la « Préface de la deuxième édition » (1787) de la *Critique de la raison pure* qui offre une synthèse de l'ensemble du parcours<sup>43</sup>. Reprenant un dispositif résolument anti-métaphysique, Kant souligne que l'être humain ne peut connaître les *choses en soi*, c'est-à-dire dans leur essence, mais seulement les *choses pour nous*, c'est-à-dire telles qu'elles se manifestent dans l'expérience que l'on peut en faire. On trouve ici la distinction entre le *numène* qui est soustrait au savoir et le *phénomène* qui, quant à lui, peut faire l'objet d'une connaissance assurée. La raison doit sans cesse apprendre à s'autolimiter alors qu'elle a tendance, comme raison pure, à vouloir l'illimité ou, pour utiliser le terme de Kant, l'« inconditionné ». Ainsi notre connaissance rationnelle *a priori* « n'atteint que des phénomènes, mais [...] en revanche elle laisse la chose en soi être certes effective pour soi, mais inconnue de nous »<sup>42</sup>. Dieu, mais aussi l'âme ou la liberté, ne sont pas des objets que l'on peut atteindre par la connaissance. Ils sont au delà d'un savoir qui ne peut prétendre à aucune totalisation.

Restreindre l'usage de la raison, contrairement à ce que l'on pourrait penser, c'est lui donner encore plus d'ampleur. Kant le note dans sa préface : la raison qui prétend se constituer comme un pouvoir illimité ferme son horizon en supposant l'élargir. L'étendue infinie conduit, en effet, à se perdre. On sombre dans une sorte de vertige, une folie, où l'on confond ses propres fantasmes avec la réalité. Autrement dit, la déraison n'est rien d'autre que le produit d'une raison qui s'égaré, parce qu'elle ne définit pas précisément son champ d'application<sup>43</sup>. Mais l'enjeu est aussi ailleurs : circonscrire le champ du connaître, c'est dessiner un espace pour la pensée, notamment une pensée de Dieu qui, pour Kant, n'est pas sans raison, ni sans objectivité. S'il est objet du savoir, le monde des phénomènes n'est pourtant pas l'ultime. Que Dieu ne soit pas un objet de connaissance, qu'il soit en dehors du savoir et de sa représentation objective, ne signifie pas qu'il soit sans existence ou qu'il ne puisse pas avoir de place dans une logique rationnelle. Kant n'entend pas rejeter la croyance dans le subjectivisme ou l'irrationnel. Déconnecter le croire du savoir, ce n'est pas l'exclure du champ de la raison, mais l'inscrire à une place particulière. Kant l'indique d'un trait : « Il me fallait donc mettre

<sup>41</sup> On utilise ici la traduction d'Alain Renaut, Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure (Kritik der reinen Vernunft)*, 1781, 1787<sup>2</sup>, Paris, Aubier, 1997, « Préface de la deuxième édition », p. 73-92.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>43</sup> « [L]es propositions fondamentales avec lesquelles la raison spéculative s'aventure au delà de ses limites ont pour inévitable résultat, non un élargissement, mais au contraire, si l'on y regarde de plus près, un rétrécissement de notre usage de la raison », *ibid.*, p. 82.

de côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croissance* »<sup>44</sup>. Dieu n'appartient pas au champ du savoir, c'est-à-dire au monde des objets que l'on peut se représenter, mais il n'est pas hors de la rationalité : la croyance kantienne est une *croissance raisonnable*, typique des Lumières\*. C'est pourquoi, en réalité, la religion dans les limites de la simple raison est une raison ouverte à ce qui déborde le seul registre du savoir. C'est une raison qui n'est pas abandonnée en cours de route, mais qui est et demeure l'instance déterminante lorsqu'il s'agit de penser la question de Dieu. Il faut alors que la pensée ne soit pas en contradiction avec ce que nous pouvons savoir. Kant aborde la question à partir du problème de la liberté et de la nature comme nécessaire<sup>45</sup>. « [D]e l'âme humaine, je ne pourrais donc pas dire que sa volonté est libre et qu'elle est pourtant en même temps soumise à la nécessité de la nature, c'est-à-dire qu'elle n'est pas libre, sans me trouver dans une contradiction manifeste »<sup>46</sup>. Or, si la liberté n'est pas un objet de connaissance, il n'en reste pas moins qu'une pensée de la liberté est nécessaire à la morale : l'être humain doit être libre pour pouvoir agir conformément à la loi morale. La conclusion de Kant est alors que si Dieu n'est pas objet de savoir, il doit néanmoins être pensé comme créateur d'un être humain libre et capable d'agir moralement. Ainsi, c'est la morale qui offre une place raisonnable à la croyance en Dieu. Ici, la théologie est fondamentalement une théologie morale.

