

*Dans notre monde aux communications multipliées,  
nul chrétien réfléchi, si peu « romain » qu'il se sente,  
ne peut se payer le luxe – pauvre luxe ! –  
d'ignorer une encyclique de théologie fondamentale.  
Fides et ratio nous importe.*

*Lydia JAEGER enseigne à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne ;  
elle a étudié la physique à l'Université de Cologne,  
la théologie à la Faculté Libre de Théologie Evangélique  
(Vaux-sur-Seine) et prépare une thèse de  
doctorat en philosophie des sciences à l'Université Paris I.*

*Fac-Réflexion n° 19 a publié d'elle un premier article.*

## La foi et la raison

**A propos de la lettre encyclique : Fides et ratio  
(14 septembre 1998)**

par Lydia JAEGER

**I**l ne serait pas convenable de critiquer la lettre encyclique *Fides et ratio* pour le fait d'être une encyclique. Certes, le lecteur évangélique ne peut pas recevoir ce texte comme une déclaration du Vicaire du Christ ; il ne suivra pas l'auteur quand celui-ci se remet, pour conclure, à l'intercession de « Celle que la prière de l'Eglise invoque comme *Trône de la Sagesse* » (par. 108)<sup>(1)</sup>. Plus important pour comprendre l'argument dans son ensemble : il sera attristé de voir constamment « la Parole de Dieu » désigner à la fois les Ecritures Saintes et « la Tradition vivante de l'Eglise » (par. 93, 64-

65). Attitude qui culmine dans une attaque vive du *Sola Scriptura* : « le 'biblicisme', qui tend à faire de la lecture de l'Ecriture Sainte ou de son exégèse l'unique point de référence véridique », est une forme condamnable du « *fidéisme* ». L'Eglise doit se référer à « l'unité que l'Esprit a réalisée entre la sainte Tradition, la sainte Ecriture et le Magistère de l'Eglise, en une réciprocité

<sup>(1)</sup> Les citations suivent l'édition dans la série *Documents d'Eglise*, chez Centurion, Cerf, Mame (Paris, 1998). Pour permettre l'utilisation d'autres éditions, c'est toujours le paragraphe, et non la page, qui sera indiqué.

telle que les trois ne peuvent pas subsister de manière indépendante » (par. 55).

Mais il serait regrettable d'arrêter ici la lecture et l'analyse de l'encyclique. La problématique posée – le rapport entre la foi et la raison, ou plus précisément entre la théologie et la philosophie – est aussi la nôtre. Dans nos milieux, nous avons trop souvent négligé d'interagir avec le discours philosophique, de lui indiquer ses limites, voire ses erreurs et d'en tirer inspiration. Il ne peut que nous être profitable de consacrer notre attention à ces questions, à travers le dialogue que nous engageons avec l'encyclique *Fides et ratio*. D'autant plus que l'encyclique – constituant une bonne centaine de pages, et dépassant ainsi largement la longueur d'une lettre ordinaire – ne se veut pas seulement une mise en garde contre certaines tendances contemporaines en philosophie, ni donner uniquement des recommandations pour des chrétiens engagés dans la recherche philosophique. Elle se propose plutôt d'exposer

**Cette dualité entre la foi et la raison – la foi venant compléter et parfaire la connaissance accessible à la raison seule – imprègne l'encyclique tout entière.**

des principes fondamentaux régissant le rapport entre Athènes et Jérusalem, entre la philosophie et la théologie. Elle se situe dans la continuité explicite avec l'autre lettre encyclique, *Æterni Patris*, de Léon XIII

(1879), qui voulut en ce temps contribuer à « un renouveau authentique de la pensée philosophique », en particulier en affirmant la pérennité de la pensée de Thomas d'Aquin. Jusqu'à la publication de *Fides et ratio*, elle était restée « l'unique document pontifical de ce niveau consacré entièrement à la philosophie » (par. 57).

### ***La complémentarité entre la foi et la raison – à la suite de saint Thomas***

---

« La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité » – dès la première phrase du document, on est frappé par l'approche classique (dans le catholicisme) que Jean-Paul II adopte pour aborder la question du rapport entre la foi et la raison. La foi et la raison vues comme deux facultés humaines distinctes et complémentaires qui donnent à l'homme l'accès à la vérité – sur lui-même, sur le monde et sur Dieu. L'auteur se plaît donc à citer la déclaration du Concile Vatican I (par. 9) :

« Il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un c'est par la raison naturelle et dans l'autre par la foi divine que nous connaissons. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés. »

Cette dualité entre la foi et la raison – la foi venant compléter et parfaire la connaissance accessible à la raison seule – imprègne l'encyclique tout entière. Elle régit l'affirmation forte et répétée de l'autonomie de la philosophie (par. 49, 75), et elle se retrouve jusque dans l'exigence très concrète de faire précéder les études théologiques de celles de la philosophie (par. 62).

