NOVA & VETERA

2

Georges
COTTIER
Sécularisation et religiosité sauvage

Georges
COTTIER
La crise de la morale

Léon
ELDERS
Le rôle de la philosophie en théologie

Charles
MOREROD
La connaissance de Dieu chez Kant

LXXII^e ANNÉE – REVUE TRIMESTRIELLE – AVRIL-JUIN 1997

NOVA & VETERA

SOMMAIRE

Liminaire 5

Sécularisation et religiosité sauvage
GEORGES COTTIER, O.P. 7

La crise de la morale
GEORGES COTTIER, O.P. 21

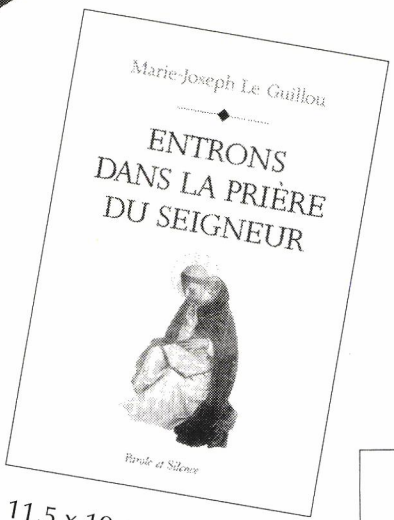
Le rôle de la philosophie en théologie
Aide nécessaire et abus
LÉON ELDERS 34

La connaissance de Dieu chez Kant
CHARLES MOREROD, O.P. 69

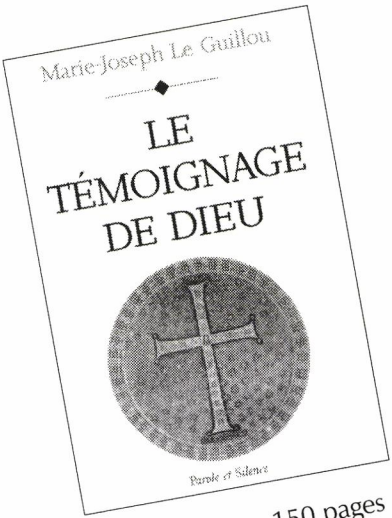
Notes et lectures

«Le christianisme et l'Eglise catholique
au seuil du troisième millénaire»
GUY BOISSARD 95

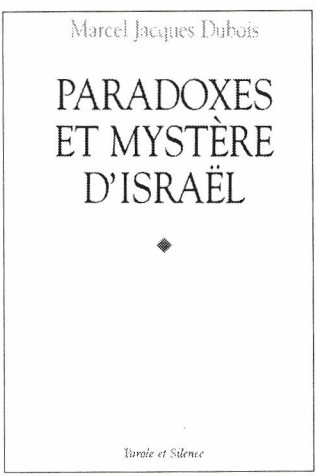
A découvrir



11,5 x 19 cm 82 pages
49 FF



14 x 21 cm 150 pages
89 FF



14 x 21 cm 110 pages
72 FF

chez votre libraire ou

FRANCE
Librairie du Cerf
Bd Latour-Maubourg 29
F-75340 Paris Cedex 07

SUISSE
Librairie Saint-Augustin
Case postale 148
CH-1890 Saint-Maurice

Liminaire

L'espérance exclut le pessimisme ou le catastrophisme. L'*Apocalypse*, trop souvent entendue au sens étroit, demeure «la grande épopée de l'espérance chrétienne, le chant de triomphe de l'Eglise persécutée[1]». Il convient toutefois que le croyant soit conscient des dangers parsemés sur la route qui mène à la lumière. Dans le monde actuel, le chrétien est de plus en plus confronté à des modes de vivre et de penser qui ont peu de rapport avec l'Evangile. Si, d'un côté, le «désenveloppement[2]» du message révélé au sein de l'Eglise en dévoile constamment de nouvelles richesses et augmente l'éclat des anciennes, d'un autre côté, des comportements et des idées inadaptés aux critères de la foi tissent, dans le contexte de la vie quotidienne, une toile dans laquelle on s'empêtre facilement, tant leur aspect néfaste est insidieux et difficile à identifier si l'on ne dispose pas d'une information suffisante.

Il est donc essentiel, pour les chrétiens, de voir clair sur leur route. Charles Journet, dans un de ses tous premiers écrits, faisait état, en des termes forts et toujours actuels, d'une grande clairvoyance à ce sujet:

> *Notre époque,* écrivait-il, *a désappris le respect de la lumière. Les vents épais de l'insanité se sont appesantis sur les intelligences pour les asphyxier. Soyons pratiques! recommande-t-on sans cesse. Et l'on ne songe pas que les plus pratiques (...) des êtres sont les animaux.*
>
> *Toutes les croyances sont équivalentes, il suffit d'être sincère! On le dit de tous côtés. On estime aujourd'hui qu'il y a présomption à se déclarer dans la vérité, mais il n'y en a aucune à se déclarer dans la sincérité. Et l'on oublie que nos idées sur la sincérité seront elles-mêmes passées au crible, et que notre vie sera jugée vraie ou fausse, sincère ou menteuse, selon son accord ou son désaccord avec les règles éternelles.*

[1] *Bible de Jérusalem*, Introduction à l'*Apocalypse*.
[2] Le Cardinal Journet aimait employer ce mot dans ce sens.

Peu importe ce que l'on pense de Dieu, répète-t-on après Rousseau, pourvu qu'on serve Dieu dans la simplicité de son cœur. Et l'on ne veut plus savoir que l'amour est dirigé par la connaissance et que «celui qui erre au sujet de Dieu, ne peut ni aimer Dieu ni le désirer comme fin».

Même lorsqu'elle est exempte de culpabilité, l'erreur est un mal aux conséquences incommensurables. Elle accumule de lourds et funestes héritages de ténèbres, sous le poids desquels pourront ployer des générations innombrables, et que la bonne volonté trop faible hélas! de milliers d'âmes ne réussira point à soulever[3].

Les articles qui suivent veulent attirer l'attention du lecteur sur un certain nombre de pièges que la foi rencontre aujourd'hui. Ils en montreront aussi les issues. Ils ne manqueront pas de souligner les apports de la pensée moderne dans l'exploration des grandes vérités.

Quelles que soient les difficultés présentes, la parole du Seigneur est toujours garante de son appui indéfectible: «Voici que je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde» (*Mt* 28, 20).

Nova et Vetera

[3] L'abbé Charles Journet, *Une âme dominicaine, Frère Louis Dupraz, novice profès,* fascicule

Sécularisation et religiosité sauvage

I

Notre désir est d'imiter Paul, sa *parrêsia* et son souci de reconnaître tout germe de vérité dans les cœurs, et d'affronter ainsi les aréopages de notre temps. Ce sont avant tout les difficultés qu'ils opposent qui retiendront notre attention.

Il y a évidemment les aréopages propres à chaque pays et à chaque diocèse particulier. Je ne suis pas compétent pour en juger. J'aimerais mettre en évidence certains traits qui me paraissent caractéristiques du monde contemporain et qui se retrouvent un peu partout, ne serait-ce qu'à travers les *mass-media* qui connaissent de moins en moins de frontières. Pensons par exemple à l'industrie qui produit une sous-culture (qui est souvent une anticulture) destinée à la jeunesse.

De la chute du communisme au libéralisme

L'effondrement des régimes communistes en Russie et dans les pays de l'Est européen en 1989 a eu des répercussions à l'échelle mondiale. Il a ôté notamment à l'idéologie marxiste cette sorte d'autorité qu'elle tenait du pouvoir politique, idéalisé à l'extérieur grâce à une propagande efficace, alors qu'à l'intérieur le scepticisme et la désillusion s'étaient depuis longtemps emparés des esprits. Pour la situation actuelle, nous pouvons tirer quelques leçons de l'événement et de ses conséquences.

Première constatation: les régimes marxistes se sont brisés parce que les faits leur ont apporté un démenti. L'échec fut d'abord un échec économique. Or, en principe, la planification devait être le facteur premier et déterminant du développement de la société. Ensuite on connaît la fameuse phrase du *Manifeste*: «Les prolétaires n'ont pas de patrie»: le facteur national a été décisif dans la crise du système. Enfin, et c'est là un aspect tout à fait remarquable, la chute du communisme a été obtenue par des mouvements populaires non violents, comme *Solidarnosc* en Pologne. Or l'idéologie marxiste voyait dans la violence révolutionnaire le seul moyen efficace d'action sur la société.

L'histoire elle-même nous a donné ici de grandes leçons.

Deuxième constatation. Nous devons faire face maintenant aux blessures laissées par les régimes communistes. Je n'entends pas par là uniquement les conditions de vie extrêmement dures que connaissent les populations. Je pense aussi aux conséquences d'ordre spirituel. La jeunesse, chez qui on avait tué tout sens de l'initiative et qui avait appris à se méfier de l'Etat et, à travers lui, de toute autorité, qui savait que le mensonge systématique était un instrument habituel du pouvoir, est en plein désarroi. Ce désert des âmes pose de redoutables problèmes pastoraux.

Troisième constatation. Des nations ont retrouvé leur légitime liberté politique. Dans certaines régions comme l'ex-Yougoslavie, une idéologie nationaliste sanglante, dont les chefs sont d'anciens membres du Parti, a pris la relève de l'idéologie communiste. Ce fait met en évidence la parenté de fond entre communisme et fascisme, qui sont deux variantes du totalitarisme.

Quatrième constatation, sur laquelle je voudrais insister. L'écroulement d'une idéologie perverse et de son soutien politique ne signifie pas la disparition *du* mal et encore moins sa substitution spontanée par «le bien». Nous l'avons dit, en disparaissant, une idéologie laisse des traces spirituelles; elle peut être remplacée par des systèmes de pensée ou des idéologies qui s'opposent tout autant qu'elle à la foi chrétienne.

Or le marxisme n'avait pas remis en question une idée qui lui est antérieure et qui est celle de l'idéologie bourgeoise: la fin de la vie humaine est dans le bonheur réalisé sur cette terre par la possession des biens matériels. Il avait radicalisé cette idée. C'est sur les moyens qu'il y avait divergence. Sur ce terrain de la production et de la gestion des biens, il a perdu la bataille. Mais pour beaucoup cela n'a pas signifié une remise en cause de la conception matérialiste de la vie. Ce qui triomphe, c'est le matérialisme pratique, tel qu'il est largement répandu en Occident et auquel le marxisme avait préparé les esprits. C'est de lui que nous devons nous préoccuper en priorité.

Cinquième constatation. Le marxisme à ses débuts et chez certains intellectuels occidentaux, comme Ernst Bloch, était animé d'un puissant souffle messianique. C'est ce qui avait séduit des chrétiens et certains théologiens de la libération qui ont cru y retrouver un écho des prophètes bibliques. Qu'on pense à l'amalgame entre le «Prolétariat» de Marx, qui est un concept idéologique, et «les pauvres» du tiers-monde. Nous aurons à dire un mot du millénarisme et du messianisme.

L'idéologie libérale

En bref, disons que l'idéologie aujourd'hui dominante est l'idéologie libérale, en donnant au terme libéral un sens philosophique. Cette idéologie en favorisant une espérance purement terrestre a hérité de certaines inspirations de l'idéologie marxiste. Le libéralisme politique et le libéralisme économique dérivent du libéralisme philosophique. Mais sur ces terrains, il faut procéder avec discernement: à côté des éléments négatifs, il faut reconnaître des éléments positifs.

C'est donc l'idéologie libérale qui fait l'objet de notre réflexion. À elle se rattachent les divers thèmes dont nous parlerons.

Il y a plusieurs formes de libéralisme. En prenant le terme au sens large, disons que le libéralisme est caractérisé par l'exaltation de l'individu et de sa liberté.

* * *

Sécularisation et sécularisme

Le phénomène de la sécularisation, qui a de multiples aspects, préoccupe à juste titre les pasteurs. Il s'attaque en effet, souvent à l'insu de ceux qui le subissent, à la cohérence de la vie chrétienne; en conséquence, il produit des chrétiens divisés en eux-mêmes, soustrayant à l'influence vitale de l'Evangile des secteurs entiers de la personne[1].

La sécularisation désigne un processus historique qui remonte déjà à plusieurs siècles et qui connaît aujourd'hui une expansion générale. Même là où la religion populaire est très forte, des signes de sécularisation sont perceptibles.

Ce processus est complexe dans ses causes et dans ses effets. Là où il devient conscient et surtout reçoit des justifications, on parlera de sécularisme ou d'idéologie sécullariste. On parle parfois également de laïcisme au sens idéologique. Les deux termes se recoupent.

D'une manière générale, disons qu'il y a sécularisation là où se vérifie un retrait de l'influence de la religion sur la vie des hommes, au plan de la vie privée comme de la vie publique et civique, au niveau des comportements, des mentalités, des conceptions philosophiques et éthiques ou des institutions. Nous pourrions parler d'une manière équivalente du refoulement plus ou moins accentué du sacré et du religieux. À la limite, on aboutit à leur élimination pure et simple.

[1] Je reprends ici quelques thèmes développés dans *Questions de la Modernité*, Paris, 1985, ch. 3, «Signification chrétienne de la sécularisation», pp. 79-106.

Les manifestations de la sécularisation ne sont pas homogènes; elles demandent donc du discernement. Si on ne procède pas avec attention, on risque de favoriser un effet cumulatif qui ne peut être que négatif.

* * *

Définitions

Un mot sur le vocabulaire. Le latin *saeculum* traduit le terme grec *aiôn* du Nouveau Testament. Le siècle présent signifie souvent, par opposition au siècle futur, le monde du péché. Le vocabulaire a subi une inflexion au moyen âge où séculier s'entend par opposition à la vie religieuse. Entrer au monastère, est *saeculum relinquere*. De là vient parfois une connotation péjorative. *Vivere saeculariter* veut dire soit vivre mondainement, soit vivre en laïc. La distinction entre clercs et laïcs vient parfois se superposer à la distinction précédente, avec un jugement péjoratif sur les laïcs. Cela explique que la naissance de l'esprit laïc ait été accompagné de revendications anticléricales. Le vocabulaire actuel est clarifié. La vocation propre des laïcs dans l'Eglise est pleinement reconnue et dans les rapports avec la société politique, la légitimité d'une laïcité de l'Etat, libérée de l'idéologie du laïcisme, l'est également.

Nous pouvons dans le processus de sécularisation reconnaître une double tendance. Une première tendance porte à la reconnaissance de la consistance propre et de l'autonomie des réalités terrestres. La seconde tendance est représentée par la lutte contre la religion et par l'effort pour s'en distancer et s'en séparer. Nous examinerons ce double mouvement.

Auparavant, nous pouvons préciser notre définition. La *sécularisation* signifie le processus qui conduit à une culture sécularisée, c'est-à-dire autonome à l'égard de la religion, quand elle n'est pas étrangère ou contraire à ses principes. La *sécularité* définit le résultat de ce processus. Le *sécularisme* désigne une idéologie favorisant ou accompagnant le processus de sécularisation tendant à exclure le rapport à Dieu et à mettre l'homme à la place de Dieu[2]. On a fait remarquer que nous avons là une conception du monde fermée qui exerce les fonctions d'une nouvelle religion. L'idéologie soviétique en fut une illustration. Certaines formes actuelles de l'écologie conduisent en fait à une religion de la terre, d'orientation panthéiste.