La philosophie de Hegel constitue un nouveau tournant dans le sens où elle se veut un prolongement ou un accomplissement de la pensée kantienne, dont elle modifie en même temps profondément la perspective. Hegel n'entend pas revenir à une métaphysique classique, c'est-à-dire une pensée de l'être comme substance, mais il ne peut pas non plus se satisfaire d'une séparation entre un noumène et un phénomène à la manière de Kant. Plus encore, penser qu'il y a quelque chose qui échappe au savoir lui apparaît comme une contradiction : nous ne pouvons pas penser sans obtenir un savoir de ce que nous pensons, sauf à vider l'acte de connaître de tout son sens. La limite imposée à la raison par la raison elle-même est, aux yeux de Hegel, une insupportable humiliation de la raison ou une négation de l'être humain comme être pensant. C'est le cas lorsqu'il est question de Dieu, comme l'énonce ce texte des *Leçons sur la philosophie de la religion* :

Dans la théologie rationnelle plus récente, cette manière de voir joue le rôle principal : à partir de la raison, c'est plutôt à la raison que l'on fait la guerre, c'est la philosophie que l'on combat, dans la pensée que la raison ne peut rien connaître de Dieu, si bien qu'il ne reste à la théologie comme à la philosophie pour l'expression

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, p. 83-84.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 83.

« Dieu » rien d'autre que la représentation, la détermination ou l'abstraction de l'Être suprême – un *vacuum* de l'abstraction, un *vacuum* de l'au-delà.<sup>47</sup>

Pourquoi Dieu est-il pensable dans le cadre d'un savoir rationnel ? À cette question, la réponse de Hegel est nette : Dieu est connu parce qu'il se révèle lui-même, c'est-à-dire parce qu'il appartient à son être de se manifester et de s'extérioriser. Le mouvement de révélation appartient à la nature même de Dieu en tant qu'il est l'absolu :

Il ressort de là que Dieu peut être su, connu ; car Dieu consiste à se révéler, à être manifeste. Ceux qui disent que Dieu n'est pas manifeste ne parlent pas en tout cas dans la perspective de la religion chrétienne ; car la religion chrétienne, c'est la religion révélée. Elle a pour contenu que Dieu est révélé aux hommes, qu'ils savent ce que Dieu est.<sup>48</sup>

Il faut ici préciser le sens de l'auto-manifestation divine : elle signifie une sorte d'extériorisation divine, une sortie de soi-même vers un autre que soi-même, mais, en même temps, si Dieu est l'absolu, il ne peut être qu'en rapport avec ce qu'il est en lui-même. Toute la question est de savoir comment l'absolu peut demeurer *identique* à lui-même tout en s'inscrivant dans de l'*altérité*. Dieu doit pouvoir se manifester dans ce qui n'est pas lui-même tout en demeurant identique à lui-même et, au bout du compte, unifier des réalités contraires. C'est précisément, pour Hegel, le sens de l'incarnation de Dieu dans le christianisme : en son incarnation, le Fils assure l'unité du divin et de l'humain. Dans sa personne même, il fait la synthèse de l'identité et de la différence, et inaugure un processus qui conduit vers une totalisation de toutes choses et qui est le savoir absolu.