Ce n'est donc pas une surprise pour le lecteur averti quand il découvre à l'école de quel penseur il doit se mettre pour apprendre le rapport sain(t) entre la théologie et la philosophie : c'est à celle du Docteur Angélique, qui réussit la synthèse entre la foi chrétienne et l'aristotélisme au treizième siècle. Il sauva ainsi la théologie du modernisme de l'époque, qui avait voulu tirer inspiration des œuvres du Stagirite, redécouvertes depuis peu en Occident, pour attaquer le christianisme traditionnel. « Saint Thomas a toujours été proposé à juste titre par l'Église comme un maître de pensée et le modèle d'une façon correcte de faire de la théologie » (par. 43) ; sa pensée reçoit le qualificatif de « constante nouveauté » (titre des par. 43-44).

Qu'on ne se méprenne pas : la référence à Thomas d'Aquin n'implique pas que l'aristotélisme (même baptisé par l'Aquinate) soit doctrine officielle ; le Pape a la sagesse de rappeler que « l'Église ne propose pas sa propre philosophie ni ne canonise une quelconque philosophie particulière au détriment des autres » (par. 49). C'est pourquoi il lui est possible de saluer, à côté du renouveau thomiste et néothomiste, stimulé par *Æterni Patris*, d'autres

« modèles de spéculation philosophique qui entendaient maintenir vivante la grande tradition de la pensée chrétienne dans l'unité de la foi et de la raison » (par. 59)<sup>(2)</sup>. Plus que le contenu de sa doctrine, c'est la démarche du Docteur Angélique qui est érigée en modèle : « Mettre au premier plan l'harmonie qui existe entre la raison et la foi » ; pour lui, toutes les deux viennent de Dieu, « elles ne peuvent se contredire » (par. 43).

### **Le cadre conceptuel thomiste : forces et faiblesses**

Avant de poursuivre plus loin et de s'intéresser plus directement aux affirmations concernant la philosophie, il paraît judicieux de s'arrêter au cadre conceptuel à l'intérieur duquel la réflexion proposée par cette encyclique évolue. Certes, ce ne peut être le lieu ici pour tenter une évaluation du thomisme ; on ne traite pas d'un des plus grands penseurs de l'humanité en quelques lignes. Le simple fait que son approche du rapport entre la foi et la raison soit retenue dans notre document, et ceci plusieurs siècles après et dans un contexte culturel sensiblement différent du sien, nous avertit de sa fécondité et nous met en garde contre un refus pur et simple de la synthèse proposée. Bien au contraire : une de ses intuitions fondamentales – l'harmonie entre la lumière de la raison et celle de la foi – correspond parfaitement à la conception biblique ; le Dieu

<sup>(2)</sup> Aucun nom n'est donné. Michel Sales, commentant le paragraphe dans son ensemble, y voit l'allusion à Edith Stein, la première philosophie de Maurice Blondel, et peut-être Gaston Fessard (*ibid.*, p. xiv, n. 3).

qui se présente comme objet de notre foi est bien le Dieu Créateur, à l'origine de notre monde et de notre capacité de raisonner à son propos. Le croyant doit donc rechercher l'harmonie entre sa réflexion et sa foi ; le fidéisme n'est pas une option pour lui, car il n'honore pas sa responsabilité d'aimer Dieu de toute sa *pensée* (Lc 10.27). Qu'il soit néanmoins permis de signaler quelques lieux où l'approche thomiste, telle qu'elle se présente dans l'encyclique, m'a laissée insatisfaite.

