Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 149 (2017)

Heft: 1-2

Artikel: Quelles conditions pour la rencontre entre religion et rationalité? : Une perspective théologique

Autor: Chalamet, Christophe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787285

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: 14.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 7-20

QUELLES CONDITIONS POUR LA RENCONTRE ENTRE RELIGION ET RATIONALITÉ ?

Une perspective théologique

CHRISTOPHE CHALAMET

Résumé

*Cet article cherche à poser certaines des conditions qui favorisent un dialogue fécond entre religion et rationalité. Après avoir brièvement considéré les deux termes en question (« religion » et « rationalité »), l'auteur critique certaines réductions (*cf. *R. Swinburne) de la religion à « ce qui est cru », et donc certaines mécompréhensions de l'objet de la religion, qui ne se laisse pas réduire à la « théologie naturelle ». L'auteur plaide, enfin, pour une critique réciproque fructueuse, sans subordination de l'une par rapport à l'autre, de la religion et de la rationalité.*

À quelles conditions la rencontre ou le dialogue entre religion et rationalité sera-t-il fructueux ? Voilà la question qui sous-tend mon propos. Il se peut que je parte avec un désavantage, en tant que théologien protestant marqué par Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann et Karl Barth, c'est-à-dire par des penseurs qui ont peu été portés – c'est le moins que l'on puisse dire – à développer une théologie « naturelle », mais qui, au contraire, sont connus pour avoir combattu, à des degrés divers, ce type de réflexion théologico-philosophique. Mais il se pourrait en fait qu'il y ait là un avantage, ou en tout cas un « profil », susceptible de relancer le dialogue et le débat sur le rapport entre rationalité et religion. Dans ce qui suit, je souhaite présenter cinq conditions qui me paraissent indispensables en vue d'un dialogue fécond entre religion et rationalité.

1. Préciser le sens des termes

Il convient tout d'abord de préciser les termes de « religion » et de « rationalité », sans réduire leur richesse sémantique. Cette tâche est, on le devine, ardue. Nous avons affaire à deux champs distincts, foisonnants, qu'il est difficile de délimiter. Il faut malgré tout tenter quelque chose. Je laisse aux

philosophes qui contribuent au présent dossier la tâche de délimiter avec soin le sens du mot « rationalité » ; je ne ferai qu'esquisser quelques traits rapides.

On peut commencer par préciser qu'ici « religion » signifie, en fait, « christianisme », même si d'autres traditions religieuses, comme aussi des réalités qui à première vue ne relèvent pas de la catégorie religieuse, peuvent aisément être associées à ce type de réflexion. Au début du XXIe siècle, on doit reconnaître que la « religion » n'est pas une donnée universelle au sens où tout être humain y aurait part. Il n'y a pas d'*a priori* religieux, ou d'organe inhérent à l'être humain qui conduirait ce dernier, toujours et partout, à être ou à devenir religieux. Cela est important lorsqu'il s'agit d'articuler ensemble rationalité et religion – nous le verrons.

Assurément, parler du dialogue entre la religion et la rationalité, c'est parler de quelque chose qui inclut l'ancienne thématique « foi et raison » ou « théologie et philosophie » – on s'attendra donc à ce que ces thèmes soient traités –, mais c'est aussi davantage que cela, étant donné que toute religion comporte, au-delà des énoncés doctrinaux ou des propositions qu'elle met en avant, un ensemble de pratiques, d'expériences et qu'elle inclut le plus souvent une dimension institutionnelle, incarnée dans une société donnée.

Quant à la « rationalité », ce n'est pas tout à fait la même chose que la « raison » ou que ce qui est « rationnel » ou « raisonnable ». On peut être une personne « rationnelle » sans forcément être « raisonnable », par exemple à travers une quête excessive du plaisir[1]. La rationalité n'est pas non plus la même chose que le « rationalisme », et pourtant les liens entre ces termes, ne serait-ce qu'au niveau étymologique, sont évidents. La raison (*Vernunft)*, ce n'est pas l'entendement *(Verstand)* ; à peu près toute l'histoire de la philosophie, et peut-être surtout l'idéalisme allemand, travaillent le rapport entre les deux[2]. La rationalité peut être conçue comme un « outil critique », comme une mesure qui peut notamment s'appliquer à l'action, à la croyance ou au désir, mais il y a aussi la rationalité comme « idéal vers lequel nous pouvons nous orienter dans l'entier de nos vies »[3]. La « rationalité », pourrait-on commencer par avancer, c'est l'*exercice* de la raison, son usage, tous azimuts. Mais cet usage varie. Il peut être un simple moyen en vue d'une fin, il peut être question d'user de la raison pour obtenir un résultat tangible, empirique, mesurable ; on parle alors de « rationalité instrumentale ». La raison y apparaît comme un « outil » mental, une fonction ou une capacité de l'esprit, que l'on peut mettre au service d'une réflexion critique sur tel ou tel objet, y compris la raison elle-même, comme le fit Kant. La raison est alors une « faculté » parmi d'autres, qui peut être appelée à éclairer tous les domaines de la réalité. On associe souvent

[1] R. Audi, *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, p. 222.

[2] *Cf.* l'article « Vernunft, Verstand », rédigé par divers auteurs, *in* : J. Ritter, K. Gründer (éds), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 11, Bâle, Schwabe, 2001, col. 748-863.