Ainsi le terme de *sécularisation* suggère une attention prioritaire, si ce n'est exclusive, aux réalités de ce siècle-ci; seules elles sont prises en

[2] *Sécularisme* est la traduction de l'anglais *secularism*; il est l'équivalent de ce que les pays latins connaissent sous le nom de *laïcisme*.

considération parce que seules elles sont jugées importantes et dignes d'intérêt. Il y a volonté de se limiter aux choses de ce siècle, avec la connotation péjorative à l'égard des réalités du «siècle à venir». Cette exclusivité comporte des degrés: la non-prise en considération n'est pas encore le rejet explicite. Relevons à ce propos combien doit nous préoccuper le phénomène de l'*indifférence religieuse*, qui est comme un premier pas vers la sécularisation.

La désacralisation et la sainteté

Le jugement sur la sécularisation comme processus d'opposition au christianisme suppose que nous examinions auparavant ce que nous appellerons le processus de désacralisation dont est porteur le christianisme lui-même. Souvenons-nous de l'indignation de Paul à Athènes. La réaction de l'Apôtre était d'ailleurs en consonance avec le message des prophètes.

Nous distinguerons donc *désacralisation* et *sécularisation*, bien que les deux phénomènes aient des points de contact. J'ai parlé plus haut du *sacré* et du *religieux*. Il faut maintenant apporter plus de précision.

Les historiens des religions ont fait un large usage du terme de *sacré*. Mais chez eux ce terme, de nature descriptive, reste marqué d'imprécision. Par *sacré,* on désignera tout ensemble la présence et l'emprise du divin sur la vie de l'individu et du groupe ainsi que les expériences de cette présence et de cette emprise avec leurs diverses modalités représentatives et affectives.

Une notion proche du sacré est celle de *sainteté* qui désigne ce qui appartient en propre à Dieu et à sa transcendance[3].

Tout au cours de l'Ancien Testament se développe un processus de purification du sacré. La polémique des prophètes contre le culte abominable des idoles et contre l'immoralité des pratiques païennes en témoigne. Israël par là est sans cesse rappelé à la fidélité au Dieu unique. Nous dirons que le monothéisme judéo-chrétien opère un passage du sacré au saint qui ouvre le champ à la désacralisation. Le concept de *profane* procède ainsi du monothéisme judéo-chrétien.

En effet, dans les religions païennes, les frontières entre le divin et l'univers sont mal définies. L'univers lui-même est divin et l'on passe constamment et comme sans rupture du divin aux dieux et au dieu. Et dans le divin sont comprises aussi les forces hostiles à l'homme. C'est pourquoi la peur ne reste pas en dehors de la sphère du sacré. Ces traits

[3] On sait que Freud, dans *Totem et tabou*, 1914, a assimilé les notions de saint et d'impur; il en a rapproché l'idée de *tabou* qui impliquerait la terreur magique devant l'irrationnel. Cette conception ne résiste pas à une analyse sérieuse des faits et des contenus, cf. *op.cit.*, pp. 88-89.

du paganisme ancien pourraient bien se retrouver dans les nouvelles religions néo-païennes de notre siècle.

Dans l'Antiquité, des réactions s'étaient manifestées en faveur d'une conception moins ambiguë et purifiée du sacré.

Mais c'est avec l'affirmation biblique de la transcendance de Dieu que s'opère la pleine purification.

Dieu est le seul Dieu. Il est au-dessus de toutes choses.

Dieu a créé toutes choses librement par bonté, de sorte que la création est foncièrement bonne. Le caractère sacré attribué à des forces maléfiques, objets de peurs superstitieuses, se trouve du coup exorcisé.

Dieu créateur est aussi le Dieu moral qui donne la Loi, laquelle distingue clairement le bien et le mal. Il est aussi celui qui «sonde les reins et les cœurs». Les formes du «sacré» de caractère trouble et immoral sont ainsi éliminées.

Le terme de *sainteté* condense les éléments essentiels de la révélation du Dieu unique. Le Saint, tel est le Nom du Dieu unique, transcendant, créateur et souverain maître de toutes choses et qui a donné à l'homme la loi morale.

C'est à partir de la sainteté que le sacré est dès lors circonscrit et défini et que la religion est totalement réorganisée. La signification même des éléments empruntés aux cultures ambiantes est radicalement nouvelle.

S'il en est ainsi, c'est parce qu'au fondement il y a la connaissance de qui est Dieu et de quel est le rapport vrai de l'homme à Dieu. *La religion et le sacré sont soumis au jugement de la vérité*. Sainteté: par là est indiqué la séparation, la transcendance, la pureté et la lumière de Dieu, son mystère inaccessible. S'attribuer ce qui lui est propre est l'extrême du mensonge et de la perversion.

Comme nous l'avons dit, la radicalité même du monothéisme suscite une réorganisation du sacré et de la religion. La Loi prescrit les devoirs de l'homme à l'égard de Dieu: ils concernent des êtres, des objets, des actes, comme les sacrifices, les purifications, les prières. Des êtres et des choses sont ainsi *mis à part, consacrés* afin de signifier le souverain domaine de Dieu. *Consacrés*: cela veut dire députés à son service exclusif.

Ce n'est pas tout. Dans la religion d'Israël, le domaine de Dieu ainsi attesté comporte une double référence: la référence au domaine intégral de Dieu sur la création et la référence au domaine privilégié sur le peuple de l'Election et de l'Alliance.

Par là est mise en lumière la vraie *origine* du sacré: cette origine est *historique*; elle est dans une initiative du Dieu de l'Alliance, dans une *institution* au sens premier du terme. Ainsi derrière le sacré, et le constituant, il y a l'intervention souveraine de la volonté divine. L'institution trace pour le peuple les voies de la fidélité à l'Alliance.

La Bible qui nous éclaire sur l'histoire du peuple de l'Alliance et sur la pédagogie de Dieu à son égard témoigne d'un processus d'intériorisation de la Loi et de la religion d'Israël. Le culte extérieur doit renvoyer au culte intérieur; la Loi culmine dans le Décalogue, qui est d'essence morale.

De tout ce qui précède se dégage une première conclusion qui est capitale. La *désacralisation* se présente comme le corrélat de la reconnaissance de la sainteté du Dieu unique et de la nature des liens qui unissent l'homme à Dieu. Le sacré n'est pas purement et simplement éliminé. Le sacré authentique est sous la dépendance et la mouvance du vrai Dieu, sans confusion aucune. À l'opposé, le faux sacré renvoie aux faux dieux, dont le culte qui procède d'un égarement coupable de l'esprit est un péché contre la vérité et contre la fidélité au Dieu de l'Alliance, qui est le seul Dieu.

Ainsi la tradition judéo-chrétienne inclut un processus de *désacralisation* qui, en délimitant les limites du sacré authentique, a pour conséquence l'émergence du *profane*. Constitué par le créé en tant que tel, le profane est bon. Il ne saurait être confondu avec le mal.

Le processus de désacralisation interne à la tradition biblique nous fournit ainsi des critères pour juger du sens et de la valeur des processus de sécularisation.

L'image de Dieu

Les premiers chapitres de la *Genèse*, qui nous parlent de l'origine du monde, soulignent la dignité éminente de l'homme, qui est au sommet dans la hiérarchie des créatures visibles. L'Ecriture lui reconnaît une double prérogative. L'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu (*Gn*, 1,26); la terre lui est soumise afin qu'il la cultive (cf. *1 Gn* 1, 28-29).

Créé, le monde est radicalement distinct du Créateur. Il n'est plus par lui-même le lieu du sacré, y compris sous ses formes menaçantes. La vérité de la création a chassé le sacré païen.

En dépendance de la souveraine seigneurie de Dieu, l'homme est le maître de l'univers, comme un intendant appelé à collaborer avec la Providence. On a justement fait remarquer que nous tenons là l'horizon doctrinal qui a rendu possible le développement de la science et de la technique, caractéristique de la culture occidentale de ces derniers siècles.

Créé à l'image et ressemblance de Dieu, l'homme est capable d'entrer avec lui en relation d'amitié. C'est ce qu'exprime l'*Alliance*. Au Dieu indéfectiblement fidèle doit répondre la fidélité de l'homme. Cette fidélité se traduit d'abord par l'exigence de la pureté de la foi. Cette pureté commande la lutte contre les idoles. Le Dieu transcendant est au-dessus de toute représentation, de toute image faite de main d'homme.

Ainsi se comprend le paradoxe: l'homme est créé à l'image de ce Dieu qu'on ne saurait représenter. C'est la sainteté de Dieu qui détermine le sens de ce qui est sacré; des personnes et des choses, en vue du culte de Dieu, peuvent être consacrées, c'est-à-dire destinées à une certaine *participation* à la prérogative divine de la sainteté. Au cours de l'histoire d'Israël, cette mise à part suit un mouvement d'intériorisation qui va des rites et des objets aux attitudes et sentiments intérieurs.

«*Soyez saints, car je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu*» (*Lv* 19, 2; cf. 1 P 1, 15-16): le commandement sera compris à des degrés d'intériorité toujours plus profonds jusqu'au message de la filiation adoptive, dans le Nouveau Testament.

À la lumière de la sainteté participée, l'espace du sacré authentique est toujours plus rigoureusement délimité.

Le péché

La dimension morale du monothéisme biblique entraîne encore une autre conséquence. Au sacré ne s'oppose pas seulement le profane comme ce qui est en dehors de sa sphère. L'homme peut se détourner de l'exigence de sainteté. L'idolâtrie est une perversion particulièrement grave puisqu'elle attribue à la créature ce qui appartient en propre au Créateur. En définissant la sainteté comme prérogative de Dieu, le monothéisme biblique révèle le sens du *péché*. Le Dieu saint est Celui qui donne la Loi. Le péché, désobéissance à la Loi, est rupture de l'Alliance.

On ne doit donc pas s'en tenir à la dialectique du sacré et du profane. Trois termes sont à considérer, qui ne sont d'ailleurs pas sur la même ligne. Au sacré, au sens du saint, s'opposent, à titres divers et irréductibles, le profane et le péché. Confondre *profane* et *péché* est une erreur ruineuse. Cela revient à abandonner le monde au péché et donc à le séparer de Dieu: c'est là une forme théologique de sécularisme.

La révélation de la grâce

Le Nouveau Testament, tout en se situant dans le prolongement de l'Ancien, est porteur d'une révélation nouvelle, – la révélation de l'Incarnation rédemptrice et de notre vocation à la filiation divine, don de la grâce du Christ. Par là le «*soyez saints, parce que je suis saint*» prend une profondeur jusqu'alors insoupçonnée. Cette nouveauté a une incidence directe sur la conception du sacré et du profane.

La réflexion chrétienne a explicité cette nouveauté par la distinction entre la *nature* et la *grâce*. La grâce est précisément la nouveauté trans-

cendante et la totale gratuité du don du Christ, que rien n'exigeait comme un dû dans ce qui constituait le premier don, celui de la création, qu'exprime la notion de nature, au sens théologique du terme. De plus, le don de la grâce est octroyé à une créature tombée dans le péché et qui en porte les marques et les séquelles.

Ces trois composantes, *nature*, *péché* et *grâce*, doivent toujours être prises en considération. L'identification de la nature et du péché est une autre erreur ruineuse qui empêche de saisir le vrai rapport de la créature au Créateur.

Saint Thomas a condensé en une formule la pensée de l'Eglise: *gratia non tollit naturam, sed perficit* (cf. *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 8, ad 2). En élevant l'homme à la participation à la vie divine qui est au-dessus de toute nature créée, elle ne détruit pas sa nature, elle la perfectionne dans sa ligne propre de nature. Et comme notre nature est blessée par le péché, la grâce la guérit (cf. *Ibid*, I-II, q. 109, a. 2).

L'élévation à l'ordre de la grâce ne signifie donc pas que la nature a perdu ses finalités propres pour devenir un simple moyen ou un instrument dont userait la grâce. Les fins naturelles ne perdent pas leur consistance propre du fait d'être subordonnées à une fin plus haute. Le Concile Vatican II a parlé, à propos de la culture et du politique, d'autonomie (relative) des réalités temporelles[4]. Cette doctrine est capitale pour l'humanisme chrétien.

Ainsi la grâce exerce une influence vitale, qui est nécessaire, sur les réalités naturelles et temporelles, par ailleurs constamment sollicitées et contaminées par les forces du mal.

Cette doctrine a une importance capitale pour la vocation des laïcs et pour l'engagement temporel des chrétiens.

Le chrétien est membre de l'Eglise et du Royaume de Dieu dont la destinée trouve son plein achèvement au-delà de l'histoire. Il est aussi membre de la cité humaine dont la destinée est inscrite dans le temps de l'histoire. À cette cité humaine, cité politique, s'applique la parole libératrice de Jésus: *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César* (cf. *Mt* 22, 21). Le totalitarisme, au sens théologique, repose sur la négation de cette distinction. César, au lieu de reconnaître le domaine de Dieu, prétend se substituer à Dieu. L'Etat (ou ses équivalents sociaux) divinisé entend se constituer en pouvoir absolu et en fin ultime de la destinée des hommes. Le récit des tentations du Christ (*Mt* 4, 1-11, *Lc* 4, 1-13) ou l'*Apocalypse* soulignent la force des séductions de Satan sur le politique. Mais l'Eglise, qui ne l'ignore pas, condamne le pessimisme politique. En soi, comme réalité naturelle, la société est bonne, et c'est pour cela qu'elle doit être, à travers les laïcs chrétiens, redressée et

[4] Cf., par ex., *Gaudium et spes*, nn. 36, 41, 42, 59, 76.

vivifiée par les énergies de la grâce. La *doctrine sociale de l'Eglise* s'inscrit dans cette perspective. Les messianismes temporels absorbent le Royaume de Dieu dans la cité terrestre et temporelle. Certains théologiens de la libération n'avaient pas échappé à ce réductionnisme.

II

L'opposition au christianisme

Il nous faut maintenant parler de la sécularisation comme *processus d'opposition au christianisme*.

Avant d'envisager les attaques frontales, disons un mot d'interprétations théologiques qui constituent des déviations déjà anciennes mais sans cesse renaissantes. La première interprétation est celle que nous qualifierons de pélagienne. Elle consiste à minimiser, et, à la limite, à nier la nécessité de la grâce pour le salut. La nature est capable par elle-même de se procurer son plein accomplissement et celui-ci prend valeur de salut. La part du péché est elle aussi minimisée. Selon la logique de cette position, le profane se pose lui-même dans une totale autonomie. Le pélagianisme peut aboutir au naturalisme comme exaltation de la nature.

A l'opposé, le pessimisme théologique, dont les principaux représentants furent les Réformateurs, conçoit une nature à tel point corrompue par le péché qu'elle ne peut être ni réellement guérie ni intrinsèquement vivifiée par les énergies de la grâce.

Les deux positions opposées se rencontrent au niveau de leurs conséquences. La nature, et, avec elle, l'ensemble des activités humaines, se développent sans l'intervention de l'influx vital de la grâce. Le profane est alors défini par cette soustraction. Entre l'ordre de la grâce et l'ordre du profane, il y a séparation, si ce n'est pas hostilité. Le monde est clos sur lui-même, qu'on l'entende comme exaltation orgueilleuse de soi ou comme irrécupérable captivité au pouvoir du Prince de ce monde. Les influences conjuguées du naturalisme de la Renaissance et du pessimisme de la Réforme ne sont pas étrangères au phénomène de sécularisation ou de désacralisation que nous pouvons appeler sécularisation *de rupture*. Mais ces positions entendaient encore se situer à l'intérieur du christianisme. Elles ont néanmoins préparé la route à des formes plus radicales.

