Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 3: Pierre Thévenaz

Artikel: Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens
Autor: Thévenaz, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380649

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIEU DES PHILOSOPHES
ET
DIEU DES CHRÉTIENS

De tout temps, les hommes ont beaucoup spéculé sur Dieu et sur le divin. Bien rares sont les philosophes, au cours de l'histoire, qui n'ont pas été « théologiens » ou « théosophes », si l'on veut prendre ces termes dans leur acception la plus large. Aristote voyait dans la théologie le sommet de la métaphysique ; les Stoïciens définissaient la philosophie la science des choses divines et humaines. L'avènement du christianisme, s'il a bouleversé la philosophie théologique des Grecs, n'a pas mis un terme à la réflexion philosophique sur Dieu. L'histoire montre même qu'il lui a donné plutôt une impulsion nouvelle dont l'élan n'est pas encore épuisé.

Cependant, il est clair que le fait chrétien a pour premier effet de mettre en question toutes les idoles, tous les baals, c'est-à-dire l'ensemble des dieux conçus ou façonnés par l'homme, que ce soit par sa main ou par sa raison... Si le Dieu de Jésus-Christ se révèle par une voie qu'il a choisie lui-même, par un peuple élu et par l'incarnation d'un Sauveur, ce n'est pas pour donner à l'homme une nouvelle théologie à côté de tant d'autres conceptions du divin, ou une meilleure théosophie, c'est au contraire pour l'affranchir de toute théosophie et de toute idolâtrie. Aussi, le célèbre cri de Pascal, dans son *Mémorial* : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants » exprime-t-il le sens profond du message évangélique ; et son alternative radicale ne cesse de jouer un rôle purificateur : ces deux dieux ne s'identifient pas et ne peuvent être identifiés. Le simple fait qu'ils soient deux trahit déjà que l'un des deux n'est pas Dieu. L'on comprend que sans cesse à nouveau le christianisme ait ainsi marqué la rupture, que ce soit Tertullien ou les Pères apologètes comme Tatien, que ce soit Pierre Damien ou la Réforme protestante. En effet, pour la foi chrétienne, il ne saurait jamais aller de soi que le Dieu de la raison philosophique, le Dieu naturel, et le Dieu de Jésus-Christ coïncident. S'ils sont tout de même souvent identifiés par d'authentiques chrétiens, il faut

être bien conscient que c'est en vertu d'une option philosophique (dont nous aurons à apprécier la légitimité) et non pas en vertu de l'obéissance de la foi.

Si juste et saine que soit cette exclusion pascalienne, nous ne pouvons toutefois en rester là, et nous devons regretter que si souvent le protestantisme ait cru, par fidélité, devoir en rester là. En effet, s'il est exclu qu'une réflexion philosophique (païenne ou incroyante) sur Dieu rejoigne jamais le Dieu chrétien (puisque Dieu lui-même, le premier, a choisi d'autres voies que la raison philosophique pour se révéler à l'homme), en revanche il n'est nullement exclu que dans le cadre de la foi chrétienne une philosophie soit possible et même requise, et que comme toute philosophie elle ait à parler aussi de Dieu. Si le Dieu des philosophes et des savants n'est pas le vrai Dieu, cela ne veut pas encore dire que les philosophes ne puissent pas être chrétiens, ni que les croyants non-philosophes ou antiphilosophes soient par définition plus fidèles que les philosophes croyants. Le christianisme n'exclut nullement la philosophie, mais sûrement la transforme ; il convient donc de s'interroger sur le *Dieu des philosophes chrétiens*, car il ne sera justement pas, il ne pourra plus être celui que Pascal refuse sous le titre de Dieu des philosophes et des savants : on aura à se demander en quoi la réflexion philosophique sur Dieu se transforme lorsqu'on passe d'un philosophe incroyant, qui philosophera parce qu'il n'a pas la foi, à un philosophe croyant, qui philosophera parce qu'il a la foi, par fidélité.

1. *Le Dieu des philosophes non chrétiens*

Les Grecs sont les vrais fondateurs de la théologie, mais ils le sont en tant que philosophes. La Grèce ne connaît pas d'opposition entre la théologie et la philosophie, comme deux modes de spéculation sur Dieu, l'une à l'intérieur d'une tradition religieuse ou d'une Eglise, chez les prêtres, l'autre rationnelle et philosophique. La théologie est née dans la philosophie et même comme philosophie. Elle est une *science* philosophique à côté de la physique, de l'éthique et de la logique. L'on sait que les Grecs ne connaissaient pas davantage d'opposition entre raison et foi parce que, d'une part, la religion grecque ne relève pas d'un acte de foi au sens moderne ou chrétien, et que, d'autre part, la raison n'était pas conçue comme autonome, étant participation au divin et à l'essence des choses qui est raison.