[3] R. Audi, *The Architecture of Reason*, p. 9.

cette vision de la raison à la modernité occidentale. Dans un ouvrage récent, Martin Jay, historien des idées réputé pour ses travaux sur l'École de Francfort, appelle cette conception de la raison la « vision étroite » (*narrow church*), qu'il distingue de la vision plus large (*broad church*, ou « grande Église »), plus « œcuménique », mais aussi plus étoffée et inclusive (*more robust and inclusive*) de la raison, qui ne cherche pas à coloniser « l'autre » pour y apporter la raison, mais qui décèle, chez l'autre, dans les domaines les plus variés, des éléments qui pourraient conduire à une forme élargie de la raison[4]. Selon Martin Jay, il y aurait donc, d'un côté, la raison conçue en un sens large et appelée à s'élargir, sans forcément répéter la transgression des limites de la raison comme dans l'absolutisation hégélienne de la raison, et de l'autre la rationalité qui tend à restreindre, à limiter la raison[5]. Il n'est pas inutile, je pense, de garder à l'esprit ces deux manières d'appréhender la raison, qui – encore une fois – traversent une bonne part de la pensée philosophique occidentale.

On retrouve la distinction entre la raison comme fonction de l'esprit humain et comme *logos* universel dans la théologie récente, par exemple chez Paul Tillich qui, à la suite de Max Horkheimer et de son ouvrage *The Eclipse of Reason*, distingue la raison dans son sens technique (la raison comme « faculté ») de la raison dans son sens ontologique, comme logos, comme principe ou instance qui transcende l'humain. Dans ce second sens, « la raison n'est pas simplement finie », selon Tillich[6].

Ce type de substantialisation et de transcendantalisation de la raison a été vivement critiqué par la philosophie contemporaine post-métaphysique, notamment par Jürgen Habermas et Richard Rorty. L'idée d'une rationalité unifiée qui surplomberait ses manifestations diverses et ses contextes spécifiques a, pour bien des philosophes, vécu, même si Habermas, dans le cadre de son projet sur la raison communicationnelle, ne renonce pas à parler d'une *idée* de la raison et de son rôle identique, en tant que grammaire, dans toute communauté linguistique[7].

[4] M. Jay, *Reason After Its Eclipse. On Late Critical Theory*, Madison, University of Wisconsin Press, 2016, p. 9. Le titre de cet ouvrage fait allusion au livre de M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.

[5] *Ibid.*, p. 11. Jay situe Kant parmi les défenseurs de la vision restreinte (*narrow church*), Hegel parmi ceux qui ont transgressé les limites identifiées et mises en avant par Kant (p. 37, 63-64), et l'École de Francfort comme la tentative de ne pas confiner la raison à la critique kantienne, tout en évitant « l'hybris rationaliste » hégélienne (p. 81, 106).

[6] *Théologie systématique. Introduction. Première partie : Raison et révélation*, trad. A. Gounelle *et al.*, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 2000, p. 103-119 (citation p. 119). *Cf.* la mention de l'ouvrage de M. Horkheimer *Eclipse of Reason* (p. 104, n. 3). Tillich anticipe le propos de Martin Jay lorsqu'il écrit (p. 119) : « La chute de la raison déifiée après Hegel a contribué de façon décisive à l'intronisation actuelle de la raison technique et à la perte de l'universalité et de la profondeur de la raison ontologique. »

[7] M. Jay, *op. cit.*, p. 123-124 et 135-136. Jay analyse l'article suivant de Habermas : « Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen » (1987).

Mais revenons à la question du rapport entre rationalité et religion et notons l'asymétrie foncière qui existe entre les deux. La religion est une donnée historique qui se caractérise par une très grande pluralité de phénomènes. Cette donnée historique trouve des adhérents, des sympathisants, des détracteurs, mais aussi des indifférents et des opposants. Dans le cas précis du christianisme, la religion est souvent désignée par le terme de « foi », qui ne signifie pas une qualité ou un aspect de l'existence humaine *à côté* d'autres aspects ou qualités, au même titre que l'entendement, la raison, la volonté, l'expérience, le sentiment. Le mot « foi » désigne en effet, comme l'écrit Ingolf U. Dalferth, « la manière de qualifier l'être humain avec toutes ses déterminations à partir du point de vue de l'action de Dieu envers lui et pour lui. »[8] Ce point est important et permet d'éviter un compartimentage hâtif de la foi. La théologie envisage la foi non pas simplement comme un habitus, comme une disposition, mais comme une réalité qui engage, à elle seule, la question (ou la réalité) de Dieu et de l'action de Dieu envers le monde et envers l'être humain.

La « rationalité », elle aussi, n'est pas forcément une donnée universellement connue de tous les êtres humains, mais elle est tout de même, en tant qu'exercice de la raison, une donnée de base, à des degrés et à travers des usages divers, pour l'immense majorité des êtres humains[9].

2. Éviter les réductions

Martin Jay dénonce, à la suite de grandes figures de la philosophie au XXe siècle (Martin Heidegger, Hans Blumenberg, Theodor Adorno et Max Horkheimer), ce qui lui apparaît comme de graves réductions et limitations de la raison en modernité. Ces tendances poussent la religion vers d'autres régions, vers d'autres dimensions ou aspects de l'existence humaine, comme par exemple le sentiment ou l'émotion. C'est ce qui a eu lieu dans le romantisme, par exemple. Mais il peut aussi y avoir un tel mouvement en-dehors de la rationalité en réaction à certaines formes d'exaltation de la raison qui font de cette dernière le juge ultime, la norme absolue. L'« *hybris* rationaliste » peut donner lieu, par ricochet, à une dévalorisation de la raison.