C'est à Grotius, protestant marqué par l'esprit des Lumières, que l'on doit la formule fameuse: *etiamsi daremus non esse Deum*. Le philosophe hollandais entendait signifier par là que le droit naturel possédait toute sa validité en lui-même, à tel point qu'il subsisterait même dans la supposition (sans doute absurde à ses yeux) que Dieu n'existe pas. Il voulait

marquer ainsi la perfection de la nature, perfection qui certes rejaillissait sur son auteur. Mais en fait il introduisait dans la conception de la nature un principe d'autosuffisance.

La formule de Grotius est citée par Dietrich Bonhoeffer, grande figure spirituelle de la résistance chrétienne au nazisme. Dans cette idéologie en elle-même barbare et grossière, le théologien discerne une expression de la *modernité* comme émergence de l'homme *adulte*, c'est-à-dire autosuffisant et récusant orgueilleusement toute dépendance et tout secours venu d'en-Haut. Il est surprenant que le mythe de l'homme supérieur, autocréateur et dominateur, ait à ce point impressionné Bonhoeffer, et ceci au moment où ce mythe inspirait une aventure destructrice démentielle. La doctrine de l'*image de Dieu*, en effet, fonde l'anthropologie biblique. L'homme tient sa grandeur de sa participation aux grandeurs divines, ce qui inclut sens et accueil du don reçu et conscience des limites de la créature et de sa vulnérabilité aux séductions du péché.

Mentionnons également la position de Gogarten, qui est un des premiers à avoir souligné la relation entre la conception biblique et la sécularisation comme désacralisation de la nature, permettant l'essor des sciences et des techniques à l'âge moderne. Mais Gogarten brouille les pistes en voyant dans la formule de Max Weber sur le désenchantement de la nature par la science (*Entzauberung durch die Wissenschaft*) l'expression même du processus biblique de sécularisation. La formule, en effet, suppose que le phénomène moderne de l'éclipse de la métaphysique est conforme à la nature de la raison. Celle-ci serait par essence intramondaine, agnostique par rapport au problème de Dieu. En conséquence, le monde n'est plus perçu comme création; il devient pur objet d'expérimentation et de manipulation.

La position de Gogarten met en évidence la ligne de partage doctrinale entre une vraie et une fausse interprétation de la sécularisation. D'un côté, nous avons de la nature une perception métaphysique et théologique: la nature est création. Elle est saisie dans sa dépendance constitutive à l'égard du Créateur. Cette dépendance fonde et définit la réalité de son autonomie. *Gaudium et spes* parle, dans ce sens, d'autonomie relative. D'un autre côté, nous avons les philosophies qui, depuis Kant surtout, nient la capacité métaphysique de la raison. Celle-ci n'aurait pour objet que les seuls phénomènes. La nature n'est plus alors saisie dans sa relation constitutive à Dieu. Elle est l'unique et exclusif objet de la connaissance humaine et ceci selon les procédures éprouvées dans les sciences. À la limite, on présuppose que le positivisme est la philosophie naturelle de la raison humaine. L'homme est enfermé dans l'horizon de ce monde, objet de son expérimentation et dont il dispose à son gré. Lui-même il ne se saisit plus comme créature; il a perdu la conscience de sa propre dimension religieuse. Notons ici l'importance de la formation philosophique et

métaphysique. Car sans un regard métaphysique il est impossible de comprendre la doctrine de la création, qui, comme nous l'avons vu, est le fondement d'une conception correcte de la sécularisation.

Dans une culture comme la nôtre, marquée par le développement considérable des sciences et des techniques, la tentation positiviste s'exerce avec force. Le positivisme tient, en effet, qu'il n'y a pas d'autre usage légitime de la raison que celui qui a cours dans les sciences expérimentales. La fin du savoir est la conquête de la nature et l'homme lui-même est un être de la nature. À la place de l'éthique, on introduit une science du comportement ou les règles de l'utilitarisme. Quant à la question de Dieu et de l'homme religieux, le positivisme l'élimine ou la marginalise, soit que l'on tienne que cette question est un non-sens, soit que l'on maintienne à son égard un rigoureux agnosticisme, soit encore que l'on reconnaisse à l'homme des besoins religieux de l'ordre du sentiment ou des convictions subjectives, qui n'ont rien à voir avec la raison. La mentalité positiviste est ainsi un des principaux véhicules de la sécularisation.

Quant aux formes, pratiques ou théoriques, de sécularisme et de sécularisation qui constituent autant de contestations du christianisme, elles trouvent leur expression condensée dans la formule de K. Marx: «l'homme est pour l'homme l'être suprême», qui est comme le principe de l'humanisme athée.

Si l'homme perd la conscience de sa condition de créature, il perd du même coup le centre à partir duquel se construit son unité. La sécularisation a pour conséquence la mort de la sagesse et une fragmentation de la réalité humaine en différents secteurs étanches les uns aux autres. C'est dans le contexte de la sécularisation que naissent les théories, inspiratrices de la pratique, de l'amoralisme politique ou de lois économiques s'imposant en vertu de leur propre logique, quel que soit le prix humain que doivent payer les individus ou les peuples. Ces théories s'opposent directement à la *doctrine sociale de l'Eglise* qui insiste sur la nature éthique de tout ce qui règle la vie sociale des hommes. Nous parlerons des problèmes de la morale dans un autre entretien[5].

III

La religiosité sauvage

Si l'être et la conscience de l'homme, en tant que créature, comportent une dimension religieuse, il est clair que le processus de sécularisation qui tend à l'élimination du sacré et du religieux, est une violence faite à

[5] Voir, dans ce numéro, «La crise de la morale».

la nature humaine. Celle-ci, on peut le prévoir, offrira des résistances, cherchera des compensations et des revanches, d'une manière qui sera le plus souvent anarchique. L'attention des pasteurs doit donc tout autant porter sur la sécularisation et sur les manifestations d'un sacré sauvage, qui est un des traits caractéristiques de notre fin de siècle. A mon avis, les deux phénomènes sont liés.

Il n'est pas possible de porter un jugement univoque sur les formes contemporaines de religiosité. Du moins, nous pouvons essayer de repérer quelques tendances générales.

Vous êtes témoins de l'explosion des sectes. Le phénomène des sectes devrait être étudié pour lui-même. Je n'ai pas compétence pour le faire. Je m'en tiens donc à de brèves remarques.

Certaines sectes sont des dérives d'origine chrétienne; en d'autres, les éléments non chrétiens ou syncrétistes l'emportent. Il me semble que par rapport aux premières l'examen de conscience doit porter sur deux points. Le premier est la catéchèse. Les sectes se nourrissent d'une vague mémoire chrétienne doublée d'une grande ignorance. A ce propos, comme à d'autres, apparaît toute l'importance du *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Le second point porte sur *l'Eglise comme mystère de foi*. Par un paradoxe qu'il appartiendra aux historiens futurs de mettre en évidence, le Concile Vatican II, qui a porté sur le *mystère de l'Eglise*, a été suivi par une crise, – dont, soulignons-le, il n'est pas la cause – atteignant précisément *le sens surnaturel de l'Eglise*: on a porté sur l'Eglise un regard purement sociologique, on a parlé de son passé d'une manière négative peu respectueuse des faits, on l'a critiquée sans discernement. Certaines sectes se présentent ainsi comme venant combler, non sans de lourdes ambiguïtés, une carence ecclésiale. On cherche dans la secte l'expérience d'une communion, mais aussi les charismes extraordinaires ou la persuasion d'appartenir au petit troupeau des élus.

Une tendance doit particulièrement nous inquiéter: la tendance millénariste qui est une attente de la venue du Royaume de Dieu sur la terre et dans l'histoire. Le millénarisme a connu aussi des formes sécularisées. Le marxisme en est un exemple. Mais, au niveau religieux, il comporte une remise en cause radicale de l'Eglise. Celle-ci serait appelée à bientôt disparaître puisqu'au Règne du Fils devrait succéder un Règne de l'Esprit. Souvent ce Règne de l'Esprit est conçu comme une réalité temporelle, ce qui porte à nier les destinées essentiellement surnaturelles du Royaume de Dieu.

Il faut rappeler avec force que le temps de l'Eglise est identique aux *derniers temps*; que l'Eglise est le Royaume à l'état inchoatif et qu'elle est, à l'image du Christ, un Royaume crucifié; qu'elle a une finalité surnaturelle, transhistorique, distincte de celle des sociétés temporelles.

Oppositions au christianisme

D'autres formes de religiosité se situent en dehors de l'orbite chrétienne. Pensons à la séduction exercée par de grandes religions comme le bouddhisme ou les spiritualités de l'Inde. Des mouvements comme le *New Age* sont porteurs de leur influence. Si nous laissons de côté le goût pour l'exotisme, deux aspects attirent dans ces religions des personnes qui ont souvent de vraies exigences spirituelles. Le premier est la recherche d'une expérience spirituelle. On veut expérimenter par soi-même. L'exigence se rencontre aussi chez des chrétiens. Cette exigence d'expérience ne doit pas nous étonner dans le contexte d'une culture marquée par l'importance des sciences expérimentales. La réponse est dans la formation spirituelle à la prière, à la *lectio divina* et à la vie sacramentelle.

Le second aspect, qui souvent d'ailleurs fait corps avec le premier, est directement opposé au christianisme. En effet, selon la plupart des traditions religieuses auxquelles je fais allusion, c'est l'homme qui est l'artisan de son propre salut. Il s'efforce de parvenir à la libération et à l'autonomie spirituelle en s'imposant une ascèse et une discipline rigoureuses. Ainsi il est dans la logique de telles spiritualités de rejeter l'idée même de grâce, comme don gratuit reçu de la Transcendance. L'homme y est ainsi son propre sauveur. Ajoutons que ces voies spirituelles sont généralement appuyées sur une conception moniste de l'univers. L'Absolu n'est pas le Dieu personnel et le sujet humain n'est pas une personne: sa destinée est plutôt de se perdre, par identification, dans le tout.

La force d'attraction de ces religions, et de leurs succédanés adaptés à la culture occidentale, vient de ce qu'elles font appel à des aspirations nobles de l'être humain. Mais cette élévation ne supprime pas le fait qu'elles sont des religions de l'immanence. À ce titre elles constituent des manifestations raffinées et subtiles de sécularisme.

Reconnaître la présence du «spirituel» ne suffit pas à lever de graves équivoques. Il faut conduire les personnes à la rencontre personnelle avec le Christ, notre unique Sauveur. Il nous l'a dit: «Sans Moi, vous ne pouvez rien faire» (*Jn* 15, 5).

La sécularisation est un phénomène diffus; nombreuses sont ses ramifications. Si nous devons y être attentifs, c'est au nom de la logique même de l'existence chrétienne, de son intégralité et de sa cohérence.

P. Georges COTTIER o.p.

La crise de la morale

Veritatis splendor

L'encyclique *Veritatis splendor* du 6 août 1993 répond à la nécessité de proposer à nouveau l'enseignement moral de l'Eglise à cause de la divulgation dans la communauté ecclésiale de positions théologiques en discordance avec cet enseignement (n. 4). Le ch. II procède à un examen approfondi des tendances dont ces positions sont révélatrices. Ce n'est pas cet examen lui-même qui nous retiendra, mais nous relèverons quelques conceptions dominantes dans la culture contemporaine, dont ces tendances participent.

La crise a sa source dans une *double rupture*: la rupture entre la liberté et la vérité (cf. nn. 31-34, 84), et la rupture entre la foi et la morale (nn. 88-89). La nouvelle évangélisation doit nécessairement affronter ces redoutables défis. Que cette crise soit liée à la sécularisation, il est aisé de le constater.

Liberté et vérité

Derrière les théories morales, dont l'encyclique montre l'insuffisance et les carences, se trouve ainsi le problème du rapport entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu, et, en dernier ressort, le problème du rapport entre la liberté et la vérité: «Seule la liberté qui se soumet à la Vérité conduit la personne humaine à son vrai bien. Le bien de la personne est d'être dans la Vérité et de faire la Vérité.» Une grande partie de la culture contemporaine a perdu la conscience de ce lien essentiel entre vérité-bien-liberté. L'homme ne sait plus qui il est et où il va. Certains ne reconnaissent plus des valeurs morales d'un caractère absolu et indestructible. Il y a plus grave encore: «L'homme n'est plus convaincu que c'est seulement dans la vérité qu'il peut trouver le salut. La force salvifique du vrai est contestée et l'on confie à la seule liberté, déracinée de toute objectivité, la tâche de décider de manière autonome de ce qui est bien et de ce qui est mal» (cf. n. 84). Ailleurs, il est noté que ce relativisme ne constitue pas une simple position pragmatique, au niveau des mœurs, mais qu'il s'exprime dans des conceptions théoriques, revendiquant légitimité culturelle et sociale (cf. n. 106).

Le relativisme est dans la logique du sécularisme, en tant que celui-ci nie l'existence ou la pertinence de l'enracinement de l'homme dans la transcendance. Les individus comme les sociétés, immergés dans l'immanence intramondaine, deviennent la proie de la variabilité de tout ce qui appartient au temps.

Ce relativisme, note l'encyclique, a exercé une influence jusque sur le domaine théologique. Il devient alors «un manque de confiance dans la sagesse de Dieu qui guide l'homme par la loi morale. A ce que la loi morale prescrit, on oppose ce que l'on appelle des situations concrètes, en ne croyant plus, au fond, que la Loi de Dieu soit *toujours* l'unique vrai bien de l'homme» (n. 84).

La dissociation de la foi et de la morale

L'opposition et la séparation entre liberté et vérité sont la conséquence, la manifestation et le résultat «*d'une dichotomie plus grave et plus néfaste, celle qui dissocie la foi de la morale*». Le diagnostic met directement en cause *le processus de sécularisation*. Il convient de citer cette page: «Cette dissociation constitue l'une des préoccupations pastorales les plus vives de l'Eglise devant le processus actuel de sécularisation, selon lequel des hommes nombreux, trop nombreux, pensent et vivent "comme si Dieu n'existait pas". Nous nous trouvons en présence d'une mentalité qui affecte, souvent de manière profonde, ample et très répandue, les attitudes et les comportements des chrétiens eux-mêmes, dont la foi est affaiblie et perd son originalité de critère nouveau d'interprétation et d'action pour l'existence personnelle, familiale et sociale. En réalité, dans le contexte d'une culture largement déchristianisée, les critères de jugement et de choix retenus par les croyants eux-mêmes se présentent souvent comme étrangers ou même opposés à ceux de l'Evangile» (cf. n. 88).

On ne saurait minimiser la gravité de ce diagnostic.

Face à cette situation, il est urgent pour les chrétiens de redécouvrir la *nouveauté* de leur foi et sa force de discernement. Car «la foi a aussi un contenu moral: elle est source et exigence d'un engagement cohérent de la vie; elle comporte et perfectionne l'accueil et l'observance des commandements divins». «Par la vie morale, la foi devient "confession", non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes: elle se fait *témoignage*», et, s'il le faut, jusqu'au témoignage suprême du martyre (cf. n. 89).

Veritatis splendor nous offre les principes d'une réponse théologique et pastorale à la sécularisation de la morale. *Evangelium vitae* traite des formes dramatiques où conduit cette sécularisation.

Dans ce qui suit, je vous propose d'expliciter le diagnostic au niveau des positions théoriques.