Le Dieu de la philosophie grecque peut être ramené schématiquement à quatre caractères essentiels :

a) *Dieu cosmos ou nature.* Chez les « théologiens-physiciens » (comme les appelle W. Jaeger), la théologie ou philosophie ou physique émerge des théogonies à l'occasion d'une réflexion sur le devenir ou

la *physis*. Au lieu de la genèse mythique, les premiers penseurs ioniens cherchaient une genèse logique ou intemporelle. Au lieu de raconter comment les êtres naissent du dieu Océan, Thalès voit dans l'eau le principe de toute genèse. Ce principe met de l'ordre dans l'apparent chaos de la *physis*. Mais cette eau originelle n'est pas moins divine que ne l'était le dieu Océan des théogonies. Anaximandre dégage précisément cette idée d'un *cosmos*, d'un ordre cosmique et divin qui « justifie » (rend justice) le désordre et en élimine le scandale. Jusqu'à la fin de l'Antiquité, on peut relever une même *apothéose du cosmos*, ou si l'on veut une même conception naturaliste de Dieu.

b) *Dieu intelligence*. Anaxagore introduit la notion d'un principe ordonnateur et divin qui est intelligence : le *Nous*. Selon cette conception cosmique de l'intelligence, qu'on retrouvera chez Platon, les Stoïciens ou Plotin, Dieu est principe d'intelligibilité et de pensée, mais la pensée est incarnée dans les choses qu'elle ordonne, et l'être véritable est divin. Aristote conçoit cette intelligence comme séparée du monde, mais en tant qu'« Acte pur » ou que « Pensée de la Pensée » elle est la réalisation parfaite de l'intelligence : Dieu est le sommet dans l'échelle des êtres et l'essence véritable des choses est divine.

c) *Dieu intérieur et moral*. Avec la réflexion philosophique sur la physis et le cosmos, la pensée grecque arrachait les dieux à leur lieu traditionnel qui était la cité pour les lier au cosmos. Ils ne sont plus les dieux particuliers, ciment des lois sociales de la cité, mais des aspects du Dieu unique et cosmique, fondement et essence d'un univers ordonné selon des lois physiques ou mathématiques. Le Dieu des philosophes entre ainsi en conflit avec les traditions de la cité et sera l'occasion des nombreux procès d'*asébie* ou d'athéisme intentés aux philosophes.

Socrate, à son tour, arrache Dieu au ciel pour le ramener sur la terre dans la conscience de l'homme individuel. Ce Dieu intérieur, source des lois morales universelles et des « lois non écrites » est au-dessus des lois de la cité et des sanctions de la société : « J'obéirai plutôt au dieu qu'à vous » *(Apologie)*. Cette revendication d'autonomie de l'individu par rapport à la communauté des concitoyens est en fait une « théonomie » caractérisée, un culte rendu à un Dieu plus vrai qui est censé s'identifier à la voix de la conscience.

d) *Dieu infini et Un*. Comme Socrate, Plotin fait éclater la théologie naturaliste grecque, mais dans un sens tout différent : l'Intelligence, identifiée traditionnellement au cosmos et à Dieu, n'est plus considérée comme le sommet ou le principe premier. Elle s'ordonne par rapport à un « Premier » qui est plus qu'elle et qui est « plus que Dieu », plus que ce Dieu cosmos et intelligence où avait culminé la théologie grecque. Plotin réintroduit une sorte de théogonie puisqu'il envisage

un engendrement de l'Intelligence à partir de l'Un, source transcendante et infinie. Cette genèse ne vise pas à dévaloriser l'intelligence, mais à la fonder et à la situer par rapport à un « super-Dieu » (diront les néoplatoniciens ultérieurs) qui l'engendre et la constitue comme intelligence. Dieu est ainsi renvoyé au-delà de l'être, de l'intelligence et du cosmos. L'Infini et l'Un sont désormais les caractéristiques de ce Dieu super-transcendant qui n'a plus rien de cosmique et duquel procède l'ensemble des êtres.