Ce qui me frappe beaucoup – je ne suis bien sûr pas le premier – c'est la focalisation d'une certaine philosophie de la religion intéressée aux questions épistémologiques sur les questions liées à la rationalité, sur la foi réduite à la

[8] « Anders als die Vernunft ist der *Glaube* [...] keine anthropologische Bestimmung neben oder unter anderen (Vernunft, Verstand, Wille, Gefühl, Erleben usf.), sondern die *Qualifizierung des Menschen mit all seinen Bestimmungen unter dem Gesichtspunkt dessen, was Gott an ihm und für ihn tut.* » I. U. Dalferth, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 171.

[9] *Cf.* I. U. Dalferth, *Transzendenz und säkulare Welt*, p. 166 et 171, ainsi qu'E. Jüngel, « Glaube und Vernunft », *in* : G. Augustin, K. Krämer (éds), *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Fribourg-en-Br./Bâle/Vienne, Herder, 2008, p. 20 (15-32).

croyance, à un « tenir pour vrai ». C'est peut-être le point sur lequel la théologie, peut-être surtout la théologie protestante, s'exprimeront de manière critique – à l'exception des tendances apologétiques si fortes du côté de la théologie évangélique, au sens d'*evangelical*, et de l'« épistémologie réformée » anglophone, la *Reformed epistemology* d'Alvin Plantinga et d'autres. Si la rencontre entre la religion et la rationalité consiste, en fin de compte, à déterminer la légitimité ou la justification épistémique de tel ou tel article doctrinal, nous aurons, me semble-t-il, galvaudé la promesse que recelait cette rencontre. Mais ce ne sont pas seulement les théologiens, heureusement, qui appellent à tenir compte de ce qui, dans la religion et la foi, ne se réduit pas à de la croyance et à de l'assentiment ; ce sont les philosophes de la religion eux-mêmes qui refusent ce type de réductions [10]. Aujourd'hui encore, il vaut la peine de rappeler l'importance de certaines réflexions de Ludwig Wittgenstein et de son disciple D. Z. Phillips. L'avertissement donné par D. Z. Phillips n'a pas perdu de son actualité : « Nous sommes tentés, toujours à nouveau, de devenir trop familiers des choses sacrées, de les maltraiter à partir de nos méthodes. Une manière de considérer mes travaux, c'est d'y voir une série d'attaques contre les méthodes immodestes qu'utilisent parfois les philosophes de la religion. » [11]

Comme l'écrivait déjà Augustin d'Hippone dans ses commentaires des Psaumes, il n'est pas inutile de distinguer entre « croire à Dieu » (*credere Deo*), ou « croire que Dieu [existe] », et croire en Dieu (*credere in Deum*). Croire en Dieu, c'est « davantage que croire à Dieu » [12]. Pourquoi ? Parce que croire en Dieu, selon le théologien nord-africain, implique l'amour de Dieu : « Voilà en effet ce que signifie croire en Christ : cela signifie aimer le Christ ;

[10] Vincent Delecroix écrit ainsi : « à vouloir rendre raisonnable, plus encore que rationnel, un tel acte [la foi], on le fait simplement disparaître – et cette opération dénaturante, qui vide la foi de sa spécificité, commence, avant même qu'on exige d'elle des raisons qui puissent la fonder ou la justifier, avec sa conversion tacite en *croyance*. » *Ce n'était point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Le Félin, 2015, p. 752.

[11] « We are tempted again and again to become too familiar with holy things by putting them at the mercy of our methods. One way of looking at my work is as a series of charges against the immodest methods employed by some philosophers in the philosophy of religion. » D. Z. Phillips, « Where We Are : At the Mercy of Method », *in* : IDEM, *Recovering Religious Concepts. Closing Epistemic Divides*, New York, St. Martin's Press, 2000, p. 1.

[12] « Hoc est etiam credere in Deum, quod utique plus est quam credere Deo. [...] Hoc est ergo credere in Deum, credendo adhaerere ad bene cooperandum bona operanti Deo : *Quia sine me*, inquit, *nihil potestis facere*. [...] quia etsi aliqua credidit Deo, non tamen credidit in Deum ; non ex fide adhaesit Deo, ut sanata a Deo bene cooperaretur cum operante in se Deo. » AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmos* 77,8, *in* : *Enarrationes in Psalmos* LI-C, *Corpus christianorum. Series latina* (CCSL), t. 39, E. Dekkers et J. Fraipont éds, Turnhout, Brepols, 1956, p. 1073. Huit siècles et demi plus tard, THOMAS D'AQUIN reprendra ces distinctions. *Cf. Somme de théologie* II-II, q. 2, a. 2 (t. 3, Paris, Cerf, 2000, p. 32-33). *Cf.* J. PIEPER, *De la foi. Traité philosophique*, trad. J. Granier, Paris, Ad Solem, 2011, p. 65.

non pas comme les démons qui croyaient, mais qui n'aimaient pas [...].»[13] La foi religieuse, en tout cas pour ce qui relève de la théologie chrétienne, est indissociable des deux autres «vertus théologales» que sont l'espérance et de l'amour. Cela signifie qu'elle a conscience de ne pas pouvoir s'assurer elle-même au niveau épistémique, par exemple en déterminant la «probabilité de la résurrection», comme chercha à le faire Richard Swinburne, en se servant du théorème de Bayes, au début du XXIe siècle[14].