Dans cette perspective d'ensemble, la philosophie et la religion ont en réalité un *même objet* : Dieu, la vérité éternelle ou l'absolu. Ainsi, écrit Hegel,

[l']objet de la religion, comme celui de la philosophie, est la vérité éternelle, Dieu et rien que Dieu et l'explication de Dieu. La philosophie ne fait que s'expliquer elle-même en expliquant la religion, et en s'expliquant elle-même elle explique la religion. C'est l'esprit pensant qui pénètre cet objet, la vérité, et qui dans cette occupation est jouissance de la vérité et purification de la conscience subjective. Ainsi, religion et philosophie coïncident. La philosophie est en fait elle-même service de Dieu comme la religion.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie. Introduction – Le concept de religion (Vorlesungen über die Philosophie der Religion [1832]*, partie I : *Einführung – Der Begriff der Religion*, éd. par Walter Jaeschke, 1983), Paris, PUF, 1996, p. 40.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 60.

La différence entre la religion et la philosophie ne concerne donc pas le contenu — il est le même dans l'un et l'autre cas —, mais le niveau *conceptuel* : ce que la religion représente par des récits, des symboles ou des images, la philosophie le déploie dans le cadre d'un savoir conceptuel. Pour Hegel, la religion chrétienne court en effet le risque de s'isoler du monde moderne si elle s'exprime seulement dans un registre qui apparaît irrationnel. C'est pourquoi la foi et la raison doivent s'accorder. Ce que la religion développe en termes de croyance doit aussi pouvoir s'énoncer comme un savoir positif, rationnel, dont la philosophie peut rendre compte à partir de ses propres catégories. C'est donc une foi rationnelle que Hegel élabore, mais, à la différence de Kant, pour qui la foi dans les limites de la simple raison était surtout un principe moral, il s'agit d'une compréhension générale de l'humain, de la vie, du monde. La religion entre dans un vaste système rationnel qui, étape après étape, conduit au savoir absolu.

L'effort de Hegel consiste finalement à traduire l'essence du christianisme en des concepts nouveaux qui dépendent de la raison et qui, de ce fait, peuvent être compréhensibles par tous. En ce sens, la philosophie reprend, actualise, mais aussi dépasse la religion dans la mesure où sa connaissance est conceptuelle et non représentative. Ainsi les grandes notions chrétiennes deviennent pour Hegel des éléments d'un système rationnel. Cela vaut notamment pour la trinité : il y a adéquation entre ce que Dieu est en lui-même, dans son être, et ce qu'il manifeste de lui-même dans l'altérité du Fils qui ouvre le temps de l'Esprit, c'est-à-dire un processus où l'histoire de Dieu et l'histoire humaine sont liées et portées vers un même accomplissement. Par conséquent, l'incarnation elle-même n'est pas un mystère qui, parce qu'elle suppose la foi, serait incompréhensible à la seule raison. L'incarnation est une nécessité logique et un principe rationnel.

Prenons enfin la troisième figure annoncée. Kierkegaard réagit fortement à la synthèse hégélienne qui, pour lui, consacre — rien de moins — la disparition du croire dans sa consistance propre au profit d'un savoir rationnel. Certes, Hegel entend traduire le christianisme dans de nouvelles catégories, afin qu'il ne sombre pas dans un irrationalisme que la modernité éclairée ne saurait accepter. Certes, il veut empêcher tout divorce entre croire et savoir ou entre le divin et l'humain. Mais si la foi se trouve relayée par tout un système conceptuel qui s'impose logiquement comme une évidence, elle n'est tout simplement plus la foi. Croire devient un verbe inutile ou, au mieux, un moment historique sur le chemin du savoir absolu que la philosophie intègre pour en assurer le dépassement. C'est pourquoi, à l'inverse de la logique hégélienne, Kierkegaard ne situe pas le « croire » comme un moment, mais comme l'*ultima*, c'est-à-dire comme ce à quoi l'on doit sans cesse revenir pour tenter d'en saisir le sens et la portée. Ainsi, dans *Crainte et tremblement*,

lorsqu'il évoque Abraham dont il fait une figure paradigmatique du croyant, Kierkegaard écrit : Dieu « n'oubliera jamais qu'à cent trente ans tu n'étais pas allé plus loin que la foi »<sup>50</sup>. Le « ne pas aller plus loin » n'indique ici aucun parachèvement, aucun point culminant d'une longue ascension, mais une discontinuité ou une faille au cœur de la raison humaine qui réoriente toute l'existence. S'il n'y a pas un simple rapport harmonieux entre la raison et la foi, la tâche de la pensée n'est pas pour autant abandonnée. Au contraire, elle trouve de la hauteur et de la profondeur en ce qu'elle doit penser ce qui demeure toujours en excès du savoir. La pensée doit penser l'impensable, l'inouï, l'impossible, c'est-à-dire ce que Kierkegaard nomme le « paradoxe »<sup>51</sup>. C'est ce qui se tient au cœur d'une pensée du christianisme : l'être humain doit penser ce qui lui échappe ou, plus précisément, ce qu'il rencontre sans pouvoir le réduire à un objet de savoir.