Tels sont les caractères fondamentaux du Dieu des philosophes à travers les siècles qui suivront, même après l'avènement du christianisme, jusqu'à aujourd'hui... C'est ainsi, par exemple, que Spinoza, qui a peut-être donné du Dieu philosophique la notion la plus élaborée, réaffirme dans son panthéisme la liaison Dieu-Un-Infini-Intelligence-Cosmos. *Deus sive natura :* la Substance une et infinie est pensée et étendue (matière). Mais il s'agit d'une autre nature, d'une autre physique, d'une autre matière que celles des Grecs. Avec la physique mathématique et mécaniste de Descartes, nous assistons, comme l'a montré Bréhier, à une « apothéose de la matière », qui est désormais l'intelligible par excellence. Dire que Dieu est nature et qu'il est étendue, c'est dire qu'il est l'intelligibilité même, le principe de l'intelligibilité totale.

Le XVIIIe siècle, siècle du déisme et de la religion naturelle, semble marquer le triomphe du Dieu philosophique. Cependant, on doit paradoxalement faire remarquer que le Dieu des « Philosophes » n'est pas un *Dieu rationnel* et philosophique dans le sens où les Grecs ou le XVIIe siècle l'avaient entendu, mais un *Dieu raisonnable,* le Dieu d'un « christianisme raisonnable » (Locke) ou d'un « christianisme sans mystères » (Toland). Le déiste refuse à la fois de raisonner sur Dieu et d'accepter le mystère d'une révélation : il est également déraisonnable à ses yeux d'être théologien-philosophe ou d'être croyant d'une foi positive. Le déiste atténue Dieu, il veut bien l'adorer, mais il en fait « l'objet d'une croyance imprécise » (P. Hazard), un Etre suprême en qui l'on peut *raisonnablement croire.* Bref, le déisme est bien une religion, mais une religion naturelle. Et une religion, même naturelle, n'est jamais une philosophie.

2. *Le Dieu chrétien bouleverse la philosophie* (la théologie philosophique)

A ces caractères du Dieu des philosophes et des savants, l'on pourrait être tenté d'opposer terme à terme les caractères du Dieu des chrétiens. L'on relèverait, par exemple, qu'il est un Dieu non cosmologique et que le fait capital de la *création* établit que Dieu n'est en aucun cas le monde ou la nature. On noterait ensuite que

ce Dieu transcendant au monde établit un rapport avec les hommes par des actes successifs qui sont autant d'événements d'une *histoire* : mais un Dieu qui se manifeste ainsi par une suite d'actions et ne se définit que par l'histoire contingente de ses interventions dans le monde, résiste à l'intelligence ; il est scandale et folie, il n'est pas principe d'intelligibilité philosophique. La pensée intellectuelle n'est plus le moyen de s'unir à Dieu. Enfin, l'on ajouterait qu'un être qui se manifeste de la sorte et qui agit par les décrets d'une volonté, est un Dieu *personnel* et non plus un principe impersonnel ou un Etre suprême.

Cependant, formulés ainsi, ces caractères du Dieu chrétien apparaîtraient comme une « théologie » à côté de beaucoup d'autres, comme une manière de concevoir Dieu à côté de celles, variées, de la tradition philosophique. Mais du moment qu'ils ne procèdent pas d'une réflexion rationnelle, comment pourrait-on en réalité les opposer au Dieu des philosophes, dans l'idée que pour un esprit non prévenu jugeant sainement de la question ces caractères pourraient se justifier mieux et être reconnus plus *vrais* ? Le Dieu chrétien n'est pas un Dieu philosophique plus vrai, un Dieu dont les attributs, dans une compétition avec ceux du Dieu des philosophes, l'auraient emporté. L'on ne peut pas simplement dire avec saint Augustin que l'*amator Dei* est par essence le *verus philosophus* (ou alors il le serait dans un sens tout différent !).

Le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu dont les qualités de créateur, de transcendance, de personnalité, d'historicité, ne se comprennent qu'à partir de l'action de ce Dieu pour nous, à partir du Verbe fait chair : en ce sens, la réalité de Jésus-Christ, reconnue dans la foi, ruine toute spéculation théorique sur Dieu, exclut toute « théologie » qui entendrait se suffire à elle-même et représenter à elle seule la vérité universelle sur Dieu. Le christianisme ne peut définir Dieu sans partir de Jésus-Christ, si bien que la révélation chrétienne rend illusoire une théologie de Dieu en soi qui prétendrait rivaliser, sur le même terrain, avec la théologie des philosophes.