Les oscillations de la conscience

Le sort fait à la conscience dans la culture moderne est paradoxal, car les théories oscillent entre deux pôles: à un des extrêmes, on y voit l'instance suprême et souveraine du jugement moral, à l'autre extrême, on lui dénie toute spécificité.

Avant de me référer à quelques théories significatives, je voudrais relever quelques expressions qui me semblent prémonitoires d'une mentalité aujourd'hui largement répandue. Je les trouve dans un texte célèbre de Jean-Jacques Rousseau, *La Profession de foi du Vicaire savoyard* (dans l'*Emile*, 1762). Le Vicaire avertit son jeune interlocuteur qu'il n'entend pas argumenter mais uniquement exposer, en s'appuyant sur son «bon sens» et sur l'amour de la vérité, ce qu'il pense dans la «simplicité de son cœur». Et il y a cette phrase qui doit retenir notre attention: «Si je me trompe, *c'est de bonne foi*; cela suffit pour que mon erreur ne me soit pas imputée à crime; quand vous vous tromperiez de même, il y aurait peu de mal à cela.»

Plus loin, Rousseau parle de la conscience, «instinct divin», qu'il oppose à la raison: «Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne trompe jamais (...)» ou encore: «Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments.»

En quelques mots, nous avons exprimé la conception que beaucoup se font de la conscience morale, instinct, sentiment, allant de pair avec la méfiance à l'égard de la raison. Et surtout, l'attitude déterminante est la *bonne foi*. Laissons Rousseau lui-même, pour suivre la logique de ces idées. Que signifie ce critère de la bonne foi, sinon que la conscience morale, qui étant «juge infaillible du bien et du mal» s'exprime spontanément, n'a pas à se préoccuper excessivement de sa propre rectitude?

Je suis de bonne foi; si je me trompe, il n'y a pas de mal à cela: ces expressions, et d'autres équivalentes, sont symptomatiques d'un glissement dont l'importance pour la vie morale est considérable.

Nous pouvons définir ce glissement comme le passage de l'*exigence de vérité* à l'*exigence de sincérité*. La *sincérité*, telle est la nouvelle valeur régulatrice. Dans son sens originel, est dit sincère celui qui exprime avec vérité ce qu'il sent ou ce qu'il pense. La sincérité désigne ainsi une qualité éthique du discours. Dans la mentalité dont nous parlons, il s'est produit un déplacement de sens. Sincère se dit du jugement moral en conformité avec ce que la conscience ressent, une sorte

d'accord avec soi-même. L'important est d'être sincère, c'est-à-dire que ma conscience n'éprouve pas de dissonances ou de malaises internes. On comprend que l'éthique de la sincérité, où on donne à sincérité la signification que je viens d'évoquer, se trouve accordée avec l'individualisme libéral et le subjectivisme.

Ce premier glissement en provoque d'autres: ainsi l'exigence de sincérité conduit à la recherche de la conscience tranquille et pacifiée qui a réussi à se libérer de tout «sentiment de culpabilité». Une autre conséquence redoutable est celle-ci: la recherche de l'harmonie intérieure, dont doit témoigner la conscience sincère, peut conduire à la préférence donnée à des théories qui justifient ou qui flattent les choix pour lesquels on s'est décidé.

En bref, la sincérité déconnectée de l'exigence de vérité, qui la fonde, renvoie l'individu à sa propre subjectivité. Celle-ci devient l'instance suprême de jugement. Peut-être d'ailleurs que dans la réalité les choses ne se passent pas aussi simplement que cela. Preuve en est que la formule: «je suis sincère» est souvent prononcée comme une sorte d'excuse, comme si, au fond de la conscience, une voix plus essentielle n'avait pas été totalement étouffée.

Notons que chez les auteurs existentialistes, nous trouvons le terme d'authenticité, dont la signification est assez proche de la sincérité, dont nous parlons ici.

Il n'y a pas de mal à cela. Au contraire, il faut tenir que pour le vrai bien de l'homme, c'est un grand malheur que de se tromper. L'erreur de bonne foi peut être excusée, mais elle reste une erreur. C'est-à-dire qu'elle met les personnes dans les conditions de poser un choix qui n'est pas conforme à ses vraies finalités. Ce qui est en jeu ici, ce n'est rien moins que l'identité de l'homme comme image de Dieu. Par le jugement de conscience, la personne fait sienne, intériorise, les exigences de la loi morale (loi naturelle et loi évangélique) qui lui notifie quels sont les biens qu'elle doit poursuivre pour accéder à sa réalisation et à sa perfection. Tenir pour d'importance secondaire ou nulle l'exigence de vérité, c'est renvoyer la conscience individuelle à sa propre immanence. Dans tout cela, on confond *immédiat* et *suprême*. Il est vrai que chacun doit suivre sa conscience, à tel point que même la conscience erronée oblige. Mais cela ne signifie pas que la conscience soit le critère absolu du bien et du mal. S'il est vrai que chacun est responsable *devant* sa conscience, il est vrai tout autant qu'antérieurement chacun est responsable *de* sa conscience. Aussi bien la tradition morale distingue-t-elle entre l'erreur invincible, qui excuse, et l'erreur coupable, qui est imputable.

Ainsi le jugement sur le bien et le mal serait de la compétence exclusive de la subjectivité individuelle.

Le règne de l'opinion

Aucune conscience ne peut imposer ses vues aux autres; elles sont toutes égales. Il s'ensuit une conséquence contradictoire: la conscience individuelle, qui revendique la plus totale autonomie, pose des jugements qui ne peuvent pas prétendre à une qualification supérieure à celle d'une *opinion*. Dans le domaine moral nous n'aurions affaire, en principe, qu'à des opinions, ayant toutes un droit égal à être reconnues[1].

Si l'enseignement de l'Eglise en matière morale était présenté comme une opinion parmi d'autres, il serait toléré. Mais précisément, il ne s'agit pas de simple opinion. L'Eglise tient mandat de son Seigneur de délivrer un *message de vérité*. Une conception, mieux une mentalité, comme celle que j'essaye de diagnostiquer, qui pose qu'au niveau des principes de la morale, il n'y a que des opinions, toutes également recevables, se défend, comme contre une intrusion étrangère, contre l'idée même de vérité. Et c'est parce qu'elle ne tolère pas que le jugement moral soit soumis à la règle de vérité, qu'elle accuse l'Eglise d'intolérance.

J'ai parlé de mentalité. Il est probable qu'un grand nombre de ceux qui subissent son influence ne mesurent pas l'enjeu du débat. S'il n'y a pas de mesure de vérité pour la qualification des jugements, des actions et des comportements moraux, il n'y a plus non plus de mesure de vérité pour la vérité de l'homme. Celui-ci est renvoyé à lui-même, captif de son immanence, condamné à errer dans le vide, sans repères. Sans références à la transcendance, l'identité de l'homme se dissout. Comme le note *Gaudium et spes*, n. 36: «La créature sans Créateur s'évanouit.»

Formation de la conscience

Dans le contexte d'un semblable relativisme envahissant, la formation raisonnée de la conscience chrétienne est de première importance. Quand le Magistère de l'Eglise engage son autorité en matière morale, il indique que telle position découle de l'enseignement de l'Evangile et est en accord (et, dans le cas contraire, en désaccord) avec la cohérence de la vie chrétienne. La conscience chrétienne qui accueille dans la foi et la docilité la parole de l'Eglise est du même coup invitée à en pénétrer le sens. *Fides quaerens intellectum*: c'est là une exigence de l'intelligence croyante. Pour ce travail d'assimilation, le *Catéchisme de l'Eglise catholique* est un instrument de premier ordre. Pourquoi insister sur ce point? Parce que le volontarisme, et le fidéisme qui en est la conséquence, sont tout à fait insuffisants à donner aux chrétiens la fermeté intérieure et la

[1] Il s'agit ici d'une tendance qui découle de la logique de cette position. Si le système était appliqué intégralement, il se détruirait lui-même.

force du témoignage. Faire de l'enseignement, de la *doctrina*, de l'Eglise un objet d'obéissance disciplinaire, outre que susciter des psychologies crispées, c'est ne pas respecter le pouvoir illuminateur et libérateur de la vérité. Le règne de l'opinion n'élimine pas la discussion et les argumentations. Dans cette situation, il est requis des chrétiens, à commencer par les pasteurs, un acte de foi dans la force de la vérité, dans la conviction que, plus profonde que le poids des mentalités, est l'aspiration naturelle de l'esprit humain à la vérité.

Les traits que nous avons relevés marquent la mentalité ambiante. Nous avons souligné une contradiction, qui explique l'oscillation entre l'exaltation de la conscience et la négation de sa consistance propre. Nous devons dire un mot de ces deux extrêmes. En effet, d'un côté nous rencontrons la revendication d'une autonomie, qui ne peut appartenir qu'à l'Absolu, de l'autre, nous constatons une impuissance à attribuer au jugement moral une valeur qui ne dépasse pas celle d'une opinion.

Sartre

Sartre est un représentant de la première position. Sa conception de la liberté et de la vérité est en étroite relation avec son athéisme. Face à tout ce qui est *donné*, la liberté se définit comme *néant*: l'homme n'*est* pas, il a à *se faire*. Ainsi la liberté est l'unique source de la valeur. On ne parlera donc pas d'essence humaine, car ce serait imposer une limite à la liberté. D'où l'affirmation: en l'homme, l'existence, c'est-à-dire l'ensemble des choix que nous faisons, précède l'essence. «La liberté humaine précède l'essence humaine et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté», écrit Sartre. Antérieure à l'essence, la liberté précède la raison, c'est-à-dire que le projet qu'elle fait surgir d'elle-même ne dépend pas de raisons d'agir ni n'est consécutif à une délibération. Le choix est absurde: «Il est ce par quoi tous les fondements et toutes les raisons viennent à l'être, ce par quoi même l'absurde reçoit un sens. Il est absurde comme étant par delà toutes les raisons[2].»

Si je cite Sartre ici, c'est parce qu'il est représentatif d'une philosophie qui entend fonder la liberté sur elle-même, mais dans la conscience de sa contingence et de son immersion dans le temps. Cette philosophie a quelque chose de pathétique, car elle suppose une nécessité de choisir qui pèse sur la liberté comme un destin; aucun choix ne peut être justifié *en vérité*, puisque la vérité est en définitive ce que décide la liberté. L'ambiguïté marque ainsi les choix quels qu'ils soient. L'échec fait partie de la condition humaine.

[2] Cf. mon étude, «Liberté et Vérité», *Revue Thomiste*, 1994, pp. 179-194.

Sartre a poussé le raisonnement jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes. En me faisant moi-même, je m'oppose à tout l'ordre des choses. Mais c'est sans compter avec le regard d'autrui, car autrui me voit comme un objet parmi les objets et par là il nie ma liberté. Entre les êtres humains, les rapports sont des rapports de lutte. «L'enfer, c'est les autres.» En d'autres termes, l'exaltation de la liberté individuelle est incompatible avec l'idée de solidarité. Ma liberté s'affirme *contre*: contre le monde, en tant qu'il ne dépend pas de moi, contre autrui, qui me juge par un jugement qui ne dépend pas de ma liberté et qui la conteste.

Ensuite, la logique de la conception sartrienne porte à nier la responsabilité. En effet, l'objet de mon choix, une fois celui-ci posé, s'inscrit à son tour dans le monde des objets contre lequel la liberté doit sans cesse affirmer son néant. En ce sens la liberté qui se fait par et dans ses choix doit sans cesse se sauver de ses propres choix une fois effectués, comme de pièges où elle risque de s'engluer et de se perdre. Pour être elle-même, la liberté doit ne pas assumer ses choix, mais s'en désolidariser et s'en abstraire aussitôt. La liberté est dans l'*acte de choisir*; elle cesse avec l'*avoir choisi*. Il y a là une justification théorique d'une attitude assez répandue: le choix se limite à l'instant; comme la responsabilité, la fidélité est une atteinte à la liberté. On est libre en multipliant les expériences, non en édifiant l'autonomie morale de la personnalité.

Formes collectivistes

L'existentialisme athée, dont la philosophie de Sartre est représentative, joint à la revendication d'une liberté absolue une perception souvent aiguë de la condition humaine et de ses détresses. Par le premier aspect elle se situe dans le prolongement des grands systèmes idéalistes. Mais ceux-ci, soulignant la radicalité de l'exigence de totale possession de soi par soi du sujet, donnaient à ce dernier un statut «transcendantal». Il devenait ainsi une sorte d'hypostase délivrée des limitations de la liberté «empirique». C'est pourquoi, par une pente pour ainsi dire spontanée, ces philosophies ont opéré une transmutation du sujet de la liberté, transférée à l'homme collectif. Il y a là une des sources intellectuelles des totalitarismes de notre siècle. Le sujet qui s'affirme ainsi est l'Etat ou le peuple à connotation raciste, ou encore la classe sociale porteuse des destins de l'histoire. L'Etat qui constitue ou représente l'unique Sujet se prétend la source du droit, il décide du bien et du mal.

Il est significatif que, dans ces conceptions, l'affirmation de la propre autonomie ne soit jamais pacifique mais requière un contexte de lutte et de domination. Pour sa reconnaissance, elle a besoin d'un ennemi à

vaincre. Le concept de liberté devient ainsi un concept dialectique qui inclut son corrélat, le concept d'aliénation, et l'on parle de préférence de libération plutôt que de liberté. A la lutte sont attribuées les prérogatives de la vie et de sa fécondité. Le marxisme a largement diffusé cette forme de pensée, dont les traces sont loin d'avoir disparu.

Il ne s'agit pas de nier qu'il faille mener des luttes dans l'existence. Il s'agit de contester une conception qui fait de la lutte le principe et le moteur de l'histoire, alors que travailler pour la justice et pour la paix est une œuvre positive et constructive.

Le refus de la conscience morale

L'examen de quelques courants de pensée sur la morale que je propose serait incomplet et déséquilibré si on ne tenait pas compte d'un ensemble de théories qui ont en commun de nier la *spécificité du fait moral*. Avec la morale nous n'aurions pas affaire à une dimension constitutive de l'être humain, mais à un phénomène dérivé. Nous avons là un ensemble d'idées, largement répandues, qui contribuent toutes à accentuer le relativisme.

Le positivisme constitue comme le tronc commun auquel se rattachent plus ou moins directement les explications en question, soit qu'elles en dérivent soit qu'elles les aient préparées[3].

Ainsi en est-il des philosophies empiristes. L'homme est un être sentant, mû par la recherche du bonheur et la fuite du malheur, l'un et l'autre réductibles au plaisir et à la douleur. Tel est le premier critère du bien et du mal. La motivation dominante des actions est une sorte de tendance innée différemment définie comme amour-propre, intérêt propre, utilité. Les auteurs sont d'ailleurs divisés sur la question de savoir si le bonheur à considérer est celui de l'individu ou celui du genre humain. De là un débat sur la valeur respective de l'égoïsme et de l'altruisme. La question du bonheur conduit à poser celle de ses conditions: les idées de progrès et d'organisation rationnelle de la société, qui doit être une société d'hommes heureux, s'y rattachent.

La généalogie de la morale

Les idées évoquées représentent un premier canevas de base. Les théories de Darwin vont composer avec elles, y apportant de profondes modifications. L'être humain est *devenu* ce qu'il est aujourd'hui à travers

[3] Voir mon étude «Le refus moderne de la conscience morale», *Nova et Vetera*, 1992/4, pp. 241-258.

la lutte pour la vie. Il est un animal historique soumis à la loi biologique de la survie. Pour comprendre ses règles actuelles de comportement et ses conceptions culturelles, il faut refaire par la pensée le chemin qu'il a lui-même parcouru en partant des instincts primitifs de l'animal qu'il fut et qu'il n'a cessé d'être. La morale sera ainsi définie par l'ensemble des mœurs qui gouvernent une société à une époque donnée.