Mentionnons d'abord et avant tout que le fort accent mis sur l'autonomie du raisonnement humain paraît aveugle au majestueux : « Au commencement : Dieu » (Gn 1.1). En ce qui concerne l'être, Dieu est le fondement de tout ce qui existe ; il est normal que cette primauté se retrouve dans le domaine de la connaissance. « En lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17.28), et pourrait-on ajouter, la connaissance. D'ailleurs, le texte de l'encyclique reconnaît, au moins pour ce qui concerne l'Ancien Testament, que « la connaissance... suppose nécessairement un rapport avec la foi et avec le contenu de la Révélation » (par. 21). Mais on refuse de reconnaître à ce rapport le caractère constitutif qu'il revêt pour les sages. Ce n'est peut-être pas une maladresse innocente que de faire de la « crainte de Dieu » – le principe, le commencement, ou comme rend la traduction de la Bible en français courant : « l'abc de la sagesse » (Pr 1.7) – seulement la « troisième règle », qui dirige la réflexion du peuple de l'ancienne alliance (les deux premières étant l'état incomplet de la connaissance et son caractère collec-

tif, par. 18). Est-ce la même ambiguïté qui a guidé le choix du titre du troisième chapitre, consacré à l'exposé des données scripturaires : « *Credo ut intellegam* » ? La devise d'Anselme de Cantorbéry (« Je crois pour comprendre ») paraît bel et bien sur la même longueur d'ondes que la Révélation biblique<sup>(3)</sup> : mais l'explication du sens des textes, proposée dans ce chapitre, ne fait guère de place à cette intuition, quand il est dit, par exemple : « La foi n'intervient pas pour amoindrir l'autonomie de la raison ou pour réduire son domaine d'action » (par. 16).

**Ce n'est peut-être pas une maladresse innocente que de faire de la « crainte de Dieu » seulement la « troisième règle », qui dirige la réflexion.**

Du coup, la méfiance qu'ont beaucoup de philosophes modernes face aux capacités cognitives de l'homme, leur modestie qui ne veut pas prétendre accéder à la vérité métaphysique est dénoncée (par. 6, 56, 81). Ceci est vu, à juste titre, comme une conséquence d'une évolution, à partir de la fin du Moyen-Age, qui sépare la raison de la foi, « au point d'arriver... à une philosophie séparée et absolument autonome vis-à-vis du contenu de la foi » (par. 45). Mais ce constat n'est pas reçu avec toute la force dont il me paraît doté :

<sup>(3)</sup> Et d'ailleurs avec plusieurs courants contemporains en épistémologie, qui reconnaissent la priorité non seulement chronologique, mais logique de présupposés, non prouvés rationnellement, dans l'acte de connaissance.

quand l'homme veut raisonner sans se référer à Dieu, il aboutit en fin de compte à l'échec ; seul Dieu fournit un fondement suffisant à la raison humaine. Sans lui, nos pensées ne sont que des chimères.

Ce n'est pas sans lien avec le but recherché, « redonner à l'homme de notre époque une authentique confiance en ses capacités cognitives », que l'encyclique a tendance à minimiser les effets noétiques du péché. Au moins à l'intérieur d'un certain domaine, la raison peut s'exercer, « sans être limitée par rien d'autre que par sa finitude face au mystère infini de Dieu » (par. 14). Les métaphores de la blessure et de l'affaiblissement sont employées avec une certaine insistance (par. 22, 69). La raison est reconnue « obscurcie » (par. 22) ; mais on est loin de la force du langage biblique qui voit l'homme pécheur *mort* dans ses transgressions, étranger à la vie de Dieu, prisonnier de son ignorance et de l'endurcissement de son cœur (Ep 4.18 ; Col 2.13). Du même coup, le premier chapitre de l'épître aux Romains est lu comme accordant à la raison de l'homme la capacité d'« atteindre la cause qui est à l'origine de toute réalité sensible » (par. 22), alors que Paul affirme, certes, que la connaissance naturelle de Dieu est possible *de jure*, mais qu'elle est inexistante de fait chez l'homme pécheur, afin que tous soient inexcusables (Rm 1.21).

En lisant l'encyclique, on a parfois l'impression que l'insuffisance de la philosophie humaine est reconnue, malgré le cadre conceptuel plus large : ceci en parti-

culier face au scandale du mal. Ainsi il est dit que, sans l'Incarnation, « le mystère de l'existence personnelle reste une énigme insoluble », face à la souffrance et la mort (par. 12). La mort de Christ montre l'échec de « toute tentative de l'esprit pour construire sur des argumentations seulement humaines une justification suffisante du sens de l'existence » (par. 23), alors qu'ailleurs, la « recherche du sens ultime et global de la vie » est vue comme la « première exigence » d'une bonne philosophie (par. 81, cf. par. 5). Mais dans l'ensemble, on admet seulement le fait que la chute a fait disparaître « la possibilité de remonter *facilement* à Dieu créateur » (par. 22, mes italiques).