À partir de là, on peut comprendre la critique que Kierkegaard ne cesse d'adresser au système hégélien, auquel il oppose une pensée de l'existence. La notion de système lui apparaît comme une volonté de maîtrise rationnelle de la réalité dans son ensemble. Elle est englobante, totalisante, mais aussi surplombante dans le sens où elle prétend adopter un point de vue de Sirius et déployer ainsi un savoir divin. Kierkegaard se montre plus attentif aux éléments qui empêchent toute clôture du système, c'est-à-dire qui introduisent de l'écart, de la distorsion, de l'inachèvement, ou encore qui inquiètent l'être humain aux prises avec le monde, avec lui-même et avec Dieu. Il fait droit à ce qui est et qui demeure *irrésolu* dans le rapport à la vérité et qui anime profondément l'existence. C'est ce dont témoigne, par exemple, cette citation de Lessing dans le *Post-scriptum* : « Si Dieu tenait enfermée dans sa main droite toute la vérité, et dans sa main gauche l'unique et mobile impulsion vers la vérité, bien qu'avec le dessein caché de me tromper toujours et à jamais, et s'il me disait : Choisis, je me prosternerai humblement devant sa main gauche et je dirais : Donne, Père ! Car la vérité pure n'est que pour Toi seul. »<sup>52</sup> Ce que Kierkegaard conteste dans le système hégélien, c'est qu'il totalise le savoir, nous l'avons dit, mais c'est aussi, par conséquent, qu'il ne

<sup>50</sup> Søren KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement* (*Frygt og Bæven*, 1843), *Œuvres complètes* V, Paris, Orante, 1972, p. 118.

<sup>51</sup> Cf. Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques ou un peu de philosophie* (*Philosophiske Smuler eller En Smule Filosofi*, 1844), *Œuvres complètes* VII, Paris, Orante, 1973, p. 35-52.

<sup>52</sup> Gøthold Ephraim LESSING, *Eine Duplik* (1778), *Werke* VIII, München, Hanser, 1979, p. 30-101, ici : p. 33, cité par Søren KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (*Afslutende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, 1846), *Œuvres complètes* X-XI, 2 vol., Paris, Orante, 1977, ici : t. X, p. 101.

contient aucun mouvement réel. Il est statique. Plus précisément, le processus dialectique, en sa logique hégélienne, ne donne que l'illusion du changement puisqu'en réalité ce qui est déjà contenu dans le savoir absolu se révèle progressivement dans la conscience de soi. Pour Kierkegaard, le devenir suppose l'irruption de quelque chose de vraiment nouveau à quoi la pensée est confrontée. La même question se pose dans la compréhension socratique de la vérité, « à savoir qu'il est impossible à un homme de chercher ce qu'il sait, et tout aussi impossible de chercher ce qu'il ignore ; car ce qu'il sait, il ne peut pas le chercher, puisqu'il le sait ; et ce qu'il ne sait pas, il ne peut davantage le chercher, puisqu'il ne sait même pas ce qu'il doit chercher »<sup>53</sup>. Socrate résout le problème en posant une vérité connue, mais oubliée, déjà là, mais enfouie que la réminiscence permet de retrouver. La vérité advient, mais comme une vérité qui était déjà.