Dans ce type d'explication, un concept émerge, celui de *généalogie de la morale*, dont Nietzsche fera un grand usage.

Le nietzschéisme n'est pas sans exercer une influence marquante sur notre culture. Relevons quelques points. La morale est la discipline interne qu'impose à ses membres un groupe social, au prix d'un dur et long dressage. L'inégalité est le lot des humains: il existe ainsi des maîtres et des esclaves, chacun de ces groupes ayant sa morale particulière. Ces groupes sont en lutte, car la loi de la vie est dans l'affirmation de la volonté de puissance, qui conduit à la domination des forts et à la vengeance des faibles usant des armes de la ruse. Les groupes humains, par ailleurs, peuvent connaître l'usure de la décadence. Le christianisme, après la morale de Platon, est une morale de décadence, marquant la victoire des esclaves. Derrière les valeurs chrétiennes les plus désintéressées Nietzsche s'efforce de montrer le jeu d'instincts vengeurs peu avouables.

Les morales peuvent ainsi être définies comme des atavismes, ou comme le résultat de la sédimentation de couches successives d'habitudes acquises à partir des instincts primitifs.

Il est clair qu'une telle généalogie est une reconstruction où l'imagination du penseur s'est donné libre cours. Il est significatif que le recours à la fiction vienne se greffer sur le tronc positiviste. Le positivisme entend en effet s'en tenir aux seuls faits scientifiquement établis. Une critique semblable peut être adressée au Freud de *Totem et tabou*.

Sur quelques idées freudiennes vulgarisées

Freud doit être mentionné, non pas pour la méthode psychanalytique, mais pour les écrits dans lesquels il entend appliquer ses découvertes touchant les névroses à l'explication des réalités culturelles et religieuses. Sa théorie, comme celles que nous avons déjà mentionnées, est réductionniste, c'est-à-dire qu'elle tend à réduire le moral à ce qui est non-moral, essentiellement à des faits étudiés par la sociologie et la psychologie.

Freud dépend en partie des sociologues de l'école positiviste de Durkheim, qui entendait substituer à la morale «la science des mœurs», car pour cette école la loi morale est définie comme la présence intériorisée d'exigences sociales dans la conscience des individus.

Ainsi la conscience morale est un produit social. D'elle aussi on peut faire l'histoire et dresser la généalogie.

Pour l'objet de notre réflexion, le freudisme, notamment sous ses formes vulgarisées, est à l'origine d'idées qui ont marqué fortement la mentalité contemporaine.

La première de ces idées concerne la loi morale. Celle-ci dans son essence est un système d'interdits qui mortifient et refoulent les désirs les plus puissants de l'individu. La loi est répressive. Cette répression est une condition vitale pour la société. La culpabilité, identifiée au sentiment moral comme tel, est l'intériorisation du conflit, jamais pleinement résolu, entre les désirs primitifs de l'individu et la répression imposée par la société. Entre individu et société règne un équilibre instable, nécessaire à la culture et à la vie sociale. Les individus profitent de la vie sociale, mais celle-ci présuppose leur défaite.

L'idée que la loi est par essence répressive a trouvé un large écho. Elle explique pour une part la protestation qui surgit dans certains milieux dès que l'Eglise propose un enseignement moral: morale de l'interdit, du défendu, qui s'opposerait à la liberté. Certes l'homme pécheur est prompt à se rebeller contre la loi. Mais la violence des réactions a sans doute une cause plus immédiate, qui est précisément la conception négative de la loi morale: la loi morale énoncerait ce qu'il n'est pas permis de faire.

C'est pourquoi, dans la pastorale, il convient de présenter la fonction positive de la loi morale. Les commandements négatifs ne sont pas premiers, ils sont des conséquences; ils montrent l'incompatibilité de certains actes avec la poursuite des biens suprêmes, qui sont ce que la loi exprime d'abord et positivement. Saint Paul le dit clairement: «*celui qui aime son prochain a pleinement accompli la loi*» (cf. *Rm* 13, 8-10). Autrement dit cet amour est le but de la loi (cf. aussi *Ga* 5, 14). Et nous lisons chez Matthieu (22, 36-40) la réponse de Jésus à la demande sur le grand commandement: «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le grand, le premier commandement. Un second est aussi important: Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les prophètes.*»

L'enseignement de la loi naturelle, dont le contenu est repris dans la Révélation, s'inscrit dans cette perspective.

Une seconde idée de Freud a également connu une large diffusion. Elle concerne la nature de la conscience morale. Elle découle de la conception de la loi morale. «La conscience morale, écrit Freud, c'est la perception interne de la répudiation de certains désirs que nous éprouvons, étant bien entendu que cette répudiation n'a pas besoin d'invoquer des raisons quelconques, qu'elle est sûre d'elle-même.» Ceci se mani-

feste dans le sentiment de culpabilité consécutif à une transgression. D'où son affinité avec l'angoisse; celle-ci s'explique par le caractère inconscient de la répudiation de certains désirs.

Quelle que soit sa valeur opérationnelle au plan du traitement analytique, le modèle freudien de la conscience morale est ici envisagé en tant qu'il se présente comme théorie générale de la conscience morale. Freud lui-même est responsable du passage d'un sens à l'autre.

Ainsi cette théorie propose une explication génétique: la conscience morale est le résultat de structures psychologiques qui se sont mises en place dans la toute petite enfance. Antérieur à la conscience morale et cause de sa sévérité et de ses peurs, est le sentiment de culpabilité. La conscience morale est sous la surveillance du sur-moi, qui représente la figure du père et, à partir de là, toutes les formes d'autorité. A l'autorité répond la peur.

Il est clair que dans une telle explication, la spécificité de la conscience morale et de la dimension morale elle-même de l'homme est niée. Ce que Freud appelle conscience morale est la résultante intériorisée de forces psychiques, dont le Moi est le lieu. Même des psychanalystes ont critiqué ce réductionnisme.

Explications sensualistes ou utilitaristes, généalogie, réduction à des facteurs sociaux ou psychologiques: à chaque fois, l'autonomie et la responsabilité du sujet et de sa conscience sont niées. L'individu est le jeu de forces qui échappent à sa conscience et à son contrôle. La liberté est une illusion.

Consensus

Ainsi un ensemble d'idées et de doctrines convergent vers la mentalité relativiste. Mais la société a besoin de repères communs sur lesquels puisse se former un consensus. Certaines théories sur la démocratie en sont arrivées sur ce point à intervertir l'ordre des choses: loin d'être un fruit de la vérité reconnue par tous, ce qu'il est, le consensus est posé comme le fondement de la vérité. Le relativisme serait ainsi la philosophie naturelle de la démocratie. Il représente, au contraire, pour elle une menace mortelle.

Comme, par ailleurs, dans le pluralisme de fait qui marque les sociétés, un consensus total est le plus souvent hors de portée, on a attribué aux majorités le droit de décider du vrai et du faux, du bien et du mal. Ainsi la vérité serait une créature du pouvoir et de la force. En réalité nous avons là une nouvelle forme de totalitarisme, d'autant plus perfide

qu'elle respecte les formes de la démocratie, tout en en pervertissant la nature et le sens. Le Magistère a, à juste titre, attiré l'attention sur cette perversion[4].

«Pour l'avenir de la société et pour le développement d'une saine démocratie, il est donc urgent, lisons-nous dans *Evangelium vitae* (n. 71), de redécouvrir l'existence de valeurs humaines et morales essentielles et originelles, qui découlent de la vérité même de l'être humain et qui expriment et protègent la dignité de la personne: ce sont donc des valeurs qu'aucune personne, aucune majorité ni aucun Etat ne pourront jamais créer, modifier ou abolir, mais que l'on est tenu de reconnaître, respecter et promouvoir.» Et ailleurs (n. 90) il est rappelé «qu'une norme qui viole le droit naturel d'un innocent à la vie est injuste et que, comme telle, elle ne peut avoir force de loi».

Pour conclure

Devant l'accumulation d'idées opposées au message de l'Evangile et leur pouvoir de séduction, la tentation pourrait nous saisir de baisser les bras: le combat n'est-il pas trop inégal? A la tentation de découragement répond la *parrêsia* évangélique, fondée sur la certitude de la vérité.

Nous devons avant tout distinguer entre les théories morales et le sens de la loi morale inscrite par le Créateur dans le cœur de l'homme. On connaît l'enseignement de Paul (cf. *Rm* 2, 15) sur la lumière naturelle de la conscience. Selon la belle formule d'*Evangelium vitae* (n. 90), nous devons être mus «par la certitude que la vérité morale ne peut pas rester sans écho dans l'intime des consciences».

L'évangélisation «comporte également l'annonce et la proposition de la loi morale», souligne *Veritatis splendor*, qui donne à ce propos de précieuses orientations (cf. nn. 106-107).

L'Evangile proclamé par Jésus est appel à la foi et à la conversion. L'annonce par Pierre du Ressuscité est invitation à entrer dans une vie nouvelle, à suivre une «voie», pour devenir ses disciples.

En effet, «suivre le Christ est le fondement essentiel et original de la morale chrétienne» (cf. n. 19). C'est pourquoi l'annonce de la morale ne doit pas être séparée de la *sequela Christi*. Elle s'inscrit dans une pédagogie qui conduit à la rencontre personnelle avec le Christ. Être disciple du Christ ne peut pas être une imitation extérieure; cela concerne l'homme dans son intimité profonde et signifie lui être conformé, assimilé, configuré (cf. n. 21). De là découlent une série de conséquences

[4] Cf. *Veritatis splendor*, n. 101, qui renvoie à *Centesimus annus*, n. 46. L'encyclique *Evangelium vitae* a développé le thème, cf. nn. 71-74 sur la nature de la loi civile dans son rapport à la loi morale, n. 90.

pastorales. La mission est accomplie, note l'encyclique, «non seulement par le don de la parole *proclamée*, mais encore de la parole *vécue*»: On comprend ici l'importance capitale du témoignage de sainteté donné par les chrétiens qui, dans leur vie quotidienne, demeurent inconditionnellement fidèles à la Loi du Seigneur.

L'exemple des saints, et, en premier lieu, de la Vierge Marie, a une force pédagogique irremplaçable. La vie des saints, en effet, est une véritable confession de foi qui nous stimule.

Il y a davantage. La vie morale du chrétien a valeur de «culte spirituel» (*Rm* 12, 1, cf. *Ph* 3,3). C'est pourquoi elle doit puiser à cette source que sont les sacrements, et tout spécialement l'Eucharistie.

Enfin, la Loi nouvelle est Loi nouvelle de l'Esprit Saint. C'est Lui, l'Esprit Saint, qui est le sanctificateur. La nouvelle évangélisation doit conduire les cœurs à s'ouvrir à l'action de l'Esprit.

J'aimerais proposer encore deux remarques.

Il est vrai que la loi morale, là où il s'agit de la loi naturelle, peut être perçue par la raison naturelle. Mais il est également vrai que, dans la condition existentielle qui est celle de l'humanité, la pleine perception de ses implications et, encore davantage, sa mise en pratique, supposent la grâce. Même à ceux qui n'ont pas la foi explicite, il est nécessaire que soit rappelée avec la loi morale la nécessité du recours à la prière. Il existe un pélagianisme pastoral qui ne peut être que stérile et porter au découragement et de là au mépris de la loi.

La seconde remarque va dans le même sens. La proclamation de la loi morale s'adresse à une humanité marquée par le péché. Il faut donc annoncer, en même temps que ses exigences, le message de la divine miséricorde et les ressources du sacrement de réconciliation.

En un mot, l'enseignement de la morale doit être enveloppé dans l'Evangile de la grâce du Christ et de sa puissance de vie.

P. Georges COTTIER, o.p.

Le rôle de la philosophie en théologie

Aide nécessaire et abus

La question des rapports entre la philosophie et la théologie a reçu des réponses diverses. Les difficultés feront l'objet de la première partie de cet article, qui signalera les problèmes que des intrusions d'idées philosophiques erronées ont effectivement créés en théologie. Pourtant, comme nous le verrons dans la seconde partie, la philosophie a un rôle indispensable en théologie. Sans son assistance, une véritable science théologique n'est même pas possible.

I. L'influence de catégories philosophiques sur l'expression de la foi

La vulnérabilité de la doctrine de la foi

La révélation divine a été exprimée dans des concepts humains. Cela entraîne une vulnérabilité quant à sa formulation à cause de l'énorme variété d'idées et de points de vue qu'on rencontre parmi les hommes. Dans l'esprit des chrétiens, la foi est souvent entourée de nombreuses conceptions et jugements de valeur qui relèvent de leur milieu culturel. Dans le passé il y a eu des chrétiens qui pensaient que les Noirs sont des êtres humains inférieurs dont on peut se servir comme esclaves. D'autres ont défendu l'opinion qu'il est licite de faire la guerre pour des motifs nationalistes. Aujourd'hui, certains sont d'avis qu'on peut recourir à la contraception artificielle et à des expériences sur des fœtus humains ou que la pratique de l'homosexualité est moralement neutre. Les conséquences de ces vues sur le plan de la vie morale et sociale sont bien connues: les guerres fratricides qui ont marqué le XX^{e} siècle, les atteintes aux droits des personnes, la désintégration des familles, les maladies transmises par la promiscuité sexuelle. Le milieu culturel, la mode et le modèle de civilisation, les structures économiques et sociales de nos sociétés influencent à ce point la pensée des gens que, pour la vaste majorité d'entre eux, il est très difficile de s'opposer aux tendances prévalant dans leur pays.

Les systèmes philosophiques et les hérésies dans l'Eglise ancienne

Ce qui arrive dans le domaine de la vie morale se produit aussi sur le plan de la doctrine chrétienne. Saint Jean Chrysostome écrit qu'il est propre aux hérétiques de substituer leurs idées personnelles aux dogmes de la foi[1]. La manipulation, dilution ou falsification du donné révélé a eu lieu déjà aux débuts de l'histoire de l'Eglise. Les Apôtres mettent en garde contre des erreurs. En *Col* 2, 8 saint Paul écrit: «Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie selon une tradition tout humaine et les éléments du monde et non selon le Christ.» Saint Ignace d'Antioche parle d'erreurs doctrinales[2]. En étudiant les opinions erronées et les hérésies qui ont fait leur apparition au cours de l'histoire, on constate que, dans de nombreux cas, celles-ci ont été l'effet de théories philosophiques. Cela a notamment été le cas pour le gnosticisme, l'arianisme, le monophysisme et le pélagianisme.