**Négliger de prendre en compte les effets noétiques du péché dans toute leur force destructrice explique-t-il aussi l'absence de sens critique face à la possibilité de contamination de la théologie, même de docteurs orthodoxes, par des systèmes philosophiques ?**

Négliger de prendre en compte les effets noétiques du péché dans toute leur force destructrice explique-t-il aussi l'absence de sens critique face à la possibilité de contamination de la théologie, même de docteurs orthodoxes, par des systèmes philosophiques ? Quand le pape met en garde contre certains courants philosophiques modernes, on sent certes le souci pastoral de ne pas voir des fidèles et des théolo-

giens s'égarer à leur suite (par. 54, 86-90). Mais ne serait-il pas important d'exercer une même lucidité quant à l'éventuelle présence d'éléments contraires à la foi chrétienne, par exemple dans la synthèse avec la pensée aristotélicienne qu'a proposée Thomas d'Aquin (contre par. 43) ? Un tel discernement nécessiterait pourtant de distinguer clairement la révélation biblique de la tradition de l'Eglise. Si on englobe les deux dans « la Parole de Dieu », on se prive de la base nécessaire à cet examen. « La foi transmise aux saints une fois pour toutes » (Jude 3) ou « la tradition vivante de l'Eglise » – la perspective globale dans laquelle on se place décide aussi de notre manière d'évaluer les grands systèmes théologiques du passé (et du présent).

### **La vérité – objective, une et connaissable**

Quittons à présent la réflexion sur le cadre conceptuel dans lequel évolue l'encyclique pour nous intéresser à ses affirmations touchant directement la philosophie. Le message de l'encyclique se laisse résumer en deux courtes phrases : la vérité est une, et l'homme peut la connaître. Ce message est répété sous diverses formes, appliqué à différentes problématiques ; mais toujours ressort le même souci pastoral d'encourager la réflexion, l'exercice ordonné et logique de la raison, dans cette confiance que l'homme peut atteindre la vérité dernière sur les choses. Ainsi seulement l'Eglise remplit sa mission d'être témoin de la vérité au sein de l'humanité ; c'est « la diaconie de la vérité » (par. 2).

L'auteur de l'encyclique reprend l'adage de saint Augustin : « J'ai rencontré beaucoup de gens qui voulaient tromper, mais personne qui voulait se faire tromper<sup>(4)</sup> », pour montrer que déjà la vie quotidienne met en évidence le fait que la vérité d'une chose importe pour tout homme. Au-delà de cet appel au bon sens, la vérité (des valeurs adoptées) est démontrée nécessaire pour une conduite morale responsable (par. 25). L'unité, et du coup l'universalité, de la vérité découle déjà de la notion même de vérité : « Ce qui est vrai doit être vrai pour tous et pour toujours » (par. 27). La distance entre savoir et croire que d'aucuns voudraient établir est surmontée à l'aide d'une autre intuition augustinienne : « Dans son acte de croire, chacun se fie aux connaissances acquises par d'autres personnes... en croyant, l'homme se remet à la vérité que l'autre lui manifeste » (par. 32). L'unité de la connaissance atteinte par la réflexion rationnelle et par la Révélation est en particulier garantie par le fait « que le Dieu créateur est aussi le Dieu de l'histoire du salut » (par. 34). La possibilité pour l'homme de parvenir à la vérité se montre d'abord par l'universalité de sa quête et ensuite par la similitude des résultats atteints (par. 28-29).

**L'unité, et du coup l'universalité, de la vérité découle déjà de la notion même de vérité.**

Le dernier argument me paraît le plus faible : peut-on vraiment parler d'« un noyau

<sup>(4)</sup> *Confessions* X, 23,33.

de notions philosophiques dont la présence est constante dans l'histoire de la pensée », d'« une sorte de patrimoine spirituel de l'humanité », surtout si on y met une aussi grande diversité de notions que les « principes de non-contradiction, de finalité, de causalité,... la conception de la personne comme sujet libre et intelligent,... sa capacité de connaître Dieu, la vérité, le bien ;... certaines normes morales fondamentales » (par. 4) ? La pluralité culturelle des conceptions sur la vérité appelle une analyse plus précise.