L'incarnation correspond, pour Kierkegaard, à la nouveauté du christianisme, et c'est à partir de cette notion centrale qu'il faut problématiser les relations de la raison et de la foi. L'incarnation de Dieu en l'être humain est un *paradoxe absolu* ou un scandale qui heurte la raison commune. Pour en déployer la signification, Kierkegaard s'inspire de la célèbre formule de Tertullien : *credo quia absurdum*<sup>54</sup>. Pour Tertullien, comme pour Kierkegaard après lui, affirmer qu'il faut « croire en vertu de l'absurde » ne relève pas d'une posture « anti-rationnelle » dans le sens d'un pur et simple abandon de la raison. Il s'agit plutôt de penser ce qui constitue un point de défallance dans les savoirs établis que Paul, nous l'avons vu, nomme « scandale » ou « folie » lorsqu'il est question de conjuguer la figure du Christ et du crucifié (cf. 1 Co 1, 18-25). L'incarnation est littéralement une donnée insensée dont il faut pourtant rendre compte dans un langage audible. C'est pourquoi, pour Kierkegaard, le croire ne prend pas le relais d'une raison qui parviendrait au bout de ses possibilités, comme un cercle dont le rayon s'élargit. La foi et la raison sont indissociables jusque dans leur contradiction interne :

Ainsi, le croyant chrétien a sa raison et s'en sert ; il respecte l'ordinaire condition humaine ; si l'on ne devient pas chrétien, il n'invoque pas un manque de raison, d'intelligence ; mais touchant le christianisme, il croit contre la raison et ici encore

<sup>53</sup> Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques* (note 51), p. 9-10.

<sup>54</sup> Cf. TERTULLIEN, *La chair du Christ (De carne Christi)*, t. II : *Commentaire et index* (= Sources chrétiennes 217), Paris, Cerf, 1975, p. 339. Sur la reprise kierkegaardienne de Tertullien, cf. Pierre BÜHLER, « *Credo quia absurdum*. La réception du "paradoxe de Tertullien" chez Kierkegaard », in : Denis KNOEPLER (éd.), *Nomen latinum. Melanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, Neuchâtel / Genève, Université de Neuchâtel / Droz, 1997, p. 453-461, ici : p. 457-461.

il recourt à la raison — pour bien voir qu'il croit contre la raison. Il ne saurait donc croire quelque non-sens, contre la raison comme on pourrait peut-être le craindre, car la raison mettra en lumière qu'il s'agit d'un non-sens et l'empêchera d'y ajouter foi ; il se sert de sa raison juste assez pour porter son attention sur l'incompréhensible auquel il se rapporte dès lors en croyant contre la raison.<sup>55</sup>

Au XX<sup>e</sup> siècle, on trouve une reprise notable de Kierkegaard dans la théologie de Rudolf Bultmann\* qui se montre, lui aussi, attentif à une pensée de l'existence. Bultmann critique une attitude objectivante pour laquelle on peut saisir la chose en soi, indépendamment de toute relation intersubjective. Sur un plan théologique, l'objectivation signifie parler *sur* Dieu dans le sens où « je considère Dieu comme un objet de pensée sur lequel je peux m'orienter, quand je prends un point de vue qui me permet de rester neutre à l'égard du problème de Dieu, de me livrer à des considérations sur la réalité et sur l'essence de Dieu, considérations que je puis refuser ou — si elles sont éclairantes — accepter »<sup>56</sup>. Pour Bultmann, parler de Dieu ne consiste pas à parler *sur* Dieu, car le discours théologique concerne le lien existentiel qui s'établit entre le sujet et l'objet. Autrement dit, parler de Dieu et parler de soi-même forment un ensemble. Le titre de l'une des œuvres de Bultmann, *Foi et compréhension*, caractérise toute une démarche où comprendre consiste à se comprendre soi-même dans ce que l'on cherche à comprendre. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit des choses essentielles, connaître est un acte dynamique qui toujours engage et met en mouvement un sujet. À partir de là, Bultmann décline les modalités du « connaître » dans le cadre d'une dialectique de la précompréhension et la compréhension. La précompréhension n'est pas un savoir sur Dieu que l'être humain posséderait comme le seraient des *praecambula fidei*\*. La précompréhension est plutôt un non-savoir actif, c'est-à-dire une façon de s'ouvrir à la question du sens de l'existence. Pour Bultmann, c'est de cette façon qu'il faut lire les Écritures : « [N]ous ne pouvons pas questionner le Nouveau Testament à partir d'un savoir possédé et assuré mais à partir de ce savoir particulier qui ne sait pas »<sup>57</sup>. La précompréhension est un savoir certes, mais en creux. Elle s'apparente à une position d'écoute ou d'attente, où une place est laissée vacante pour ce que l'on ne sait pas encore. Pour Bultmann, contrairement à ce que Barth soupçonne, la précompréhension ne porte pas atteinte à l'altérité de Dieu.