Voici quelques exemples. Le gnosticisme était une idéologie assez répandue au II^e^ et au III^e^ siècle et constituait un danger très réel pour l'Eglise. Il a fait sa réapparition au Moyen Age (les Cathares) ainsi qu'au XX^e^ siècle, où la théosophie, le mouvement New Age ainsi que les religions orientales ont trouvé de nombreux adeptes dans le monde occidental. Les caractéristiques de cette idéologie sont de se vanter d'une certaine science (gnose) qui doit s'acquérir individuellement, de professer la dévaluation du monde physique, d'afficher une tendance antisociale et individualiste, de prôner un dualisme extrême qui affirme une opposition irréductible entre le monde supérieur (Dieu ou l'Un) et le monde matériel, d'affirmer la nécessité d'une purification. L'âme humaine a fait naufrage sur les plages du monde matériel, mais conserve en soi quelque chose de la substance divine[3]. Grâce à une révélation et à l'observation d'un ensemble de vertus et de rites et en passant par une réincarnation, l'âme peut monter vers sa véritable patrie. Hippolyte de Rome fait remarquer que le gnostique Valentien a trouvé son inspiration dans la mystique pythagoricienne des nombres et, dans une certaine mesure, dans les dialogues de Platon. Basilidès, par contre, a emprunté certaines idées à Aristote, et Marcion, pour sa part, à Empédocle. Tous ont rendu plus mauvais ce qu'ils ont emprunté[4]. On suppose que sous l'influence du philosophe Numénius (de l'école du moyen-platonisme) qui enseignait une opposition entre la matière et Dieu, ces idées ont pu contaminer la foi d'un certain nombre de chrétiens.

[1] *1 Cat. bapt.*, 24.
[2] Voir sa *Lettre aux Romains*.
[3] Cf. H. CORNÉLIS et A. LÉONARD, *La gnose éternelle*, Paris, 1959, p. 42s.
[4] *Refutatio*, I, introd.: *PG* 16, 3017.

Dans ce contexte se situe aussi la question de l'éventuelle compatibilité du platonisme avec la doctrine de la foi, question à laquelle Origène et saint Augustin ont donné une réponse affirmative[5]. Ils insistent sur l'accord entre Platon et la Bible quant à la doctrine de la bonté du Créateur et du monde (en s'opposant sur ce point aux gnostiques); ils mettent aussi en relief que tant le platonisme que la Bible recommandent de se tenir loin des désirs charnels et enseignent la compatibilité entre le gouvernement de la Providence et la volonté libre de l'homme. Néanmoins Origène semble avoir apparenté la deuxième hypostase du moyen- et du néoplatonisme au Verbe divin pour affirmer ainsi la subordination du Fils au Père. Ajoutons que sa présentation du mystère de l'Incarnation a été influencée par l'idée platonicienne d'une opposition entre la matière et le Premier Principe. Origène en a conclu que l'âme du Christ devait fonctionner comme médiatrice entre le Verbe et la chair[6]. Rappelons aussi sa théorie platonicienne de la préexistence de l'âme individuelle. Saint Augustin raconte, en effet, que les platoniciens avaient honte du verset «et le Verbe s'est fait chair» (*Jean* 1, 14), c'est-à-dire qu'ils refusaient la médecine qui pouvait les guérir[7]. Dans l'œuvre d'Origène, la doctrine chrétienne prédomine, mais il y a des intrusions dangereuses d'idées platoniciennes et gnostiques[8].

Le cas de l'arianisme fournit une bonne illustration de ce que nous venons de dire: certains chrétiens ont eu recours au schéma de l'émanation des hypostases selon le moyen- et le néoplatonisme pour expliquer les relations entre les personnes divines et la création. On peut, en effet, considérer l'arianisme comme une tentative de réduire les articles de foi à un schéma ontologique d'inspiration platonicienne. Or, en dépit de sa valeur intrinsèque (sa lutte contre l'athéisme, l'affirmation de la Providence divine, la doctrine de l'immatérialité de l'âme, la description de la vie morale comme imitation de Dieu), le platonisme souffrait de sérieux défauts, comme sa tendance au monisme, la divinisation du cosmos, le mépris du monde matériel sublunaire. Pour cette raison il n'a jamais été reçu par l'Eglise quant à sa substance. Certains auteurs protestants qui parlent d'une hellénisation du christianisme se trompent. Le ὁμοούιον constitue une barrière infranchissable entre le néoplatonisme et la doctrine de la la foi[9].

[5] Voir H.-Ch. PUECH, *En quête de la gnose*, I, Paris, 1978, p. 52.

[6] Cf. Joseph Wilson CRAIG, *Origen. The Bible and Philosophy in the Third- century Church*, Londres, 1985, 91s.

[7] *De civitate Dei*, X 29. Dans son *Praeparatio evangelica*, I 2, EUSÈBE argumente que, dans les dialogues de Platon, plusieurs doctrines chrétiennes ont été anticipées.

[8] Cf. E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964, 143.

[9] Cf. H. DÖRRIE, dans Heinrich Dörrie et al., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden, 1976, 37.

Il s'ajoute que des protagonistes de l'arianisme comme Aëce et Eunomius se servaient de la dialectique, telle que celle-ci était enseignée alors dans les écoles. Sans faire attention à la nature spécifique de la doctrine chrétienne, ils lui ont appliqué des procédures de la logique aristotélicienne pour montrer l'impossibilité de certains dogmes. Un exemple: Aëce veut démontrer que ce qui est produit est différent de ce qui le produit; le Fils de Dieu ne peut donc pas être consubstantiel au Père[10]. Autre exemple: étant donné que la privation est postérieure à l'habitus[11] dont elle est la privation, «non engendré» ne peut être un attribut du Premier Principe[12]. Epiphanius fait remarquer à propos des ariens que leur tactique est d'exprimer la nature de Dieu au moyen de la syllogistique d'Aristote et de concepts empruntés aux mathématiques. Ils en sont arrivés à déclarer que le Christ ne peut pas naître de Dieu[13].

Endre Von Ivánka fait observer que les hérésies du nestorianisme et du monophysisme expriment une opposition diamétrale entre l'école d'Antioche d'une part et le mode de penser en vogue à Alexandrie d'autre part. On peut en effet soutenir que le nestorianisme est une tentative d'exprimer la foi avec des moyens conceptuels exclusivement naturels, selon une phrase d'Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* $1177^{b}32$, «ἀνθρωπίνα φρονεῖν», c'est-à-dire penser et se comporter en tant qu'homme. Dans ce contexte, Aristote note que, par une vie selon la vertu parfaite, les hommes parviennent à être des dieux[14]. Or, d'après les nestoriens, Jésus, grâce à ses vertus, a mérité de devenir le Fils de Dieu.

Il y a d'ailleurs dans le nestorianisme aussi un parallèle avec le stoïcisme en tant qu'il accorde une importance majeure à l'attitude morale, à savoir à la conformité de la volonté du Christ avec le projet divin du salut de l'humanité[15]. Rappelons enfin que les chrétiens d'Antioche ont subi l'influence des centres d'enseignement supérieur, où la méthode aristotélicienne d'interprétation rationnelle des textes donnait le ton.

La dépendance du monophysisme à l'égard du platonisme est encore plus évidente. En suivant des idées platoniciennes, certains docteurs chrétiens soutenaient que l'humanité du Christ est comme absorbée dans sa divinité comme une goutte d'eau l'est dans la mer[16]. Selon Von Ivánka il s'agit ici d'une théorie platonicienne: l'homme est déchu et a perdu sa

[10] Cf. SAINT BASILE, *De Spiritu Sancto*, 2, 4: *PG* 32, 73AB.

[11] Disposition habituelle qui est la première espèce de la qualité.

[12] Id., *Contra Eunomium*, 1.

[13] *Adversus haereses (Panarion), PG* 42, 338c. Tertullien avait formulé la même critique à l'adresse des gnostiques dans son *De praescriptione haereticorum*, 7: «Misérable Aristote, tu as enseigné la dialectique aux gnostiques qui est la maîtresse de la construction et de la destruction avec son grand nombre de démonstrations. Elle traite de tout mais, à y bien regarder, de rien.» Il est évident que ces auteurs décrivent des abus du texte d'Aristote.

[14] *Eth.Nic.* $1145^{a}23$: «ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι ἀρετῆς ὑπερβολήν».

[15] VON IVÁNKA, *o.c.*, p. 88.

[16] Voir THÉODORÈTE, *Eranistes: PG* 83, 153D.

condition supérieure. Les rapports entre l'âme et le corps sont conçus dans un cadre moniste: le fini est une manifestation de l'infini auquel il doit faire retour pour se laisser absorber.

L'influence de la pensée stoïcienne a été déterminante pour Pélagius. Celui-ci affirmait que le libre arbitre de l'homme, sans l'aide de la grâce, est capable d'atteindre la perfection morale.

Sabellius, pour sa part, se sert lui aussi de catégories stoïciennes dans son «explication» des personnes divines.

Il n'est donc pas surprenant que certains auteurs chrétiens affirment que les œuvres des philosophes sont l'hypermarché où on trouve les hérésies[17] et que celles-ci sont une nouvelle édition des systèmes de pensée païens[18]. Comme saint Jean Chrysostome l'écrit, il est caractéristique des hérétiques de corrompre la foi en introduisant abusivement des conceptions erronées qui proviennent de leur milieu culturel ou sont de leur propre cru[19]. Saint Irénée fait observer que les faux docteurs adaptent les Ecritures à des théories humaines[20]. Pour sa part, saint Hilaire note que, dans l'étude de ce que Dieu a fait, nous ne devons pas procéder selon la façon de penser des hommes[21]. Dans sa confrontation avec les hérétiques et les dissidents, saint Basile soupire que chez eux la sagesse de ce monde a occupé la première place en écartant la gloire de la croix[22].

Quelques historiens défendent la position selon laquelle tous les théologiens chrétiens, qu'ils soient orthodoxes ou hétérodoxes, dépendent des écrits d'auteurs non chrétiens comme Platon, Cicéron, Plotin et d'autres. Certes, Grégoire de Nysse, Ambroise, Augustin et d'autres Pères ont utilisé des concepts et des définitions des philosophes, mais quand on examine de près leurs œuvres, on constate que, pour les questions concernant la foi, leur doctrine dépend essentiellement de la Bible et de la tradition de l'Eglise[23]. Les thèses de Platon ou des stoïciens sont corrigées ou abandonnées quand elles ne sont pas en accord avec la foi.

Le message évangélique en soi est indépendant de n'importe quelle pensée philosophique. La doctrine de la foi et la vie chrétienne sont des réalités surnaturelles qui possèdent leur propre identité. A une étude attentive, on constate que les Pères et les grands docteurs de l'Eglise se

[17] TERTULLIEN, *De anima* 23, 5: «Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum».

[18] HIPPOLYTE, *Refut. haer.*

[19] *1 Catech. bapt.*, 24.

[20] Voir *Adv. Haer.*, I, 1; III, 5: (apostoli) «non secundum praesentem opinionem colloquebantur eis sed secundum veritatis manifestationem».

[21] *De Trinitate*, III 26.

[22] *Epist.* 90 (372). Chrysostome dit qu'il est typique pour les hérétiques d'introduire leurs propres idées et trouvailles dans les dogmes de l'Eglise. Cf. *1 Cat. bapt.* 24: τὰζ ἐξ οικείων λογισμῶν ζητήσειζ ἐπεισφέρων τοῖζ τῆζ ἐκκλησίαζ δόγμασι.

[23] Voir, par exemple, à propos de la prétendue dépendance des Pères du stoïcisme, Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages, II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden, 1990.

sont laissé guider uniquement par la Bible et la tradition de l'Eglise quant au contenu et au sens des articles de foi. Néanmoins, il arrive que certaines idées du milieu culturel exercent de l'influence sur le développement de la doctrine et sur la vie chrétienne. Ces conceptions fonctionnent alors comme des modèles extrinsèques qui, grâce à une certaine analogie avec la vérité révélée, aident les chrétiens à devenir plus conscients des richesses contenues dans le dépôt de la foi. Pour donner quelques exemples, les Juifs (qui ont rédigé la *Septante*) et les chrétiens qui travaillaient dans le cadre de la pensée grecque ont compris la révélation du nom de Dieu (*Exode* 3, 14) dans un sens ontologique: Dieu est un océan infini d'être[24]. Certains concepts appartenant au milieu culturel non chrétien, comme rédemption, sauvetage, homme nouveau, épiphanie, parousie, hypostase..., étaient aptes à exprimer certains aspects du message chrétien.

Déviations doctrinales au moyen âge et au temps nouveau

Au long de l'histoire de l'Eglise il y a toujours eu des interférences entre des courants philosophiques et la manière dont certains théologiens ont exprimé la doctrine de la foi. Ces interférences ont été un facteur de progrès en tant qu'elles ont amené l'Eglise à réfléchir sur certains points et attiré l'attention sur le contenu du message révélé. C'est ainsi que les hérétiques ont obligé les Pères à préciser mieux le sens des dogmes fondamentaux de la christologie et de l'ecclésiologie, comme le fait remarquer Tertullien dans son *De praescriptione haereticorum.* En d'autres circonstances, pourtant, ces contacts avec le milieu culturel ont été à l'origine d'une déformation de la foi et de la doctrine morale. Les erreurs n'ont jamais manqué. Saint Augustin, qui a voué le meilleur de son temps à la réfutation patiente d'idées fausses sur le plan de la foi, s'exclame: «Il y a des hérétiques partout, les uns ici, d'autres ailleurs; ils ne manquent jamais, mais eux-mêmes ne se connaissent pas: une secte en Afrique, une autre hérésie en Orient, une autre en Egypte, une autre en Mésopotamie[25].» La réponse des catholiques est la pratique de la charité et la défense de la foi[26].

Le moyen âge fournit plusieurs exemples de cette intrusion d'idées hérétiques ou inacceptables dans l'univers intellectuel de certains penseurs. Pierre Abélard prétend trouver dans le *Timée* de Platon une base

[24] Au sujet de l'élargissement de la signification des termes bibliques, traduits en grec, voir C. H. Dodds, *The Bible and the Greeks*, Londres, 1954.

[25] *Sermon* 46 (contre les Donatistes).

[26] *Sermo* 285, 6: *PL* 38, 1296: «Petrus intrat caritate, tu exis animositate». Plotin écrit que les méchants dominent à cause de la lâcheté de gens qui se laissent dominer par eux (*Enéade* 3, 2, 8, 51).

pour sa théorie selon laquelle l'Esprit Saint est l'âme du monde[27]. Quand, au milieu du XII[e] siècle, Pierre Lombard compose son *Liber sententiarum,* son but principal est de donner un exposé de la foi et de réfuter les erreurs. Le but de saint Thomas dans la composition de sa *Somme contre les Gentils* était d'éliminer autant que possible les erreurs contraires à la foi. Il discute et réfute un nombre invraisemblable de fausses conceptions sur le plan philosophique et théologique qui contredisent ou menacent la doctrine de la foi.

On peut également constater l'intrusion d'idées étrangères à la foi chez Martin Luther. Le réformateur souffrait d'un subjectivisme qui lui faisait rejeter tout ce qui dans la doctrine de la foi n'était pas conforme à l'orientation de sa propre pensée[28]. L'attitude de l'Abbé de Saint-Cyran, un des pères du jansénisme, n'était guère différente de celle de Luther. Il écrit un jour à saint Vincent de Paul que «les Saintes Ecritures étaient plus lumineuses dans son esprit qu'elles ne le sont en elles-mêmes[29]».

Au siècle dernier, sous les slogans «progrès», «libéralisme», «culture moderne», on a fait une campagne virulente au nord de l'Italie contre certains points de la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Dans ce contexte, Pie IX publia le *Syllabus* (1864): la formulation du texte n'était peut-être pas toujours très heureuse en tant que le *Syllabus* ne faisait pas de distinction entre des erreurs contre la foi et d'autres, moins importantes. Toutefois, à plus de cent ans de distance, on peut dire que Pie IX a bien signalé la cause de plusieurs maux dont souffrent nos sociétés modernes.