La réflexion théologique ou philosophique sur Dieu change donc de statut par rapport à la théologie philosophique des Grecs. En effet, si la foi change le rapport de l'homme à Dieu, elle change du même coup le rapport de la réflexion humaine à Dieu. La théologie chrétienne ne pourra plus être une théologie philosophique comme chez les Grecs puisqu'elle aura à s'ordonner centralement au fait de la révélation et de l'incarnation. Et de son côté, la philosophie, qui était théologie en son sommet et se croyait habilitée à parler rationnellement du Dieu véritable et à assurer ainsi le salut de l'homme, s'aperçoit que désormais elle ne peut pas non plus être une spéculation sur Dieu en tant qu'Etre suprême, Principe premier, ou Absolu.

Nous n'avons pas la compétence de décrire la transformation de la théologie. En revanche, pour entrevoir en quel sens la philosophie chrétienne pourra encore parler de Dieu, il est intéressant de voir comment la philosophie et surtout le statut de la philosophie par rapport à Dieu s'est transformé sous l'action du christianisme. D'ailleurs, c'est mal s'exprimer encore, car il peut sembler que ce soit « le christianisme » en tant que réalité sociologique, en tant que valeur ou force de civilisation, qui a agi sur la philosophie. Il faudrait dire : comment le Dieu de Jésus-Christ force la philosophie à se transformer ou contraint le *philosophe croyant* à concevoir le statut de sa propre réflexion philosophique tout autrement qu'un philosophe païen ou incroyant.

L'intelligence grecque n'avait pas besoin de se situer par rapport à Dieu : elle était Dieu, Dieu était intelligence. C'est bien pourquoi il y avait un sens profond à élaborer rationnellement la notion d'un Dieu des philosophes. Mais aussitôt que Dieu et intelligence se dissocient, comme c'était le cas déjà chez Plotin avec le Dieu-Un supérieur à l'intelligence, celle-ci ne peut plus faire son travail de réflexion ingénument. Le problème de sa genèse se pose ; en langage chrétien : le problème de son statut de créature par rapport à un Dieu transcendant et créateur. Si, de plus, l'intelligence n'est plus le chemin du salut, si la sagesse humaine est taxée de « folie » (*I Cor. I*), la philosophie est contestée, menacée, secouée jusque dans ses fondements. C'est bien ce qui se produisit dans l'affrontement du christianisme et de la philosophie grecque, et ce qui ne cesse de se produire pour tout philosophe croyant. *Quaestio mihi factus sum :* l'intelligence, perdant son ingénuité (qui était peut-être présomption inconsciente), devient problématique, devient question pour elle-même. Soulignons *pour elle-même,* car c'est en pleine liberté philosophique et sans l'ingérence d'aucune autorité qu'elle cherchera à y répondre.

En d'autres termes, Dieu échappe aux prises de la philosophie et la philosophie, empêchée d'être *naturaliter theologisans* comme chez les Grecs, est rejetée sur elle-même. C'est le statut de l'homme (intelligence, volonté, langage, etc.) qui est en cause, face au Dieu de Jésus-Christ. Ici encore, nous le constatons, Dieu intervient dans la philosophie non plus comme objet à contempler ou à connaître, mais comme sujet agissant, sujet bouleversant. Et c'est au contact de ce Dieu chrétien que l'homme va apprendre à réfléchir de façon nouvelle sur son humanité, et non plus sur ses possibilités de divinisation, d'assimilation à Dieu (Platon), d'immortalisation (Aristote). La philosophie va apprendre laborieusement à « s'assimiler à l'homme », à se « dédiviniser ». Elle va faire éclater successivement la divinité de l'intelligence, de la volonté, du langage, de la nécessité logique, ou même de l'évidence, bref l'autarcie prétendue de la

réflexion humaine. Et l'on se rendra compte qu'en renonçant à spéculer sur Dieu, la philosophie voit s'ouvrir à elle son vrai domaine, qui est réflexion sur la condition humaine et réflexion à hauteur d'homme. Voyons quelques exemples.