Il est frappant de constater la profondeur du fossé qui divise, d'une part, celles et ceux qui prétendent démontrer la probabilité et l'évidence de certains aspects qui relèvent de la foi, et de l'autre côté celles et ceux qui considèrent la foi comme un saut dans le vide, dans l'obscurité. Il y a celles et ceux pour qui la foi est surtout foi «en raison de», c'est-à-dire sur la base ou à tout le moins en lien avec des démonstrations, des évidences ou des probabilités, et il y a celles et ceux pour qui la foi est surtout une foi «malgré» tout, y compris malgré ce que la raison (et les données empiriques qu'elle traite) nous dit, de manière analogue à l'espérance biblique et théologique, qui est espérance, selon le mot de l'apôtre Paul, «contre toute espérance» (Rm 4,18). Notons d'ailleurs que le mot de Paul concerne la figure archétypale, non seulement pour la foi mais aussi pour l'espérance, d'Abraham, une figure sur laquelle je reviendrai plus loin.

En reprenant l'expression de Horkheimer et Martin Jay, on peut parler, dans le premier cas de figure, d'une «éclipse de la foi», réduite à un assentiment qui s'appuie sur des démonstrations ou des probabilités, et dans le second cas de figure d'une «éclipse de la raison», comme si la foi pure réclamait le bannissement de la raison. La position catholique-romaine traditionnelle – thomiste au sens que ce terme a reçu ces derniers siècles – a le mérite de proposer une troisième voie, qui articule étroitement raison et foi – au point de les harmoniser de manière exagérée, diront souvent les protestants[15]. Et c'est vrai que la position catholique-romaine traditionnelle ne tient pas suffisamment compte du

[13] «Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum; non quomodo daemones credebant, sed non diligebant [...].» *Enarratio in Psalmos* 130,1; CCSL 40, E. Dekkers, J. Fraipont (éds), Turnhout, Brepols, 1956, p. 1898.

[14] *Cf.* R. Swinburne, *The Resurrection of the God Incarnate*, Oxford, Oxford University Press, 2003. Certes, il faut situer l'ouvrage de Swinburne dans le contexte d'attaques de «nouveaux athées» pour qui la foi est toujours irrationnelle. Mais la théologie rétorquera souvent (au grand dam de Swinburne et d'autres, qui ne voient ici que pur «fidéisme») que seule la foi discerne l'action de Dieu cachée dans l'histoire.

[15] *Cf.* ce qu'écrit E. Jüngel, à juste titre il me semble, à propos de la fréquente scission entre religion et raison: «Und dennoch kann die Antwort auf diese Frage nicht darin bestehen, dass an die Stelle der befürchteten radikalen Trennung oder gar Feindschaft von Glaube und Vernunft eine deren Unterscheidung aufhebende Synthese und also so etwas wie eine Mixophilosophicotheologia treten müsste, als deren Konsequenz dann wohl auch die Unterscheidung von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher *potestas* problematisiert werden würde.» «Glaube und Vernunft», *art. cit.*, p. 16.

fait que la foi est un saut. Qui dit « foi » dit une part irréductible de risque. Mais on ne croit pas parce que c'est absurde. La foi a beau être un saut, elle n'est pas un saut tout à fait à l'aveugle, dans le vide, contrairement à ce qu'affirment Kierkegaard et certains penseurs contemporains, comme John D. Caputo [16]. Elle n'est pas seulement foi « malgré ». Elle est aussi, pour une part, foi « en raison de ». Les deux aspects sont, en outre, étroitement imbriqués l'un dans l'autre, au point où les éléments qui semblent relever du « en raison de » apparaissent tout aussi bien comme autant d'éléments qui témoignent de la foi comme acte que l'être humain pose « malgré » tout. Divers théologiens récents, comme Paul, Tillich, ont bien vu que la foi comporte à la fois un élément de connaissance qui lui confère un degré de certitude, et un élément d'incertitude [17]. Le risque vient du fait que rien ne confirme objectivement, indépendamment de la foi, la validité de cette promesse ; il tient au fait que cette promesse est proclamée, écoutée et accueillie, mais pas vue (*fides ex auditu* ; Rm 10,17). Au contraire, tout semble indiquer que cette promesse est une chimère, une illusion, une vue de l'esprit.

3. La religion et son objet (*Gegenstand*)

La religion, ou la foi, n'est pas simplement un saut dans le vide, car elle s'attache et est reliée à quelque chose, à savoir à une promesse. Se focaliser sur la foi en tant que telle, sur la décision qu'elle implique et qu'elle est, en réduisant l'importance de ce (ou plutôt Celui) qui appelle, permet et suscite cette foi en tant que réponse, me paraît problématique. Nous retrouvons ici la distinction entre *credere quod/aliquid* et *credere in*, cette deuxième expression indiquant bien la dimension relationnelle de la foi et de la religion, dimension qui n'annule certes pas l'autre dimension du *credere quod*. Il est donc difficile d'imaginer une réflexion sur la religion et la foi qui découplerait tout à fait ces dernières de ce qu'elles visent et de ce dont elles vivent. Là encore, Tillich

[16] Pour Kierkegaard, *cf. infra*, ainsi que M. WESTPHAL, *Kierkegaard's Concept of Faith*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014. « Nous sommes davantage sauvés par l'espoir lui-même que par ce que nous espérons, qui change de moment en moment et de lieu en lieu et qui est dans le meilleur des cas un tenant-lieu temporaire pour quelque chose. » J. D. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 405. Ailleurs, J. Caputo écrit : « For faith is really faith just when we are faced with the unbelievable ; the more reasonable and credible things are the less faith we need. » J. CAPUTO, « Holding on by Our Teeth : A Response to Putt », *in* : M. DOOLEY (éd.), *A Passion for the Impossible. John D. Caputo in Focus*, Albany, State University of New York Press, 2003, p. 254.