Quelques années plus tard, le cardinal John Henry Newman décrivait le monde comme étant imprégné d'erreurs quant à la religion chrétienne. L'esprit du monde infecte très facilement même des personnes honnêtes. La grâce divine semble avoir seulement une emprise partielle sur de nombreux chrétiens. Les erreurs se développent et croissent à partir de débuts exigus pour parvenir à créer un ensemble propre d'idées et un

[27] *Theologia christiana* I 5: *PL* 178, 1156A. La *Disputatio altera adversus Abaelardum* d'un auteur contemporain voit, en effet, la source de ces affirmations d'Abélard en Platon, Virgile et Macrobe (*PL* 180, 321D).

[28] Cf. J. LORTZ, *La réforme de Luther*, I, Paris, 1970; Paul HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien/Köln, 1966. Le cardinal Contarino qui devait conduire une dicussion avec Luther à Regensburg faisait noter que la plupart des protestants semblaient préférer leurs propres idées à la tradition, en particulier quant à leur conception de l'Eucharistie (Pastor, V, 314). Le grand Cajetan fit la même expérience à Augsbourg. Pour se justifier Luther écrit en 1519: «Proinde volo liber esse et nullius seu Concilii seu Potestatis seu Universitatum seu Pontificis auctoritate captivus fieri, quin confidenter confitear quicquid verum *videro*,... sive hoc sit a catholico sive haeretico probatum sive reprobatum fuerit a quocumque concilio» (*WA*, 2, 402). Erasme, par contre, dans ses dernières années, écrit qu'il veut obéir à l'Eglise comme l'interprète des paroles du Christ; il se sentait plus sûr après que l'Eglise se soit prononcée dans une question sous litige (K. OERLICH, *Der späte Erasmus*, Münster, 1961,144s). Voir aussi H.A. OBERMAN (édit.), *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Leiden, 1974.

[29] Louis ABELLY, *La vie du Vénérable Serviteur de Dieu Vincent de Paul*, tome III, p. 203.

système[30]. Newman était convaincu que, dans une époque où domine le rationalisme, l'irréligion et le manque de foi sont inévitables; en effet, un grand nombre d'idées circulent qui conduisent à une déformation de la foi chrétienne. Il cite comme exemples les affirmations suivantes qui sont assez courantes: «On ne peut rien savoir du monde invisible»; «La religion n'est pas matière pour la connaissance scientifique»; «Il y a une opposition entre la raison et la révélation»[31]. Il y a des personnes qui se considèrent comme étant le critère et la mesure de la vérité. Dans son sermon *The Infidelity of the Future,* Newman esquisse un tableau assez sombre des difficultés qui nous attendent dans l'avenir[32]. Le Premier Concile du Vatican fut, en effet, convoqué pour dénoncer les théories qui faisaient de la raison l'unique norme de la foi en excluant toute connaissance qui nous serait parvenue de la part de Dieu, ou bien qui affirmaient que la libération de toute autorité et de toute règle constitue le bien suprême de l'homme.

Au vingtième siècle

Quelques années plus tard éclata la crise du modernisme. Selon les modernistes il était évident que la foi n'est pas en harmonie avec le monde contemporain. En effet, comment la foi pourrait-elle rester la même, alors que tout est en train de changer? A. Loisy affirmait que l'impulsion originelle du christianisme demeure, mais que sa forme et les formules de la foi doivent changer[33]. Le moderniste anglais Tyrell faisait une distinction entre la révélation et la théologie. Le révélation se manifeste dans une expérience intérieure qui doit se garder pure de toute contamination par les formules de la doctrine de la foi. De cette façon Tyrell, en accord avec l'empirisme de David Hume, prive les propositions générales de leur valeur. Celles-ci n'ont qu'une valeur hypothétique. Dans son encyclique *Pascendi,* Pie X condamne le modernisme pour: *(a)* son agnosticisme par lequel il écarte de l'homme toute connaissance de Dieu; *(b)* son immanentisme d'après lequel la vérité se développe et change avec les personnes et les époques; *(c)* sa thèse selon laquelle les dogmes de l'Église et l'enseignement de la Bible ne sont qu'une expression de certaines expériences religieuses de chrétiens individuels. Dans l'optique des modernistes, la révélation divine n'est plus qu'une certaine inspiration informe; la doctrine catholique ainsi que la structure de l'Eglise sont des déterminations humaines qui changent en fonction des personnes et des époques de l'histoire.

[30] «The Development of Religious Errors», dans *The Contemporary Review*, 1885, 457-469.
[31] «A Form of Infidelity of the Day», dans *The Idea of a University* (édit. 1902, p. 382).
[32] *Catholic Sermons of Cardinal Newman*, Londres, 1957, 117-133.
[33] *L'Evangile et l'Eglise*, 149.

Les modernistes étaient d'accord avec plusieurs positions du protestantisme libéral qui cherchait à dégager la conscience religieuse de toute autorité extérieure. Un de ses représentants les plus connus est Adolphe Harnack qui se considérait libre de tout préjugé, alors qu'en réalité cet historien allemand projette sur les évangiles et l'Eglise des premiers siècles l'image de son individualisme luthérien.

Une des erreurs les plus tragiques a été l'intrusion, dans l'esprit de beaucoup d'Européens, d'un nationalisme exacerbé, qui a promu les conflits et conduit aux guerres mondiales. Le message chrétien de fraternité, pardon et paix n'a pu chasser le ressentiment, la suspicion, la cupidité, la volonté de dominer, le désir de montrer sa supériorité qui avaient pris possession des esprits.

La crise à la fin du XX^e siècle

En cette fin du XX^e siècle, le climat spirituel en Occident est marqué par l'obscurcissement de l'idée de Dieu, d'une part, et par un subjectivisme à outrance et l'idolâtrie de ce qu'on appelle liberté, d'autre part. L'opinion selon laquelle l'idée de Dieu est une projection de nos sentiments et désirs a trouvé des partisans. Des sociologues et des philosophes déclarent que la religion, aussi bien que l'art et le langage, est un monde créé par l'homme comme le pendant du moi. En même temps la conviction s'est répandue que l'homme n'est pas plus qu'un animal quelque peu amélioré. On nie sa dimension spirituelle. Par conséquent, la morale n'est pas plus qu'un ensemble de règles pour ordonner la vie sociale: chacun est autonome et peut faire ce qu'il veut, pourvu qu'il ne fasse pas de tort aux autres.

En considération de ce qui est arrivé durant l'histoire de l'Eglise, il faut, en effet, s'attendre à la récurrence de problèmes analogues en notre temps. D'ailleurs le *Nouveau Testament* a prédit ces difficultés[34]. Le facteur qui contribue le plus à la naissance et au développement d'erreurs est l'esprit d'une époque, c'est-à-dire l'ensemble d'opinions, de jugements de valeur, d'objectifs et d'émotions qui donnent le ton dans une période particulière de l'histoire. Dans un essai publié il y a trente ans[35], Karl Rahner parlait de crypto-hérésies qui étaient en train de se répandre. Plusieurs chrétiens, écrit-il, semblent avoir été contaminés par l'un ou l'autre virus ou par des bacilles qui se trouvent dans leur entourage. En effet, il est très difficile d'éviter d'épouser des attitudes, des modes de penser et des opinions qui dominent dans le milieu social. Certes, l'influence du milieu culturel peut aussi être positive. Dans ce sens, il y eut une prépa-

[34] *Actes* 20, 29; *1 Tm.* 6, 20; *2 Tm.* 4, 1; *Tt.* 3, 10; *2 Pierre* 2, 1.
[35] «Was is Häresie?», dans *Häresien der Zeit,* Freiburg, 1962.

ration à l'Evangile dans l'empire romain. L'évolution des marchés, du commerce et des villes au XII[e] siècle ont rendu possible la naissance d'ordres religieux nouveaux, de nouveaux idéaux et d'une nouvelle spiritualité. La découverte de l'Amérique a donné lieu à une intense activité missionnaire. La réforme protestante a provoqué la contre-réforme catholique et conduit à une merveilleuse clarification de certaines doctrines par le Concile de Trente. Le personnalisme qui s'est répandu dans la première moitié du XX[e] siècle a aidé les chrétiens à devenir plus conscients de la valeur, des droits et des devoirs de la personne humaine.

Les préjugés principaux

Il y a quelques années, un groupe de théologiens catholiques et protestants des Etats-Unis a publié une déclaration, dite *Declaration of Hartfort* (1975), dans laquelle ils énumèrent treize préjugés qui, selon eux, déterminent dans une large mesure la manière de penser des gens. Voici quelques-uns de ces préjugés: «La pensée moderne est supérieure à toutes les formes de pensée dans le passé. Elle est donc normative pour la foi chrétienne»; «Des affirmations concernant la religion, comme par exemple les dogmes, sont étrangères à la pensée rationnelle»; «Toutes les religions ont la même valeur»; «La réalisation de nos propres possibilités est le sens de la rédemption»; «Les institutions et les traditions sont oppressives. Il faut se libérer d'elles pour mener une vie authentique»; «Le monde doit rédiger l'agenda de l'Eglise»; «La question de savoir ce qui arrive après la mort est insignifiante». Les auteurs de cette déclaration essaient de montrer qu'un grand nombre des jugements qui déterminent la pensée de nos contemporains sont en partie ou totalement erronés[36].

Le subjectivisme omniprésent

Une des caractéristiques les plus frappantes de l'esprit de notre temps est son subjectivisme. Le subjectivisme n'est pas une philosophie particulière, mais une attitude devant la vie qui est centrale dans l'existentialisme et la pensée morale contemporaine. On pourrait le définir comme une position qui accorde plus d'importance aux sentiments et aux idées personnels qu'à des considérations objectives et aux valeurs traditionnellement reconnues. Il voit la liberté individuelle en contraste avec l'autorité et met en avant l'expérience personnelle au lieu de se tenir à des

[36] Cf. Avery DULLES, «Häresien der Gegenwart», dans *Stimmen der Zeit*, 1975, 507-515.

règles générales. L'individu est le centre de référence: chacun doit interpréter le réel de telle façon que les choses soient en accord avec ses propres idées plutôt que selon ce qu'elles sont en réalité.

Le subjectivisme suppose l'existence d'une rupture entre l'homme et le monde. En effet, à l'époque de la Renaissance, plusieurs commencèrent à se considérer comme détachés des communautés organiques naturelles auxquelles ils appartenaient. Le nominalisme du XIV^{e} et du XV^{e} siècle a également estompé ce sentiment d'appartenance[37]. L'individualiste se représente les hommes comme isolés des autres[38]; soupçonneux et calculateur, il cherche son avantage personnel sans se soucier des autres. Comme l'écrit Alexis de Toqueville dans *La démocratie en Amérique*, une démocratie à outrance et l'exigence d'une égalité totale de tous comporte le danger que, quand les membres d'une société vivent ensemble, ils ne voient même pas leurs concitoyens, étant donné qu'ils n'existent que pour eux-mêmes; le gouvernement n'existe que pour rendre possible l'accomplissement des désirs de chacun.

L'individualisme a été promu par des facteurs sociaux et économiques qui ont détruit les structures traditionnelles. On ne considérait plus la société civile comme une prolongation de la famille. L'Etat sert uniquement à protéger les individus et leur donner une aisance plus grande. Certains courants philosophiques ont également influencé le développement d'une idéologie subjectiviste. Fichte et Feuerbach ont mis en avant la valeur de l'individu. Selon l'idéalisme, la pensée humaine est le lieu où l'être est possible. L'existentialiste Jean-Paul Sartre, pour sa part, considère que chacun doit décider, en toute spontanéité et liberté, non seulement ce qu'il va faire, mais aussi ce que les choses signifient pour lui[39].

Cet individualisme est présent dans une grande partie de l'art moderne. Dans le passé, les romanciers et les artistes représentaient le réel, même s'ils le faisaient d'un point de vue personnel. Mais aujourd'hui, dans beaucoup d'œuvres d'art, le réel cède la place à l'expression de la subjectivité de l'artiste. De cette façon, l'art devient une aventure de la liberté individuelle.

Pour mesurer la désaffection des gens à l'égard de la société, il suffit de regarder la dégradation de la famille: les gens mariés éprouvent de sérieuses difficultés à rester ensemble, en raison de l'importance attribuée à la propre individualité et la priorité accordée aux sentiments, besoins et émotions personnelles. La décomposition des familles montre jusqu'à quel point un bon nombre de personnes se sont détachées des

[37] Cf A. RAUSCHER, «Individualismus», dans *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, 290; Alan MACFARLANE, *The Origins of English Individualism,* Oxford, 1978.

[38] Cf. E. MOUNIER, *Œuvres complètes*, t. 3, p. 452.

[39] Voir son *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1966.

sociétés naturelles dans lesquelles l'homme doit vivre. On oublie aussi la subordination au bien commun. Le mouvement en faveur de ce qu'on appelle l'émancipation de la femme semble lui aussi tributaire de ce subjectivisme en sacrifiant la splendide et irremplaçable vocation à la maternité et à l'éducation des enfants à l'illusion d'une plus grande liberté grâce à la poursuite d'une carrière.

Les chrétiens en Occident sont exposés à l'influence de cet individualisme. Il leur est difficile de trouver un chez-soi dans l'Eglise dans sa forme traditionnelle. Ils ne sont plus ouverts à l'enseignement et aux exhortations des évêques ou du clergé. Ils préfèrent dresser eux-mêmes un code personnel de conduite. Leur opinion à eux, la liberté, leur santé et l'accomplissement personnel sont décisifs. Le revers d'une telle attitude est la solitude, la désillusion au sujet de sa propre vie et la diminution de la foi. Au lieu de vivre avec l'Hôte divin, on vit avec soi-même.

Au sujet de la doctrine de la foi, chacun a ses idées. Au lieu de persévérer dans la doctrine reçue, plusieurs chrétiens ne se sentent plus liés par les dogmes et souhaitent conserver leur flexibilité. Un bon nombre de chrétiens en Occident souffrent de cet individualisme qui est la racine de beaucoup de maux. Or, ce subjectivisme est intenable, car la vie chrétienne est essentiellement une communion avec Dieu et avec les autres. Notre propre «moi» doit s'élargir pour embrasser aussi Dieu et nos frères.

Le perspectivisme et l'historicisme

Il y a des modes de pensée très répandus aujourd'hui qui se situent dans le sillage de ce subjectivisme, à savoir le perspectivisme et l'historicisme. Maurice Merleau-Ponty a prôné la théorie selon laquelle nous connaissons les choses seulement en fonction de notre corps, nos expériences antérieures, nos besoins et nos sentiments. Il n'est pas possible de connaître le monde objectivement. Nous ne connaissons que des perspectives qui dépendent de notre situation. De cette manière, Merleau-Ponty substitue au réel une série de phénomènes ou de perspectives[40]. Même la connaissance scientifique doit laisser la place à une dialectique entre le sujet humain et le monde. Comme nous le verrons plus loin, ce perspectivisme semble avoir influencé le théologien flamand E. Schillebeeckx.

Le XVIII[e] siècle a été appelé le siècle de l'idéologie du progrès. Les philosophes de l'époque étaient convaincus que, dans l'histoire, il y a un progrès continu vers un monde meilleur. Hegel souscrit à cette idéologie du progrès. Selon lui, la vérité ne se trouve pas dans une série de propositions, mais elle est la manifestation de la réalité à un certain moment

[40] *La phénoménologie de la perception*, p. 270.

dans le temps[41]. La vérité est produite par l'homme qui s'élève chaque fois plus[42]. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de propositions toujours vraies[43].