<sup>55</sup> Søren KIERKEGAARD, *Post-scriptum* (note 52), t. XI, p. 249.

<sup>56</sup> Rudolf BULTMANN, « Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu ? » (1925), in : ID., *Foi et compréhension*, t. I : *L'historicité de l'homme et de la révélation (Glauben und Verstehen I et II, 1933-1952)*, Paris, Seuil, 1970, p. 35-47, ici : p. 35.

<sup>57</sup> Rudolf BULTMANN, « L'idée de révélation dans le Nouveau Testament » (1929), in : ID., *Foi et compréhension*, t. II : *Eschatologie et démythologisation (Glauben und Verstehen III et IV, 1960-1965)*, Paris, Seuil, 1969, p. 13-51, citation : p. 19.

Entre la précompréhension et la compréhension, il y a en effet un changement de registre. La révélation chrétienne se noue aux précompréhensions et aux désirs humains. Cependant, au lieu d'entrer dans une simple coïncidence, elle surprend toutes les attentes, y compris religieuses ; elle inscrit une discontinuité événementielle qui est celle d'un inattendu et qui, dans une logique de l'écart, exauce pourtant les attentes. C'est ainsi que l'être humain advient à une nouvelle compréhension de lui-même dans le monde.

Pour évoquer un auteur plus récent, on trouve également une forte attention à la subjectivité dans la façon dont Paul Ricœur\* propose de penser le sens du mot « Dieu ». Prenons, à titre d'exemple, l'article « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu ». Pour Ricœur et dans la ligne de Kant, la nomination de Dieu passe d'abord par un dépouillement du savoir sur l'être divin : « Écouter la prédication chrétienne, pour le philosophe, c'est d'abord se dépouiller de tout savoir onto-théologique. Même et surtout quand le mot "Dieu" y figure. »<sup>58</sup> Mais, s'il faut renoncer à un objet absolu, il faut également abandonner un sujet absolu dans le sens d'une auto-fondation de soi ou d'une volonté de maîtrise. Autrement dit, la subjectivité ricœurienne ne s'apparente en rien à un subjectivisme ou au fait d'une réalité centrée sur soi ; elle suppose tout au contraire un décentrement ou une distanciation de soi par rapport à soi. Ainsi, poursuit encore Ricœur,

[c]'est la tâche d'une herméneutique philosophique de reconduire du double absolu de la spéculation onto-théologique et de la réflexion transcendantale vers les modalités les plus originaires du langage par lesquelles les membres de la communauté de foi ont interprété leur expérience pour eux-mêmes et pour d'autres. C'est là que Dieu est nommé.<sup>59</sup>

Pour Ricœur, la nomination de Dieu a fondamentalement une structure narrative. Elle n'est pas une spéculation ontologique, mais une mise en récits de figures du croire où le lecteur peut interpréter sa propre histoire dans d'autres histoires que la sienne, c'est-à-dire se confronter à l'altérité pour se trouver lui-même. Ajoutons encore que si la nomination de « Dieu » s'effectue dans le cadre narratif, dans la pluralité constitutive des récits, Dieu échappe aussi au langage qui tente de l'énoncer : « Ce qui, en effet, empêche de transformer en un savoir la dialectique de la nomination de Dieu, c'est que Dieu est désigné à la fois comme Celui qui se communique [...] et Celui qui se réserve »<sup>60</sup>.