[17] « La foi comporte une conscience immédiate qui lui donne la certitude ; elle implique aussi de l'incertitude. » *Dynamique de la foi,* trad. A. Gounelle-M. Hébert-C. Conedera, Genève-Laval, Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 2012, p. 24.

voyait bien le problème, lui qui définissait la foi comme un « être saisi ». La foi est l'acte d'un « être fini saisi par l'infini » et orienté vers lui. Cela signifie qu'il « n'y a pas de foi sans direction vers un contenu », écrivait-il dans son maître ouvrage *Dynamique de la foi*[18]. La foi est ni au commencement ni à la fin, elle se trouve entre les deux, elle est environnée par eux et en rapport avec eux comme aussi avec le présent, mais la foi n'a pas le monopole de l'action, en perspective théologique : l'objet en qui la foi croit saisit l'être humain et suscite en lui la foi[19]. Comme cet objet (*Gegenstand*) n'est pas un objet (*Objekt*) de ce monde, comme il n'est pas un objet saisissable et observable, cela signifie que la foi n'est pas tant un « savoir » théorique (*wissen*) qu'un connaître (*kennen*), qui est lui-même un « re-connaître » (*an-erkennen*). Or toutes les démonstrations de la « probabilité » de tel ou tel aspect normalement lié à la foi religieuse ne se situent-elles pas sur le plan du savoir théorique (*wissen*) ? C'est là leur sérieuse limite.

Cet objet de la foi religieuse peut-il être connu ou atteint, ne serait-ce que de manière fragmentaire, par la raison en tant que telle, par la raison *qua* raison ? La théologie protestante récente se méfie souvent des réponses positives qui sont données, notamment par la théologie catholique-romaine, à cette question, et ce malgré le fameux passage de Rm 1,18-21, un passage qui est précédé par l'affirmation que « la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi »[20], un passage qui se termine par celle qu'« ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements (ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν) et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres ; se prétendant sages, ils sont devenus fous (ἐμωράνθησαν) » (Rm 1,21b-22). Au début de son épître aux Romains, Paul évoque donc à nouveau le paradoxe, si puissamment déployé au début de la première épître aux Corinthiens (1 Co 1,19-25.27-29 ; 1 Co 2,4.13-14 ; 1 Co 3,18-19 ; 1 Co 4,10), de la sagesse humaine qui est folie. Mais les partisans de la théologie naturelle sortent souvent les versets 18b-21a de leur contexte, les retiennent et les commentent en oubliant le contexte immédiat des affirmations de Paul, en

[18] *La dynamique de la foi*, p. 24 et 20. I. U. Dalferth le dit ainsi : « Entsprechend kommt kein Mensch von sich aus zum Glauben, sondern der Glaube kommt zum Menschen, indem Gottes Gegenwart sich so erschliesst, dass man sie als letzte Gegenwart des eigenen und allen Lebens nicht mehr ignorieren kann. Wer glaubt, kann nicht anders, und wer das *Credo* spricht, bekennt einen Glauben, den nicht er, sondern der ihn hat. » *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 283.

[19] *Cf.* E. Jüngel, *art. cit*, p. 22-23.

[20] δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν (Rm 1,17). Quant aux versets « classiques » qui vont dans le sens d'une connaissance naturelle de Dieu, les voici (1,18b-21a) : « car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu ».

omettant en outre sa critique de la sagesse humaine en 1 Corinthiens 1-4. La sagesse que Paul annonce est une sagesse « mystérieuse et demeurée cachée »[21], « aucun des princes de ce monde ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire »[22]. L'apôtre cite ensuite (1 Co 2,9), pour confirmer son propos, deux textes vétérotestamentaires qu'il fusionne : « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (Es 64,3 et Jr 3,17). Il conclut son admonition avec une question rhétorique, en citant Es 40,13 : « qui a connu la pensée du Seigneur pour l'instruire ? » (1 Co 2,16)[23].

Tout cela ne devrait-il pas nous conduire à une certaine mise en question, radicale, des prétentions qu'affiche la théologie naturelle telle qu'elle est reprise par la philosophie de la religion, chez Swinburne et d'autres, non seulement en lien avec la connaissance soi-disant « générale » de Dieu, mais également en lien direct – Swinburne cherche en effet à démontrer la probabilité *de la résurrection* – avec ce qui occupe Paul de manière si centrale et explicite dans la première épître aux Corinthiens, à savoir l'événement et la parole de la croix – et donc ce qu'en philosophie de la religion et en théologie on désigne par l'expression de religion « positive » ? En cherchant à asseoir des énoncés doctrinaux sur une défense de leur « probabilité » rationnelle, ce type de philosophie de la religion omet ce qui fait de la foi une réalité *sui generis* dans le champ épistémologique. La foi est ramenée à un savoir comme un autre. Bien sûr, là où certains disent qu'elle *réduit* la foi à un savoir, d'autres, un peu à la manière de Hegel, diront qu'elle l'y élève. Peu importe, car le problème tient au fait que la foi, avec ce type de raisonnements et d'approches, cesse d'être la foi, et les énoncés de foi cessent d'être des énoncés de foi : ils deviennent des propositions comme les autres, tout à fait déconnectés de la foi qui les sous-tend et qu'ils expriment. Autant ce type de réflexion philosophique peut avoir son intérêt comme simple proposition intellectuelle sujette – comme toute proposition intellectuelle – à débat (je n'appelle évidemment pas au bannissement pur et simple, au nom de la foi, de ce type de raisonnement !), autant il me semble important, pour ces philosophes eux-mêmes et pas seulement pour les théologiens qui les considèrent avec une certaine surprise voire avec suspicion, de rappeler avec clarté le sens de leur approche et la manière qui est la leur de considérer des énoncés de foi. Il revient selon moi aux philosophes eux-mêmes de se poser la question des éventuelles réductions qui accompagnent le type de propositionnalisme qu'ils pratiquent parfois, et le découplage qui y advient entre la foi et son objet.