Mais cette réserve ne doit pas cacher ma profonde joie face à l'affirmation massive de l'objectivité et de l'universalité de la vérité. Nous trouvons ici un allié de poids dans ce qui doit être aussi notre combat : contre le relativisme rampant de la « post-modernité » (dont le par. 91 présente une analyse éclairante). Alors qu'il faudra réfléchir à la question comment fonder l'exercice de la raison humaine dans une perspective autre que thomiste, nous pouvons et nous devons recevoir cet appel engagé à la recherche de la vérité. L'homme perd en dernière analyse sa dignité humaine, quand il « se contente de vérités partielles et provisoires, sans plus chercher à poser des questions radicales sur le sens et sur le fondement ultime de la vie humaine, personnelle et sociale » (par. 5). On peut donc admirer, mieux encore, se laisser inspirer par le courage du pape, qui affirme « la nécessité d'une philosophie de portée *authentiquement métaphysique*, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime

et de fondateur » (par. 83). Répondre à cet appel demandera de s'opposer à une tendance très puissante de la philosophie occidentale, au moins depuis Kant. Mais cette démarche fait partie de l'« évangélisation de la culture<sup>(5)</sup> », voulant amener « toute pensée captive à l'obéissance au Christ » (2 Co 10.5).

**On peut donc admirer, mieux encore, se laisser inspirer par le courage du pape, qui affirme « la nécessité d'une philosophie de portée authentiquement métaphysique ».**

## Des ambiguïtés

Au risque de donner l'impression de chercher « les poux dans la paille », signalons trois endroits où l'affirmation de l'objectivité de la vérité est nuancée, sans raison suffisante. Ceci dans le souci de déceler des échappatoires qui pourraient nous tenter, nous aussi, pour nous soustraire aux exigences de la vérité.

Dans son refus du « biblicisme », mentionné plus haut, l'encyclique a recours à la notion du sens plénier, un sens « plus plein », au-delà du sens obvie du texte biblique : il ne faut pas oublier, précise le pape, « la nécessité d'une exégèse plus large qui permet d'accéder, avec toute

<sup>(5)</sup> L'expression est de Paul VI (par. 103) et recèle une certaine ambiguïté ; je l'emploie comme une métaphore souple.

l'Eglise, au sens plénier des textes » (par. 55). Certes, on ne voit guère comment éviter cette notion si on veut harmoniser le sens des textes bibliques avec les affirmations du Magistère de l'Eglise romaine. Mais certains évangéliques ont aussi été tentés de suivre l'idée, pour résoudre la difficulté que pose l'application de certains textes vétérotestamentaires dans le Nouveau Testament. Résistons pourtant ; car un texte a un sens (avec sa complexité possible), ou alors il n'en a aucun. Attribuer à un texte deux, voire plus de sens lui enlève toute capacité de servir de support à la communication d'un message ; nous n'aurions plus aucun critère objectif pour vérifier son interprétation. Aussi dans la compréhension d'un texte, la vérité est une.

En deuxième lieu, mentionnons l'appel aux notions de paradoxe et de Mystère qu'on retrouve à plusieurs endroits de l'encyclique (par. 13, 15, 18, 23). Malgré l'accent global très fort sur l'exercice de la raison, même dans l'intelligence des Mystères de la foi (par. 13), une touche d'irrationalité se réintroduit ici par la porte de derrière. Ce langage intervient d'un côté pour justifier ce qui paraît à beaucoup comme une contradiction sans appel dans le dogme catholique : la doctrine de la transsubstantiation. Thomas d'Aquin est cité, quand il affirme : « Tu ne le comprends ni ne le vois ; mais la foi vive, elle, l'affirme, en dépassant la nature » (par. 13). Les deux ordres complémentaires de la connaissance, celui de la raison et celui de la foi, se changent en deux ordres contradictoires. De l'autre côté, le flou entretenu autour du Mystère paraît être une concession à

l'esprit du temps, quand la rigidité des systèmes est opposée à la richesse infinie de la réalité (dans l'explication de 1 Co 1) : « La 'folie' de la Croix... critique... tous ceux qui croient posséder la vérité, alors qu'ils l'étouffent dans l'impasse de leur système. Le rapport entre la foi et la philosophie trouve dans la prédication du Christ crucifié et ressuscité l'écueil contre lequel il peut faire naufrage, mais au-delà duquel il peut se jeter dans l'océan infini de la vérité » (par. 23). Ce que l'image suggère va à l'encontre du message global de l'encyclique, avec, entre autres, son encouragement fort à la théologie dogmatique (par. 97) – incitation à l'intelligence que nous ferions bien d'entendre, nous aussi.