### 3. SYNTHÈSE SYSTÉMATIQUE : ESQUISSE D'UNE ARTICULATION ENTRE VÉRITÉ ET SAVOIR

Croire et savoir ne vont pas l'un sans l'autre. Il y a une exigence d'intelligence de la foi, en partie héritée d'Augustin, qui suppose de prendre place dans le champ de rationalités partageables et discutables, c'est-à-dire culturellement audibles. Il s'agit de prévenir le croire du risque de fétichisme et d'irrationalisme. En même temps, croire et savoir ne sont pas du même ordre et ne peuvent donc pas se superposer. Plus précisément, l'objet du croire est et demeure toujours hétérogène au champ du savoir, parce qu'il est question de vérité. Or, à strictement parler, l'être humain ne sait jamais la vérité dont il vit et à partir de laquelle il déplore les modalités d'une possible connaissance du monde, de soi-même et de Dieu. Ce n'est pas que la foi se nourrit ici de l'impuissance ou de la défaillance de la raison humaine — ce qui a souvent été une façon malheureuse de fonder la croyance religieuse —, mais il y a un point constitutif de la pensée et de la connaissance humaines qui appartient au registre de la vérité et qui, à ce titre, est un événement hors savoir. Autrement dit, comme le souligne Jean-Luc Nancy à la suite de Kant et dans une perspective qui lui est propre, la raison trouve en elle-même, dans l'examen d'elle-même, la nécessité de ne pas se satisfaire d'elle-même, mais de procéder à « une ouverture et un ex-haussement de la raison »<sup>61</sup>. Il y aurait un aveuglement du savoir à se penser sans lien avec un régime du croire. Tout savoir requiert au contraire le croire, mais comme ce qui interdit une mainmise sur la vérité. Ainsi, en se référant à une vérité qui reste hétérogène au savoir, le théologien ne se condamne pas, comme on pourrait le craindre, à l'isolement au sein de sa propre culture et il n'est pas renvoyé dans les ténèbres d'une prétendue irrationalité. Toute vérité authentique constitue une trouée dans un savoir que pourtant elle fonde ou réorganise en de nouvelles constellations significantes pour la pensée.

Classiquement, on distinguera de cette manière la « foi par laquelle on croit » (*fides qua creditur*) qui est un événement, une advenue, un don, et la « foi que l'on croit » (*fides quae creditur*) qui est expression d'un « je crois que » et qui concerne le contenu doctrinal, représentatif, ou symbolique du croire. L'une est *fiducia*, l'autre est *assensus*. Or, en son essence, le croire n'est pas adhésion à un système doctrinal quel qu'il soit, mais vérité

<sup>58</sup> Paul RICŒUR, « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), in : ID., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 281-305, citation : p. 289.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>61</sup> Jean-Luc NANCY, *La déconstruction du christianisme. I*, Paris, Gallimard, 2005, p. 44. Cf. aussi Jacques DERRIDA, « Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison » (1996), in : ID., *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris, Seuil, 2001, p. 9-100.

événementielle, en excès du savoir, qui inaugure une façon, toujours plurielle, de comprendre le monde dans lequel on vit<sup>62</sup>.

Ce rapport à la vérité est constitutif de la naissance du christianisme, et donc d'une pensée chrétienne. Avec l'événement de Pâques, en effet, le christianisme se fonde sur une vérité événementielle radicalement découplée du savoir. La résurrection constitue, en ce sens, le *réel* du christianisme, si l'on entend par « réel » ce qui demeure impossible à circonscrire dans le langage et qui, de ce fait, ne peut ni se dire ni s'écrire. La résurrection échappe au pouvoir de la représentation et elle ne cesse de se soustraire aux diverses modalités du savoir. De ce point de vue, non seulement il n'y a pas de continuité logique entre la croix et la résurrection, mais encore tous les récits de Pâques s'organisent autour d'une discontinuité radicale, d'une absence ou d'un manque. Le discours biblique ne peut qu'évoquer métaphoriquement un lieu qui reste impossible à énoncer. Son seul pouvoir consiste à encercler de signifiants ce centre sans jamais y pénétrer. Bref, entre la résurrection et le langage conceptuel qui l'exprime, il existe un fossé que rien ne peut combler ni franchir sans consentir au caractère indécidable de l'événement en tant que tel. C'est ainsi que l'on peut reprendre le *credo ut intelligam* augustinien comme affirmation d'un fondement théologique qui doit demeurer sans fondement pour être ce qu'il est. En effet, vouloir fonder le fondement reviendrait en fait à perdre le fondement même, à l'annuler dans sa constitution, à le nier dans sa vérité propre. C'est un non-savoir qui est la clé de voûte du savoir théologique. C'est la portée de l'événement de Pâques qui ouvre sur un travail de reprise, de relecture, de réinterprétation permettant de dégager de nouvelles possibilités pour une pensée singulière du monde, de l'humain et de Dieu. En ce sens, la proclamation pascalle n'est pas le point final d'une histoire déjà écrite, mais au contraire l'origine d'une écriture, c'est-à-dire d'un processus de relecture que les évangiles opèrent narrativement.