[21] ἐν μυστηρίῳ [,] τὴν ἀποκεκρυμμένην (1 Co 2,7).

[22] οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν εἰ γὰρ ἔγνωσαν[,] οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν (1 Co 2,8).

[23] τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου[,] ὃς συμβιβάσει αὐτόν (1 Co 2,16).

4. Critique mutuelle plutôt que soumission

Les modèles qui parlent d'une soumission, ou alors d'un rôle de servante (*ancilla)* de la philosophie et de la raison par rapport à la théologie et à la foi – ou inversement – ont, le plus souvent, fait long feu. Certes, la philosophie de la religion qui travaille sur des énoncés doctrinaux ou des énoncés de foi en postulant une théorie de la théologie naturelle continue de penser que de tels énoncés peuvent être, à des degrés divers, « vérifiés » par la raison et donc en quelque sorte passer le test de la rationalité. Les propositions les plus intéressantes, qui viennent tant du côté théologique que philosophique, refusent autant toute mise sous tutelle de la foi par la raison que l'inverse[24].

Mais le problème est délicat et tient en partie au fait que la foi est forcément en lien avec son objet sous la forme de *représentations* humaines de cet objet. Or ces représentations sont, de fait, toujours des propositions linguistiques comme les autres. Elles sont, en outre, toujours inadéquates : elles ont donc toujours besoin d'être mises en question, critiquées. La Bible elle-même recèle diverses représentations de Dieu que la modernité a jugées inadéquates. Dans *Le conflit des facultés*, Kant s'intéresse au célèbre récit de l'*akedah*, la ligature d'Isaac par son père Abraham (Gn 22), et écrit au sujet d'Abraham qui croit entendre la voix divine : « Mais il peut bien dans certains cas se convaincre que la voix qu'il croit entendre ne peut pas être celle de Dieu. Car, si ce que cette voix lui commande est contraire à la loi morale, aussi majestueux et transcendant toute la nature que le phénomène puisse-t-il lui paraître, il lui faut pourtant le considérer comme illusion. »[25] La loi morale est devenue le critère ultime qui permet d'évaluer ce qui est présenté comme venant de Dieu. Il n'est pas dans l'intérêt, pour la théologie, de ne pas entendre, de rejeter ce type de critique, que ce soit au nom d'une vision élevée – mais en fin de compte docète, car niant l'humanité du texte biblique – de l'inspiration du texte biblique ou au nom de quelque autre conviction. La théologie, en modernité, ne peut ni ne doit donner le moindre soupçon d'une quelconque nostalgie de l'ère pré-moderne où des critiques comme celle émise par Kant étaient plus difficiles, voire

[24] Du côté théologique, *cf.* les excellentes analyses de J. Fischer, *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, Munich, Chr. Kaiser, 1989.

[25] E. Kant, *Le conflit des facultés et autres textes sur la révolution*, trad. Christian Ferrié, Paris, Payot, 2015, p. 103. Kant ajoute, en note : « Peut servir d'exemple le mythe du sacrifice que, sur ordre divin, Abraham voulait faire en immolant et brûlant son fils unique (ignorant, le pauvre enfant apporta même le bois pour cela). Abraham aurait dû répondre à cette prétendue voix divine : 'Il est tout à fait certain que je ne doive pas tuer mon enfant bien aimé ; mais je ne suis pas certain que toi qui m'apparais, tu sois Dieu, ni ne saurais non plus le devenir quand bien même cette voix détonerait en descendant du Ciel (visible).' » *Ibid.*, p. 103, note a.

impossibles, à concevoir ou à exprimer. Cela dit, la théologie doit refuser que la foi soit transmuée en une forme de déisme ou de simple humanisme. De toutes manières, ce qui apparaissait encore aux XVIIIe–XIXe siècles comme un socle commun à la théologie et à la raison, à savoir les thèmes de la création, du Dieu créateur et intelligent, du jugement dernier, tout cela a disparu depuis longtemps. Et donc ce que William C. Placher a appelé la « domestication de la transcendance », un phénomène tout de même assez typique d'une certaine modernité, doit être étudié et évité[26]. Nous devons résister à la tendance moderne de faire de l'être humain, de sa conscience ou de sa raison, le centre de tout et le critère final, l'aune à partir de laquelle tout peut et doit être critiqué et éclairé. La théologie résistera souvent à cette manière d'élever la raison au-dessus de tout, au nom d'une autre lumière, celle de l'Évangile, qui elle aussi éclaire notre réalité[27]. Que la lumière de la raison critique éclaire, y compris de l'extérieur, cette autre lumière – celle de l'Évangile –, voilà qui rend un grand service, aussi à la théologie, afin de moins souvent confondre la lumière de l'Évangile avec diverses conceptions que nous nous faisons d'elle et qui relèvent, en fait, non pas de l'Évangile mais de notre culture – l'Évangile n'était jamais « pur » de quelque culture que ce soit[28]. Qui ne conviendra pas du fait que la critique radicale de la religion, aux XIXe–XXe siècles, vaut bien mieux que les « nouveaux athées » anglophones (Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens), et que la théologie académique, tout au long du XXe siècle et jusqu'à nos jours, a été profondément influencée, souvent de manière positive, par cette critique philosophique (que l'on compare les manières dont la théologie et le christianisme parlent désormais de l'au-delà avec le poids immense qui était accordé à la « vie future » dans nombre de théologies pré-modernes)[29] ?