a) *L'éclatement de la volonté et de la* fiducia sui *chez saint Augustin.* Chez les Grecs, la volonté était volonté du Bien et son mouvement propre était ascension vers le divin. « Nul ne pèche volontairement » : il suffit de vouloir et, à proportion de ce vouloir d'essence divine, le mal s'évanouit. Saint Augustin, par l'expérience de sa conversion, fait la découverte de sa *double* volonté, d'un *pondus* et d'une *catena* intérieurs à la volonté elle-même. Il veut et pourtant il reste enchaîné par sa propre volonté *(volens quo nollem perveneram).* Il faudra que cette volonté éclate sous l'action de la grâce divine pour que saint Augustin se rende compte de cette vérité absolument déconcertante pour un néoplatonicien comme il était : pour monter à Dieu, il faut d'abord descendre. Il faut que Dieu descende, s'humilie et soit abaissé jusqu'à l'ignominie de la Croix, et il faut que la volonté humaine s'abaisse également, il faut que l'homme soit « arraché à lui-même », « soit affaibli », perde la confiance en soi-même, pour que la volonté, libérée, puisse vraiment monter *ad superiora.* Par la rupture de l'ascension, par la brisure de la « chaîne » ou de l'« ancre » qui le retenait, saint Augustin atteint l'unification avec soi et l'union avec Dieu. Découvrir Dieu, ce n'est pas simplement se diviniser par la réflexion théologique grecque, c'est découvrir dans l'humiliation sa réelle humanité. Plotin avait fait éclater l'intelligence par en haut, saint Augustin la fait en quelque sorte éclater par en bas.

b) *L'éclatement du langage chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite.* Chez les Grecs, le langage était accordé naturellement à l'Etre ; l'on se fiait au langage comme à sa volonté. Denys l'Aréopagite, comme Xénophane, fait l'expérience du divorce entre la transcendance de Dieu et les images vulgaires du langage humain qui prétend caractériser Dieu. Mais là où Xénophane ou Platon rejetaient avec mépris un langage sensible et anthropomorphique indigne de la divinité, Denys réfléchit sur le statut du langage. Il est tout aussi respectueux, sinon plus, de la transcendance divine, il est platonicien lui aussi, mais... il est chrétien.

Si les Ecritures usent d'images sensibles, c'est que Dieu a consenti à s'abaisser, à faire irruption dans le langage humain. Pour se révéler, lui qui est plus haut que l'intelligible, il a choisi des « métaphores sans ressemblance » (« ourse déchaînée », « ver de terre », etc.). Le langage éclate puisqu'il servira désormais à maintenir la distance infranchissable qui sépare l'homme de Dieu. Le langage des images

sensibles sera encore plus adéquat que celui de l'intelligence rationnelle, car il exprime à la fois la rupture avec la transcendance inaccessible et la condescendance de Dieu qui consent à se révéler (en se cachant) même dans le langage le plus anthropomorphique. De même l'usage du langage négatif de la théologie apophatique est encore un moyen de substituer un langage indirect, donc humain, donc respectueux de la distance à son objet. L'affirmation délimite et rétrécit, la négation ouvre. Denys brutalise le langage pour obtenir l'adéquation maximum avec l'objet super-transcendant. Il consacre ainsi le fait que le langage ne sera jamais un chemin d'ascension et que pourtant c'est le seul chemin humain et divin de communication entre Dieu et l'homme.

c) *L'éclatement de la dialectique chez saint Anselme.* Les dialecticiens du XIe siècle s'imaginaient que la dialectique se suffisait à elle-même et que l'on pouvait parler et penser selon les règles de la grammaire et de la logique sans s'occuper du Dieu qui se révèle. Saint Anselme prend conscience, dans son argument ontologique, que l'on ne pense pas de façon neutre : si l'existence de Dieu découle de son essence, c'est dire que Dieu a fait irruption dans la dialectique elle-même. Là où l'on croyait manipuler des idées, des *voces*, voici qu'une attention plus soutenue découvre un être réel. L'autarcie de la dialectique éclate : la dialectique n'est pas un absolu, elle est contrainte de se situer devant Dieu.

d) *L'éclatement de la nécessité chez Duns Scot.* Lorsque Duns Scot fait de la volonté libre de Dieu la règle de l'ordre, c'est encore une manière de faire éclater la nécessité éternelle de l'être et de la situer, au lieu d'en faire un ordre en soi, autarcique et absolu. Le Bien ou le Vrai ne sont tels que par rapport à Dieu qui les a librement voulus tels.