**Le flou entretenu autour du Mystère paraît être une concession à l'esprit du temps, quand la rigidité des systèmes est opposée à la richesse infinie de la réalité.**

Imprudence dans la formulation, concession à l'esprit du temps – je vois les deux facteurs à l'œuvre aussi dans le troisième endroit où l'affirmation de la vérité objective paraît vaciller : quand la foi est caractérisée par la confiance faite à la connaissance d'autrui, on souligne que « les vérités recherchées dans cette relation interpersonnelle ne sont pas en premier lieu d'ordre factuel ou d'ordre philosophique. Ce qui est plutôt demandé, c'est la vérité même de la personne : ce qu'elle est et ce qu'elle exprime de son être profond »

(par. 32)<sup>(6)</sup>. Pourquoi cette distinction, voire séparation, entre le contenu cognitif et la rencontre personnelle ? Certes, il ne faut pas réduire la foi à l'assentiment intellectuel devant certaines assertions ; mais l'opposition n'a pas lieu d'être dans la perspective biblique. Le Fils est aussi la Parole de Dieu ; en lui, Dieu se donne à connaître à notre intelligence, sans s'aliéner. Dans la révélation, le contenu est fidèle à la personne de celui qui se révèle.

Ailleurs, l'encyclique souligne « que le langage humain est capable d'exprimer de manière universelle – même si c'est en termes analogiques, mais pas moins significatifs pour autant – la réalité divine et transcendante... sans quoi, il n'y aurait pas de révélation de Dieu, mais seulement l'expression de conceptions humaines sur Lui et sur ce que l'on suppose qu'Il pense de nous » (par. 84). Dans la même veine « une christologie qui procéderait unilatéralement 'd'en bas' » est refusée (par. 97) ; on ne peut réduire la portée des textes néotestamentaires sur le Christ à des affirmations purement fonctionnelles, il s'y trouve « des affirmations de portée proprement ontologique » (par. 82). On voudrait, ô combien, que plus de théologiens protestants acceptent de suivre ces affirmations limpides du pape ! Elles montrent en tout cas

<sup>(6)</sup> Il n'est sans doute pas un hasard que le martyr est considéré comme « le témoin le plus vrai de la vérité de l'existence » (par. 32). Sans mépriser en rien le témoignage qu'il rend au Christ, au prix de sa vie, j'aurais plus volontiers fait appel au témoin oculaire de la Résurrection. Car le martyr repose pour sa foi même sur le témoignage au fait de la Résurrection rendu par les apôtres (cf. Jn 20.29 ; Ac 1.3).

qu'il ne faut pas lui tenir rigueur de certaines ambiguïtés de langage (même si elles ne sont peut-être pas entièrement innocentes).

### **Contre certains courants philosophiques**

Qui a entendu l'affirmation massive de l'objectivité de la vérité et de la capacité à l'homme de la connaître devine d'avance contre quels courants de pensée contemporains l'encyclique met en garde. On trouve dans la « galerie d'horreur » :

- l'éclectisme : « L'attitude de ceux qui... ont l'habitude d'adopter différentes idées empruntées à diverses philosophies, sans prêter attention ni à leur cohérence, ni à leur appartenance à un système, ni à leur contexte historique » (par. 86).
- l'historicisme qui fait dépendre la vérité d'un contexte culturel et historique et « nie au moins implicitement la validité pérenne du vrai » (par. 87).
- le scientisme qui se montre tenace, malgré la critique épistémologique récente qui a discrédité ses formes antérieures, c'est-à-dire le positivisme et le néopositivisme (par. 88).
- le pragmatisme, qui s'exprime, entre autres, quand on fait dépendre les valeurs morales de l'avis de la majorité (par. 89).
- le nihilisme : « Le refus de tout fondement et la négation de toute vérité objective » ; qui s'engage dans cette voie efface « du visage de l'homme les traits qui manifestent sa ressemblance avec Dieu », et

porte atteinte à la dignité et la liberté de l'homme : « Vérité et liberté, en effet, vont de pair ou bien elles périssent misérablement ensemble » (par. 90).