Il ne peut donc pas plus s'agir d'invoquer nos critères de rationalité pour confirmer la thèse qui veut que la foi est tout à fait « raisonnable » (la philosophie comme simple *ancilla* de la théologie et de la foi), que de mettre la lumière de l'Évangile sous le boisseau en la dénaturant à partir de la lumière de la raison qui lui interdit d'être ce qu'elle est (la philosophie comme *magistra* de la foi et de la théologie). La philosophie est ni *ancilla*, ni *magistra*, par

[26] W. C. Placher, *The Domestication of Transcendence. How Modern Thinking about God Went Wrong*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996. Placher cherche à renouer avec la vision de la transcendance divine de Thomas d'Aquin, Luther et Calvin, contre un certain penchant moderne à l'univocité. « Transcendence that fits our categories has been domesticated. » (p. 10).

[27] *Cf.* E. Jüngel, *art. cit.*, p. 32. « Even God was for Kant subordinate to reason, not above it. » M. Jay, *Reason After Its Eclipse*, p. 50.

[28] On peut comprendre le programme bultmannien de la démythologisation dans ce sens. *Cf.* D. W. Congdon, *The Mission of Demythologizing. Rudolf Bultmann's Dialectical Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.

[29] Concernant Dawkins et Hitchens, on lira la critique, brillante et divertissante, proposée par T. Eagleton : *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, New Haven, Yale University Press, 2009.

rapport à la théologie. Elle en est plutôt la partenaire dans un dialogue critique, constructif et mutuellement bénéfique[30]. Spinoza défendait déjà un rapport de ce type dans son *Traité théologico-politique* (1670) : « aucune des deux ne doit être l'esclave de l'autre, mais [...] chacune d'elles doit obtenir son royaume sans nulle opposition [...]. »[31] De manière analogue, dans leur dialogue, Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger ont exprimé leur accord sur la nécessaire « volonté d'apprentissage mutuel et sur l'autolimitation » de la raison et de la religion, ceci afin de contrer les « pathologies » (l'*hybris*) de la religion comme celles de la raison[32]. Dans la perspective théologique qui oriente mes réflexions, il ne peut jamais être question de progresser en laissant la raison derrière soi, à quelque moment que ce soit. Mais la raison, dans cette perspective théologique, plutôt que de servir d'arbitre ultime qui déterminerait ce qui est réel de ce qui ne l'est pas, est sollicitée par les réalités mêmes qu'elle est appelée à penser et à connaître[33]. Le travail de la raison, un travail toujours critique, est lancé, ou relancé, par ce qui advient à l'être humain *coram Deo* et *coram mundi*.

5. Pas de découplement foi – raison

La posture kantienne, qui n'hésite pas à critiquer certaines représentations de Dieu, est légitime et importante, même si sa manière de soumettre le texte biblique au test de la raison peut paraître un peu rapide et simple. Une partie de la théologie protestante libérale a suivi Kant et les déistes, supprimant ce qui rebute la raison et ce qui contredit l'examen critique et historique des sources bibliques. Que dire, par contre, de la thèse inverse, celle de Kierkegaard, qui fait d'Abraham le modèle, le type même de la foi comme risque, comme saut, comme obéissance quasi aveugle au commandement (qui est bel et bien un commandement divin dans l'esprit de Kierkegaard) ?[34] Nul doute que le découplement de la foi et de la raison qui semble sous-tendre l'interprétation proposée par le philosophe danois inquiétera certains. Lui-même était conscient du danger[35]. Il est aisé d'actualiser sa thèse et de la mettre en parallèle avec certains fanatismes religieux contemporains qui prônent la violence et

[30] On peut évoquer ici, comme le fait P. Capelle-Dumont dans ses travaux récents, la notion d'« alliance » (sans forcément y voir des connotations scripturaires). *Cf.* par exemple *Finitude et mystère*, t. II, Paris, Cerf, 2013, p. 140.

[31] B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. J.-G. Prat, Paris, Allia, 2015, p. 281.

[32] J. Habermas, J. Ratzinger, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Salvator, 2010, p. 82.

[33] *Cf.* D. P. La Montagne, *Barth and Rationality. Critical Realism in Theology*, Eugene, Cascade, 2012, p. 57.

[34] « Mais Abraham crut et ne douta point ; il crut l'absurde. » *Cf.* « Éloge d'Abraham », *in* : *Crainte et tremblement, in* : *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, L'Orante, 1972, p. 116.

[35] « Peut-on parler franchement d'Abraham sans courir le risque d'égarer quelqu'un qui ferait la même chose ? » *Ibid.*, p. 124.

qui agissent avec une violence aussi aveugle que la foi telle que Kierkegaard semble la concevoir.