e) *L'éclatement des évidences chez Descartes.* L'on sait que Descartes a défendu la conception d'un Dieu créateur des vérités éternelles. C'est là l'origine du doute radical et surtout du doute « hyperbolique » (l'hypothèse du malin génie) : si Dieu est créateur libre des vérités, il peut en principe me tromper, et je ne suis plus assuré d'emblée même des évidences les plus certaines. Il n'y a plus d'évidences naturelles : l'évidence ne suffit plus à elle seule à fonder une vérité, elle n'est plus dernière et absolue. C'est pourquoi Descartes, fidèle à toute la philosophie chrétienne, pose le problème du fondement de l'intelligence et de la vérité. Et il le pose avec une acuité jamais encore atteinte, en ayant l'audace de faire éclater même l'évidence de $2 + 3 = 5$. Le recours à la garantie divine montre qu'à ses yeux cette évidence doit être fondée et que l'intelligence humaine doit

être située par rapport à Dieu dans chacune de ses démarches. « Un athée ne peut pas être géomètre. »

Ainsi donc, chez tous ces philosophes qui prennent au sérieux le christianisme, l'on voit que le souci de respecter la transcendance d'un Dieu inaccessible à la réflexion proprement philosophique va de pair avec une réflexion d'autant plus aiguë sur la condition humaine de l'intelligence, du langage, de la vérité, de la philosophie comme telle. C'est là une révolution profonde dans la philosophie : il n'y a plus de Dieu philosophique ni de théologie philosophique, mais il y a une philosophie devant Dieu qui, peu à peu, parce qu'elle est question pour elle-même, découvre mieux qu'elle n'est qu'humaine.

3. *La contamination philosophique du Dieu de Jésus-Christ*

« Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ, non des philosophes », disait Pascal. Parmi les philosophes chrétiens, nul n'a jamais pensé que le Dieu des philosophes pût être le vrai Dieu, le Dieu du salut : c'eût été rendre vaines la révélation et l'incarnation, inutile Jésus-Christ, c'eût été évider la croix.

En revanche, on s'est accordé en général à voir dans la réflexion théologique des philosophes païens une élaboration, partielle certes, mais profonde de la notion de Dieu : moyennant quelques corrections et ajustements, on a considéré que le Dieu des philosophes était « utilisable », qu'il était un premier pas — et important — vers le vrai Dieu. Il est apparu naturel notamment aux Pères de l'Eglise et aux Scolastiques d'utiliser l'un au profit de l'autre, d'identifier le Dieu philosophique purifié et le Dieu de Jésus-Christ. Certes, il était désormais impossible d'admettre un Dieu-nature ou un Dieu-cosmos, la création et la transcendance de Dieu l'excluant d'emblée. Mais Dieu-Etre suprême, Dieu-Intelligence (ou monde intelligible), Dieu-Loi morale intérieure, voilà des identifications acceptables, pensait-on. Un saint Augustin admettra les identifications *Deus summum esse, Deus intelligibilis lux, Deus veritas, Deus interior intimo meo*. Pour un saint Anselme, il va de soi que le « quelque chose tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand », notion fondamentale et « neutre » d'où part l'argument ontologique, est en fin de compte « Toi, Seigneur notre Dieu ». Un Descartes, qui ne veut rien savoir de la théologie, est pourtant convaincu que le Dieu auquel il s'élève philosophiquement (grâce à la preuve par l'idée du parfait) est le Dieu de Jésus-Christ et il est persuadé que sa démonstration peut être utile contre les athées et les libertins et doit intéresser messieurs les docteurs de la Sorbonne.

Mais, avec un sens très juste des exigences du Dieu chrétien, Pascal proteste de toute sa force et nous enjoint de ne pas tolérer cette identification. Elle apparaît, en effet, insoutenable, et surtout dangereuse. On risque de lier le Dieu de Jésus-Christ à une philosophie donnée, au point d'en faire un bloc indissociable ; si un jour, par le progrès de la philosophie, il faut en arriver à rejeter tel ou tel système, le Dieu de Jésus-Christ risque d'être emporté avec le système qui est soudé à lui. Une telle identification est d'ailleurs toujours le résultat d'une option humaine particulière dans le cadre d'une certaine philosophie, mais on voit mal sur quoi elle peut se fonder. Elle n'est légitimée ni par la foi ni par la raison : en effet, elle n'est jamais requise par les Ecritures elles-mêmes ou la révélation comme telle — qui, au contraire, la refusent catégoriquement. Comment, d'autre part, pourrait-elle se justifier rationnellement ? Jamais il ne pourra être rationnellement fondé d'admettre le Dieu de Jésus-Christ, à fortiori d'identifier le Dieu philosophique rationnel à un Dieu qui ne l'est pas et qui est tout mystère. Cette identification ne peut reposer que sur une aspiration humaine qui, pour profonde qu'elle soit, n'en est pas pour autant plus philosophique ni plus chrétienne : une croyance naturelle qui n'est même pas la foi et qui n'en procède pas, un besoin de commodité ou de simplification, un espoir pris déjà pour une réalité. Qui, en effet, peut nous assurer que notre réflexion philosophique et naturelle sur Dieu porte bien sur le Dieu de Jésus-Christ ? Ni l'homme, qui n'a pas barre sur Dieu ; ni Dieu, qui n'a jamais consacré ou canonisé aucune philosophie.