### ***Pour une philosophie et une théologie renouvelées***

On aurait pourtant tort de penser que l'encyclique a d'abord une portée négative ou de soupçonner simplement son auteur de nostalgie du Moyen-Age scolastique (même si elle n'est peut-être pas entièrement absente, cf. p. ex. par. 61). Non seulement il reconnaît que la connaissance humaine fait aujourd'hui des progrès considérables dans de nombreux domaines ; il en donne comme exemples « la logique, la philosophie du langage, l'épistémologie, la philosophie de la nature, l'anthropologie, l'analyse approfondie des modes affectifs de la connaissance, l'approche existentielle de l'analyse de la liberté » (par. 91). Mais surtout, l'évêque de Rome confie à la réflexion, tant philosophique que théologique, des tâches résolument tournées vers l'avenir.

En ce qui concerne la philosophie, elle doit retrouver « sa *dimension sapientielle* de recherche du sens ultime et global de la vie » (par. 81), « s'assurer de la capacité de l'homme de parvenir à la *connaissance de la vérité*... objective à partir de l'*adæquatio rei et intellectus*<sup>(7)</sup> sur laquelle s'appuient les Docteurs de la scolastique » (par. 82), et viser une « portée *authentiquement métaphysique* » (par. 83).

<sup>(7)</sup> C'est-à-dire l'adéquation entre la chose et l'intelligence.

**Seulement quand on est convaincu qu'« une vérité universellement valable » existe et peut être connue, il est possible d'espérer « surmonter les divisions ».**

En ce qui concerne la théologie, « d'une part, elle doit remplir la mission que le Concile Vatican II lui a confiée en son temps : renouveler ses méthodes en vue de servir plus efficacement l'évangélisation... D'autre part, la théologie doit porter son regard sur la vérité dernière qui lui est confiée par la Révélation... l'objet propre de sa recherche est 'la Vérité, le Dieu vivant et son dessein de salut révélé en Jésus Christ *[sic]*' » (par. 92<sup>(8)</sup>). Le défi de l'unité ne peut être relevé que dans cette perspective ; seulement quand on est convaincu qu'« une vérité universellement valable » existe et peut être connue, il est possible d'espérer « surmonter les divisions » (par. 92).

### ***L'adaptation culturelle de la foi***

Parmi les différentes problématiques que la théologie doit, à l'avis du pape, traiter dans cette perspective, il me semble particulièrement pertinent de relever celle de l'adaptation culturelle de l'Évangile. Devant l'expansion du christianisme jusqu'aux extrémités de la terre, que Dieu nous permet de vivre à notre époque, la question est posée « comment on peut concilier l'absolu et l'universalité de la vérité avec l'inéluctable

<sup>(8)</sup> En citant un document de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 1990.

conditionnement historique et culturel des formules qui l'expriment » (par. 95). La réponse à cette question est encore plus difficile pour le théologien évangélique que pour le théologien catholique ; car il ne peut faire appel de la même manière à l'autorité de la tradition, pour démontrer « la validité durable du langage conceptuel utilisé dans les définitions conciliaires » (par. 96). Les pistes indiquées dans le document étudié paraissent pourtant prometteuses, même dans une perspective évangélique.

Il faut d'abord rappeler qu'on ne peut pas limiter la vérité à l'événement linguistique, l'homme peut connaître et exprimer des affirmations qui dépassent le conditionnement culturel (par. 95). Ensuite, on peut faire appel à certaines constantes dans la réflexion humaine (même si j'ai émis plus haut une mise en garde contre l'abus de cette démarche) : « Certains concepts de base gardent leur valeur cognitive universelle et, par conséquent, la vérité des propositions qu'ils expriment » (par. 96)<sup>(9)</sup>. Cette affirmation est confirmée par le fait que les sciences peuvent être comprises « dans des cultures différentes de celles dans lesquelles elles ont été pensées et élaborées » (par. 96).

Quelle attitude adopter alors face à l'habillage que la théologie chrétienne a pris de sa rencontre avec la culture gréco-latine ? L'encyclique essaie d'éviter les

<sup>(9)</sup> Dans un texte écrit dans un français agréable à lire et clair à la compréhension, le deuxième membre de la phrase citée est peut-être l'exception qui confirme la règle ; car comment des concepts peuvent-ils garder la vérité des propositions qu'ils contiennent ?

extrémismes des deux côtés : d'une part, « le fait que la mission évangélisatrice ait rencontré d'abord sur sa route la philosophie grecque ne constitue en aucune manière une indication qui exclurait d'autres approches ». L'invitation est en particulier faite aux chrétiens de l'Inde à tirer profit, pour l'intelligence de la foi, de leur propre héritage philosophique. D'autre part, « l'Eglise... ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la pensée gréco-latine », principe qui vaudra aussi pour l'Eglise de demain, qui cultivera en son sein la richesse reçue de l'héritage oriental (par. 72).