Ajoutons ici, et pour finir, que ce travail de la pensée ne s'effectue pas sans un rapport à une précédence langagière. Le christianisme, dans sa nouveauté même, ne surgit pas *ex nihilo*, mais se construit en fonction d'un héritage qui, en réalité, n'a pas de commencement. Le langage théologique comme tout langage, note Jean Ladrière, est « toujours un héritage, chargé d'une histoire qui se perd dans la nuit des temps. Ainsi quand une nouvelle pensée mobilise les mots, elle retrouve en réalité en eux des pensées déjà faites, qui l'enveloppent à son insu, qui la portent là où elle ne croyait pas aller »<sup>63</sup>. De

cette façon, le christianisme se forme dans un rapport préalable à une Écriture à laquelle il donne le nom d'Ancien Testament. L'effort du christianisme vise à réinterpréter sur le mode de l'accomplissement une écriture existante et non à la révoquer. Bref, l'événement chrétien conduit à revisiter des signifiants anciens – Temple, loi, Abraham, sacrifice, péché, etc. – et à les réorganiser en de nouveaux réseaux de significations. Il n'y a ni simple continuité ni pure discontinuité, mais plutôt une discontinuité dans un *continuum* de la pensée. De son côté, Pierre Gisel insiste sur le rapport du croire à une tradition qui n'interdit pas, tout au contraire, la nouveauté qui advient : « [C]roire, c'est se savoir engendré, et c'est se reconnaître sommé de répondre d'une précédence. Croire, c'est s'avouer obligé. Une tradition est généalogie : lieu d'un rapport essentiel à l'autre (non choisi !) et d'un avènement singulier (assumé en responsabilité personnelle). »<sup>64</sup> On peut prendre l'image de la naissance d'un sujet singulier au sein d'une famille et d'une culture données. Le fantasme – toujours mortifère – serait de se penser soi-même comme pure origine de soi-même, en une sorte d'auto-fondation de soi. Or, l'existence singulière suppose toujours de se savoir situé dans une généalogie qui n'a pas de commencement chronologique repérable. L'être humain, à quelque moment qu'on le prenne dans l'histoire, n'est jamais le premier d'une série. Il a toujours été institué en son humanité par un autre que lui-même. Mais en même temps, la généalogie peut devenir simple répétition du même, interdisant ce que chacun peut écrire de radicalement nouveau et qui n'est pas seulement le produit de ce qui était déjà là. Or, un sujet n'advient que lorsqu'il écrit sa propre histoire, nouvelle, autre<sup>65</sup>. On précisera alors que le Dieu du christianisme prend place dans une tradition de la pensée, un monde commun en ce sens, mais qu'il n'est pas seulement produit de l'intérieur. Il est inouï. Et cet inouï permet de saisir que, s'il faut comprendre pour croire, à un moment donné, en un point de césure, c'est le croire qui conduit à un comprendre jusque-là impensable.

<sup>62</sup> En ce sens, Pierre GISEL, parle d'un « croire [qui] cristallise un excès », *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclee de Brouwer, 1990, p. 138.

<sup>63</sup> Jean LADRIÈRE, « La théologie et le langage de l'interprétation », *Revue théologique de Louvain* 1, 1970, p. 241-267, ici : p. 242.

<sup>64</sup> P. GISEL, *L'excès du croire* (note 62), p. 80. Cf. aussi ID., *Croyance incarnée. Tradition, Écriture, canon, dogme*, Genève, Labor et Fides, 1986.

<sup>65</sup> Pour un développement, nous renvoyons à notre ouvrage *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor et Fides, 2004.