Mais derrière cette identification consciemment formulée par tant de théologiens et de philosophes se cache une contamination inconsciente plus sournoise. En effet, à la faveur des multiples identifications entre le Dieu chrétien et les dieux philosophiques ou théosophiques que l'histoire nous fournit et que nous nous complaisons à forger et à élaborer rationnellement, nous devenons syncrétistes à notre insu. Nous fusionnons perpétuellement dans notre conception du Dieu de Jésus-Christ maints éléments empruntés ailleurs, mainte formulation qui véhicule des philosophies implicites. Pour nous, « il va de soi » que Dieu est l'Etre, que Dieu est une réalité métaphysique, que Dieu est Esprit, etc. Nous sommes bien plus portés à croire tout cela qu'à écouter la Parole du Dieu véritable qui, elle, ne va hélas jamais de soi.

C'est ici que la philosophie, jusqu'à maintenant exclue par la foi qui se veut fidèle, rentre en scène et peut être d'un grand secours pour la foi. Seule, en effet, la philosophie peut exorciser ou exciser ces excroissances philosophiques ou pseudo-philosophiques de la notion de Dieu couramment admise à une époque ou dans un certain milieu sociologique. Le philosophe croyant, dont la réflexion est

constamment mise en question par la folie de la Croix, est particulièrement en défense contre tout « il va de soi ». Conscient des implications et de la signification du Dieu des philosophes, il saura en discerner et en dénoncer la présence subreptice dans la conception ou dans les formulations du croyant, de l'Eglise, des dogmes ou de la théologie. En outre, comme la notion de nature se transforme sans cesse par le progrès de la science et de la philosophie, il est nécessaire de repenser et de reformuler dans un nouveau contexte le rapport entre Dieu et la nature : tâche éminemment philosophique et fort importante pour la foi comme pour la philosophie.

Pour donner de brefs exemples de ce travail des philosophes, songeons à saint Thomas qui, grâce à la philosophie d'Aristote, réussit à dissocier mieux ce qui est Dieu de Jésus-Christ et Dieu de la philosophie, à distinguer nettement la théologie révélée et la théologie naturelle ou philosophique qui se contaminaient l'une l'autre dans la tradition augustinienne. Kant, de même, entend purifier la notion de Dieu de toute contamination avec la raison théorique : Dieu n'est pas un objet métaphysique en soi, susceptible d'être connu métaphysiquement et dont l'existence puisse être démontrée rationnellement. Kierkegaard, dans un effort passionné pour dégager la réalité du Dieu de Jésus-Christ des emprises du système hégélien, maintient entre Dieu et la raison une tension paradoxale qui préserve Dieu des contaminations philosophiques et systématiques. Un Gabriel Marcel, dissociant nettement croire et savoir, dénonce la connaissance qui prétend parler de Dieu à la troisième personne comme d'un « Cela métaphysique » ; il ne reconnaît qu'à l'invocation et à la prière le droit de s'adresser à Dieu : « Lorsque nous parlons de Dieu, ce n'est pas de Dieu que nous parlons. »

Ajoutons que même les critiques des philosophes incroyants, qu'ils soient Spinoza, le panthéiste, ou les athées Marx, Nietzsche ou Sartre, peuvent aider le chrétien à décanter sa notion implicite de Dieu. Et c'est là l'immense importance de ces critiques pour une pensée chrétienne vigilante et pour une fois qui se veut fidèle.