**La question de la pérennité des formules conciliaires, au moins en ce qui concerne certaines doctrines fondamentales, comme celle de la Trinité et celle des deux natures du Christ, se pose aussi aux évangéliques.**

Eu égard à notre approche différente de la tradition, nous ne pouvons recevoir l'approche de l'encyclique sans y apporter des nuances, voire des changements. Mais la question de la pérennité des formules conciliaires, au moins en ce qui concerne certaines doctrines fondamentales, comme celle de la Trinité et celle des deux natures du Christ, se pose aussi aux évangéliques. Sans prétendre élaborer une réponse ici, signalons la distinction trouvée chez Charles Hodge entre les credos anciens (en particulier ceux de Nicée et de Constanti-

nople) et les spéculations des Pères s'y rapportant. Alors que les uns « ne sont rien d'autre qu'un arrangement bien ordonné des faits de l'Écriture concernant la doctrine de la Trinité<sup>(10)</sup> », les autres sont souvent des tentatives pour expliquer l'inexplicable et n'ont pas « été acceptées par l'Église universelle<sup>(11)</sup> ». On fera aussi ressortir dans quelle mesure les théologiens ont été obligés d'élaborer eux-mêmes certains concepts (en particulier celui de la personne<sup>(12)</sup>) ; car les seules ressources de la philosophie gréco-latine étaient insuffisantes, pour dire adéquatement la doctrine de Dieu.

### **Vers une foi forte et une réflexion approfondie**

Conclure sur une question posée, sur une problématique ouverte est, certes, aussi dans l'air du temps (qui pourrait prétendre se soustraire entièrement à l'ambiance environnante ?). Mais en rapport avec l'encyclique *Fides et ratio*, cela ne doit pas paraître comme un signe de paresse intellectuelle. Car nous sommes face à un document qui, malgré certaines ambiguïtés, donne des lignes directrices fortes, prenant des positions tranchées et parfois peu à la mode, mais qui ne prétend pas clore pour autant tous les débats et devancer les réponses que seul le travail patient des philosophes et des théologiens pourra élaborer.

Arrêtons donc notre parcours de l'encyclique, ou plutôt interrompons-le jusqu'à ce que notre lecteur suive l'élan et se mette à la lecture du document lui-même. Faisons

encore une fois entendre le vibrant appel à une réflexion mûre et à une foi adulte (par. 48<sup>(13)</sup>) :

« La raison, privée de l'apport de la Révélation, a pris des sentiers latéraux qui risquent de lui faire perdre de vue son but final. La foi, privée de la raison, a mis l'accent sur le sentiment et l'expérience, en courant le risque de ne plus être une proposition universelle. Il est illusoire de penser que la foi, face à une raison faible, puisse avoir une force plus grande ; au contraire, elle tombe dans le grand danger d'être réduite à un mythe ou à une superstition. De la même manière, une raison qui n'a plus une foi adulte en face d'elle n'est pas incitée à s'intéresser à la nouveauté et à la radicalité de l'être.

« ... Je lance un appel fort et pressant pour que la foi et la philosophie retrouvent l'unité profonde qui les rend capables d'être en harmonie avec leur nature dans le respect de leur autonomie réciproque. A la '*parrhèsia*'<sup>(14)</sup> de la foi doit correspondre l'audace de la raison. »

L.J.

<sup>(10)</sup> *Systematic Theology*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1993<sup>réimprimé</sup>, vol. I, p. 462.

<sup>(11)</sup> *Ibid.*, p. 471, cf. p. 468.

<sup>(12)</sup> Henri Blocher, *Christologie*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1986, t. 2, p. 195.

<sup>(13)</sup> Les réserves exprimées plus haut sur la notion d'autonomie n'enlèvent rien à la pertinence de ce passage ; car, de fait, la foi et la raison sont appréciées ici dans leur rapport réciproque.

<sup>(14)</sup> Franchise, liberté de parole (Ac 28.31 ; Ep 6.19 ; 1 Jn 2.28).