Faut-il alors associer, aussi étroitement que le fait la position catholique-romaine classique et contemporaine, Dieu et la raison, Dieu et le *logos ?* Faut-il suivre Benoît XVI et son discours de Ratisbonne (12 septembre 2006) sur la foi, la raison et l'université ?[36] Selon lui, Dieu ne transcende pas la raison, Dieu agit «σύν λόγῳ», c'est-à-dire «avec *logos*». Autant il me paraît juste d'affirmer que Dieu agit «σύν λόγῳ», si *logos* signifie la Parole et Jésus-Christ, autant il me paraît problématique de dire que Dieu «ne transcende pas la raison», si nous entendons, avec le terme «raison», la raison de l'être humain. Il faut veiller à ne pas confondre les différents sens du mot *logos*, à savoir son sens théologique et christologique, d'un côté, son sens philosophique, épistémologique et anthropologique, de l'autre. Or on peut se demander si la position catholique-romaine traditionnelle, telle que Benoît XVI la présenta en 2006, distingue assez nettement ces différents sens du terme et si la raison humaine ne se trouve pas trop étroitement associée au *logos* divin, comme s'il y avait une chaîne ininterrompue, directe, qui allait de Dieu et son *logos* jusqu'au *logos* humain (et inversément !)[37].

Ce qui, dès lors, me semble être insuffisamment mis en évidence, dans la vision esquissée par Joseph Ratzinger comme par d'autres penseurs catholiques, mais aussi par un nombre important de philosophes de la religion qui travaillent les questions d'«éthique de la croyance» (*ethics of belief*), c'est le thème du «renouvellement de l'intelligence» (ἀνακαινώσις τοῦ νοός; Rm 12,2). Paul écrit : «Je vous exhorte donc [...] [;] Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait.» (Rm 12,1a-2)[38]. La théologie protestante aime citer ce passage[39]. Cela lui permet de rappeler que l'harmonie foncière entre la raison et la foi, telle que la postule la tradition catholique-romaine, n'est peut-être pas aussi conforme à la vision paulinienne et à de nombreux écrits bibliques qu'elle ne le pense. Assurément, deux anthropologies théologiques se font face, ici, avec des conceptions divergentes du péché, c'est-à-dire de la rupture entre l'être humain, y compris sa raison, et Dieu. On sait l'attrait

[36] https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (dernière consultation le 29 août 2016).

[37] Nous touchons ici au vieux problème de l'*analogia entis* et à la critique de ce point de doctrine de la part de Karl Barth. *Cf.* T. J. White (éd.), *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or Wisdom of God?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.

[38] Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, [...] μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν, καὶ εὐάρεστον, καὶ τέλειον.

[39] *Cf.* B. Rordorf, «Le renouvellement de l'intelligence», *RThPh* 145/2 (2013), p. 129-140.

qu'a souvent, en théologie protestante, l'idée d'une disharmonie entre la foi et la raison, non pas pour dire que la foi est «sans raison», mais plutôt pour indiquer le fait que la foi se met en quête de sa propre intelligence, et que cette quête, si elle présuppose un travail qui inclut la raison, ne se laisse pas aisément réduire à ce que la raison, en tant que telle, saisit, considère et atteint. La théologie ne cherche donc nullement à découpler la foi de la raison, elle ne cherche pas non plus à s'immuniser contre les éventuelles critiques venant de la raison. La foi cherche, plutôt, à se comprendre, à comprendre ce qui la fait vivre et ce vers quoi elle est appelée à s'orienter (non seulement Dieu, mais aussi le monde). Son lien vis-à-vis de l'Évangile, qui est la lumière qui l'éclaire et qui, pour elle, éclaire la réalité, prime sur son lien par rapport à la raison – et pourtant la compréhension de l'Évangile passe bien entendu par l'usage, y compris critique, de la raison.

La foi se rapporte à l'Évangile comme à son unique maître[40]. C'est la part de vérité dans la position de Kierkegaard. Mais la raison humaine ne s'en trouve pas pour autant dénigrée et dévalorisée (sauf dans les cas où la raison est d'emblée absolutisée et divinisée): elle aussi est une lumière, différente, faillible, dont la fonction critique mais aussi constructive est indispensable dans la quête d'intelligence qui est celle de la foi. Pour se rapporter à l'Évangile comme à son unique maître, la foi ne peut ni ne veut congédier la raison, elle la met à contribution. En s'en servant, sans l'asservir, la foi ne perd pas de vue ce qui, dans l'Évangile, dépasse, déborde ce que la raison peut lui dire. Cela dit, il est bien clair que la raison et la rationalité ont un rôle crucial à jouer, dans la «connaissance» et la «reconnaissance» de Dieu qu'est la foi, dans le processus par lequel l'être humain est «transformé» par le «renouvellement» de son intelligence, et dans la réflexion qui cherche à penser ce que signifient, aujourd'hui encore, cette transformation et ce renouvellement et ce qu'ils impliquent pour nous, pour la communauté chrétienne et pour le monde dans lequel nous vivons. Non seulement la raison, mais la foi aussi a tendance, parfois, à s'auto-absolutiser! La foi a donc beaucoup à perdre en se refusant au dialogue avec la raison critique.

[40] «Par là, nous contestons que l'Église puisse parler au monde sur la base de certaines connaissances issues de la raison ou du droit naturel, c'est-à-dire en faisant temporairement abstraction de l'Évangile. Cela est *impossible à* l'Église de la Réformation, à la différence de l'Église catholique.» D. Bonhoeffer, *Éthique*, trad. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 303-304.