Conclusion

N'imaginons donc pas que, dès que l'on est croyant, le problème « Dieu de la raison et Dieu de la foi » s'évanouisse, et que le second se substitue simplement au premier. En bonne méthode, c'est-à-dire par fidélité (car la fidélité, c'est la méthode de la foi), nous devrons reconnaître avec Pascal que le Dieu d'Abraham n'est pas celui des philosophes, mieux encore : qu'il n'y a même pas de compétition possible entre ces deux Dieux. Ils ne sont pas, en effet — ce serait déjà fausser gravement les données véritables du problème — deux

notions de Dieu ou deux Dieux possibles entre lesquels nous aurions l'option. En fait, nous trancherions d'emblée en faveur du Dieu des philosophes, une alternative que nous nous donnerions l'illusion de poser sans préjugé, puisque, même si nous nous décidons pour le Dieu de la foi, nous le dénaturerions en semblant en faire l'objet d'une option humaine. Nous aurions ainsi déjà transformé le Dieu vivant de la foi en une « conception de Dieu », en le Dieu d'une « théologie » ou d'une « philosophie » particulière.

Une fois admise cette exclusion réciproque, certes le Dieu des philosophes devient pour le croyant théoriquement impossible. Il n'en reste pas moins, cependant, qu'un écart sensible, inquiétant, subsiste entre le Dieu vivant et notre idée de Dieu, car un croyant ne se contente pas de croire et d'obéir à Dieu, il se fait, il ne peut pas ne pas se faire, d'après la tradition ou d'après son expérience personnelle, une conception de ce Dieu.

Au cœur même de notre foi, à notre insu, et pratiquement indissociable d'elle, le Dieu des philosophes et des spéculations diverses est installé. En nous, dans notre foi, la compétition reste bel et bien une possibilité ; bien plus, elle est la réalité même du combat de la foi. Le Dieu vivant bouleverse le philosophe et la philosophie, nous l'avons vu ; il balaie le Dieu des philosophes comme une idole. Le Dieu philosophique ne pourra plus être devant le croyant comme une option encore possible. La théologie philosophique est devenue à ce titre et en ce sens radicalement impossible et la philosophie est salutairement purifiée de ses ambitions théologiques ou divines. Mais ce Dieu, impossible comme option consciente, n'est que trop présent en nous d'une présence inconsciente, au cœur de la foi : il est là du simple fait qu'il y a toujours un écart entre le Dieu vivant et la conscience fatalement imparfaite que nous en avons, il est la frange d'incroyance autour du noyau de la foi.

Théoriquement, la bataille est gagnée pour le croyant et le Dieu des philosophes, refusé catégoriquement, impossible, semble une idole vaincue. En réalité et pratiquement tout reste à faire : alors commence la lutte jamais assez décidée, vigilante et implacable, jamais achevée, contre le Dieu anthropomorphique qui, comme le Diable, est protéiforme et sait se dissimuler dans les replis de notre inconscience, dans nos options philosophiques implicites lorsque nous formulons notre foi pour les autres ou pour nous-mêmes. Et cette lutte, seule la philosophie est capable de la mener efficacement à condition qu'elle consente à laisser le Dieu vivant la secouer radicalement. Le paradoxe veut qu'une philosophie divine de type grec, où l'homme se donne pour tâche de s'assimiler à Dieu, nous enferme irrémédiablement dans le Dieu trop humain de l'anthropomorphisme ou de l'idolâtrie *(eritis sicut dii)* ou dans le Dieu trop « divin » des

théosophies, alors que seule une philosophie qui accepte son statut purement humain peut espérer éliminer quelque peu les scories anthropomorphiques et les résidus théosophiques.

La philosophie reste donc nécessaire et indispensable au sein même de la foi ; elle est un élément essentiel du combat de la foi. Il faut faire de la philosophie pour se garder du Dieu des philosophes, pour s'en garder en fait, pratiquement, efficacement. Si le protestantisme croit de son devoir d'exclure la philosophie pour se débarrasser plus sûrement du Dieu des philosophes, il se leurre gravement, il se condamne à ne conjurer le Dieu philosophique que par des déclarations de principe ou des formules incantatoires. Mais il se livre à lui tragiquement et sans défense en se privant d'une arme efficace dans le combat de la foi. D'une façon ou de l'autre, nous philosophons sur Dieu ; aussi, est-il préférable pour celui qui croit au Dieu de Jésus-Christ, de philosopher sciemment et consciemment plutôt que d'héberger à son insu, dans sa foi même, le Dieu de la philosophie.