L'historicisme exprime cette opinion en des termes très simples: Wilhelm Dilthey argumente que la pensée humaine dépend de la période historique dans laquelle l'homme vit. Celui-ci ne peut pas s'aventurer hors d'elle, comme il ne peut pas non plus sortir de sa propre peau[44]. Il s'ensuit que la philosophie et la théologie sont déterminées par l'époque historique dans laquelle elles prennent naissance et sont pratiquées.

Le perspectivisme et l'historicisme ont exercé une influence considérable sur la théologie des derniers cinquante ans. E. Schillebeeckx a été un des porte-parole de ce mouvement. Bien qu'il admette que certaines catégories fondamentales de la pensée demeurent les mêmes au long de l'histoire, il affirme qu'une grande partie de nos concepts et opinions est déterminée par les tendances dominantes de l'époque dans laquelle nous vivons. Selon le théologien flamand, le message de Jésus a été exprimé à l'aide de concepts qui appartenaient au milieu religieux et culturel d'alors. Les formules doctrinales conçues par les chrétiens d'autrefois n'ont, partant, pas de validité pour nous. Il nous faut reformuler ce message dans les catégories qui sont propres à notre temps.

Quelques exemples peuvent illustrer la portée de cette théorie. L'essentiel de la personne et de la mission de Jésus est qu'il est le prophète eschatologique, c'est-à-dire il nous apporte le message ultime de la part de Dieu qui veut sauver les hommes. Or ses disciples ont utilisé des concepts empruntés à leur milieu culturel pour exprimer ce message. C'est ainsi que certains d'entre eux ont appelé Jésus la Sagesse personnifiée de Dieu, d'autres l'Homme divin (θεῖοζ ἀνὴρ) et d'autres encore ont employé le terme de *Logos*. Les évangiles ont été rédigés à l'aide de concepts qui étaient propres à tel ou tel groupe de chrétiens[45]. On peut illustrer cette théorie par l'interprétation que Schillebeeckx donne du texte «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (*Matthieu* 22, 21): la réponse de Jésus est typique de la façon de penser des chrétiens vivant en Palestine. Pour eux, se soumettre aux Romains était la seule voie possible. Dans le texte de l'Evangile, la réponse de Jésus a été teintée par les réalités de la vie là-bas en cette époque. Les chrétiens du XX^{e} siècle ne sont pas tenus par ces paroles. Ils doivent formuler la réponse (d'ailleurs largement inconnue) de Jésus avec leurs propres catégories[46].

[41] Cf. HEGEL, *Geschichte der Philosophie,* Einleitung, A 3.
[42] Cf. HEGEL, *Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems.*
[43] Cf. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit,* (1959), p. 37.
[44] *Die geistige Welt*, I, 11. Voir aussi J. ORTEGA Y GASSET, «El tema de nuestro tiempo», dans *Historia como sistema.*
[45] C'est la thèse de son livre *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, 1974.
[46] Cf. *Gerechtigheid en liefde, genade en vrede*, Bloemendaal, 1977.

Dans les publications du pr. Schillebeeckx, on rencontre un grand nombre d'exemples de cette théorie. Le théologien flamand explique la résurrection de Jésus ainsi: le noyau de ce qu'on appelle la résurrection est une expérience spirituelle des Apôtres du pardon que Dieu leur accorde après leur lâcheté, voire leur trahison lors de la passion de Jésus; ils devraient poursuivre l'œuvre de Jésus. Pour exprimer la certitude qu'ils ressentaient dans leur for intérieur, les Apôtres se sont servi de catégories empruntées à leur milieu juif. C'est ainsi qu'ils ont commencé à parler de la résurrection de Jésus: sa mission n'était pas terminée, mais allait se poursuivre. Leurs récits de la résurrection ne livrent donc pas des faits historiques.

Une explication analogue est donnée de l'enseignement à propos de l'indissolubilité du mariage. Le mariage est un fait social qui prend des formes différentes selon les niveaux de civilisation du milieu. Dans notre culture, le mariage est un *partnership*, basé sur l'amour mutuel. Quand il n'y a plus d'amour, il n'y a plus de mariage, et la règle de l'indissolubilité ne s'applique pas.

Le pr. Schillebeeckx établit une relation entre sa théorie et l'histoire de la doctrine chrétienne. Au cours des siècles cette doctrine a été formulée dans des concepts propres à certains pays ou époques. Aujourd'hui ces concepts ont perdu leur valeur et doivent être remplacés par d'autres catégories. Cela vaut quant aux dogmes christologiques, la doctrine de la Rédemption, la virginité de Marie, l'Eucharistie, la structure de l'Eglise et le sacerdoce. A plusieurs reprises Schillebeeckx parle d'une articulation gréco-romaine de la foi qui, pour nous, n'est plus obligatoire[47]. Selon lui l'Eglise est un mouvement plutôt qu'une institution. Il veut dire que, lors de son pèlerinage à travers l'histoire, l'Eglise se donne des formes qui ne sont pas nécessaires, mais peuvent être remplacées par d'autres. Ainsi le ministère a pris des structures différentes. Il est absurde de vouloir considérer l'une ou l'autre de ces formes comme obligatoire pour toujours. La seule chose qui est nécessaire, c'est qu'il y ait du ministère, mais toutes ses formes concrètes sont contingentes. Par conséquent les ministères ne devraient pas être une pomme de discorde entre catholiques et protestants.

Notre exposé montre les conclusions auxquelles nous conduisent le perspectivisme et l'historicisme: les dogmes de la foi, nous dit le pr. Schillebeeckx, consistent en un noyau recouvert d'un vêtement de concepts. Dieu nous a révélé le noyau, c'est-à-dire une expérience profonde de salut, mais non pas le revêtement conceptuel de ces expériences. Celui-ci peut varier au long des siècles, alors qu'une certaine expérience demeure. C'est pourquoi l'histoire de la doctrine de la foi

[47] En particulier dans l'appendice au *Tussentijds verhaal*, Bloemendaal, 1980.

devient une re-mythologisation et une dé-mythologisation perpétuelles[48]. Ce qui importe est l'expérience personnelle grâce à laquelle on laisse Jésus entrer dans sa vie; les mots, par contre, à l'aide desquels on exprime cette expérience n'ont pas d'autorité particulière[49].

Selon l'opinion philosophique à la base de cette théorie, dont on voit mal ce qui la distingue du modernisme, les concepts dont une proposition se compose n'ont pas d'importance particulière. Par contre, la proposition qui tend vers une certaine vérité vient en premier lieu[50]. La théorie semble tributaire de l'intuitionnisme de Henri Bergson: selon ce philosophe, les concepts ne sont que des voies d'accès à la vérité ou une approximation inadéquate. Cette position semble relever de l'épistémologie suarézienne: selon cet auteur espagnol, nos concepts ne sont pas le contenu intelligible des choses, mais des représentations isolées de ce qu'elles représentent. Pour Aristote et saint Thomas, au contraire, les choses, quant à leur contenu intelligible, entrent dans le sujet connaissant. En raison du fait que les essences des choses ne changent pas, une connaissance toujours vraie devient ainsi possible. Etant donné cette propriété de la pensée, l'Eglise peut dire que les dogmes conservent toujours le même sens[51].

Une opinion analogue soutient que les termes de nos propositions changent de sens au cours des siècles et viennent à être compris différemment, si bien que des propositions peuvent être à la fois vraies et fausses[52].

La philosophie analytique et le néopositivisme

L'école analytique a exercé une influence considérable sur la théologie protestante et, plus tard, sur quelques auteurs catholiques. Selon sa thèse centrale, nos propositions doivent avoir un sens qui peut être vérifié au niveau de la connaissance sensitive. La vaste majorité, par contre, des affirmations doctrinales de la foi chrétienne ne peut pas être vérifiée de cette manière. Il s'ensuit que ces affirmations se trouvent en dehors du discours scientifique et du champ de la raison. Dans l'hypothèse la plus favorable, nous dit-on, on pourrait comparer le langage religieux à une

[48] Voir E. SCHILLEBEECKX dans (coll.) *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Paris, 1969, 106ss.

[49] Dans cette optique, la révélation divine n'est plus la communication d'un message mais une expérience dans l'âme du croyant qui, pour sa part, donne une forme à son expérience en se servant de concepts de son milieu culturel. Ces concepts co-constituent la révélation pour ce croyant particulier.

[50] Cette théorie, défendue par H. Bouillard, S.J., fut combattue par M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS dans «L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique», *Revue thomiste*, 1947, 417- 466.

[51] VATICAN I, DS 3020; 3043. Pie XII intervint dans ce sens dans la controverse dans son *Humani generis*. Cf. aussi l'encyclique *Mysterium fidei* (*AAS* 1965, 758) et la déclaration *Mysterium Ecclesiae*, *AAS* 1973, 396s.

[52] C'est la position de H. KÜNG dans son *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich, 1970, p.128s.

création artistique: c'est grâce à lui que les chrétiens peuvent mener une vie morale particulière. Mais nous ne savons pas jusqu'à quel point tout cela a un rapport avec la réalité. Le langage religieux, comme d'ailleurs aussi l'idée de Dieu, est une création humaine.

Le néopositivisme est apparenté à l'école analytique. En simplifiant les choses, on pourrait dire que les néopositivistes sont à ce point captivés par la science moderne qu'ils ont tendance à soumettre toute connaissance philosophique et théologique au savoir scientifique. D'après une thèse centrale de ce courant de pensée, tout ce qui arrive est dû à des causes qui relèvent du monde matériel. Il est antiscientifique d'avoir recours à Dieu comme la cause suprême. L'homme appartient exclusivement au monde matériel et est le produit d'une lente évolution. La science est seule à pouvoir donner une réponse à nos interrogations sur l'homme et son destin. Ce qui pourrait éventuellement exister en dehors du monde matériel n'a pas d'importance. L'*homo positivus*, c'est-à-dire l'homme marqué par le positivisme, considère le monde dans une perspective horizontale et risque de perdre la capacité d'une compréhension plus profonde. Les sciences construisent des systèmes pour comprendre les phénomènes et maîtriser la nature en nous promettant le progrès et un bien-être matériel accru. Elles ne nous conduisent pas à une connaissance de l'essentiel.

Le marxisme et la théologie de la libération

Un autre système de pensée qui, au XX^{e} siècle, a exercé une énorme influence sur les esprits est le marxisme. En reprenant certaines thèses de Hegel, Marx enseignait que la condition sociale de l'homme détermine sa pensée et sa vie. Une véritable formation de l'homme n'est donc pas possible sans changer d'abord les conditions sociales. Pour Marx la religion n'est que le gémissement de l'homme opprimé qui projette ses désirs dans l'image d'un dieu et rêve d'un autre monde. Or Dieu n'existe pas. L'homme ne dépend que de lui-même et doit se faire lui-même. Ceux qui lisent les évangiles dans une perspective marxiste les considèrent comme le récit de la lutte des classes en Palestine au temps de Jésus. Dans cette interprétation, la dimension spirituelle de la vie de Jésus disparaît. Etant donné que selon le marxisme l'homme dépend entièrement de son milieu socio-économique, il faut transformer ce milieu avant même de pouvoir parler du christianisme. Pour réussir le changement des structures sociales, il faut une révolution et, parfois, le terrorisme. La pensée marxiste a contribué à la mise au point de ce qu'on appelle la théologie de la libération.

La négation du péché

Dans ce contexte, il faut mentionner aussi la théorie selon laquelle l'homme, en tant qu'il dépend de son milieu social, n'est responsable ni de ses erreurs ni de ses péchés. Les coupables sont la société et «les autres». Jean-Jacques Rousseau a été le premier à défendre la théorie de l'origine sociale de nos péchés[53]. Par la suite la philosophie allemande a élaboré la théorie de la faute ontologique: même si le péché est une réalité, il n'a pas d'importance. Ce qui par contre est important est l'aliénation ontologique. Nietzsche faisait sienne cette façon de penser et, à son tour, influença Freud qui a élaboré sa propre théorie de l'origine du sentiment de culpabilité (le parricide de l'ancêtre commun et/ou la scission du moi dans le sur-moi et le moi). Heidegger, pour sa part, soutient la thèse suivante: l'homme ne sait plus quelle est sa place véritable (*Unheimlichkeit*). Il a été projeté dans le monde et doit retourner à l'être (*das Sein*). Sa finitude est la cause du sentiment de culpabilité[54]. En reconnaissant sa faute ontologique l'homme devient libre. Cette théorie substitue un supposé défaut ontologique à la faute morale. Ce qu'on a appelé «la bonne conscience» est rejeté par Heidegger comme un faux échappatoire: ceux qui insistent sur la valeur de cette conscience ne voient pas la condition misérable de l'homme.

Une conséquence de cette perte du sentiment du péché est que, de nos jours, les catholiques sont souvent très optimistes quant à la probabilité de leur entrée dans la béatitude céleste. Si l'enfer existe, il n'y a aucun condamné dedans. Le Dieu transcendant et majestueux de la Bible est transformé en compagnon de route; il comprend parfaitement la faiblesse humaine et pardonne tout. De nombreux chrétiens vivent, en effet, sur un plan horizontal et estiment qu'il n'y a rien à pardonner. Ce qui importe pour eux, c'est la préoccupation de ce monde. Dieu n'est guère présent dans leur vie; la prière commune dans les églises se transforme en un dialogue entre les personnes présentes ou en une énumération des maux de notre temps. Le sacré s'obscurcit. Le mystère de la Sainte Trinité doit se contenter d'une place bien modeste dans la conscience des fidèles.

Ce qui, selon Heidegger, se situe au profond de notre être est transféré par d'autres à la société. La société et ses structures socio-politiques sont entachées de défauts congénitaux. D'ordinaire ceux qui émettent ce jugement ne se considèrent pas eux-mêmes comme coresponsables de cette situation[55].

[53] Voir *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau*, Chantilly, 1978.

[54] *Sein und Zeit*, 278; 285: «Das Dasein ist als solches schuldig».

[55] A la fin de la présidence de François Mitterrand, *Le Monde* consacra quelques pages à sa personne et à son gouvernement. A propos des nombreux scandales qui ont marqué cette période, le journal faisait remarquer que Mitterrand semblait invoquer l'imperfection humaine comme une absolution et écartait la

L'existentialisme et l'autonomie de l'homme

C'est une thèse de l'existentialisme athée que Dieu et l'homme s'excluent mutuellement. Si Dieu existe comme l'être infini, il ne reste plus rien à faire pour l'homme, parce que tout est déjà contenu en Dieu. Alors l'homme n'est plus libre[56]. En réalité, l'homme est libre et autonome. Il doit prendre lui-même ses décisions quant à la manière dont il veut vivre. La morale ne doit pas se fonder sur la volonté divine mais sur l'autonomie humaine. Des obligations imposées d'en haut sont des structures oppressives, contraires à la liberté.

Vers l'utilitarisme

La question de l'autonomie ou de l'hétéronomie dans la vie morale est d'une grande actualité. Dans ce contexte, il y a aussi le problème de la conscience personnelle. On dit, par exemple, que nous devons suivre notre conscience. Hélas! Souvent on entend par «conscience» une appréciation personnelle en fonction de nos désirs plutôt qu'une instance de critères objectifs. Des vues nouvelles font surtout valoir leur influence sur le plan de la vie sexuelle. Certains moralistes veulent révolutionner la doctrine traditionnelle de l'existence d'actes intrinsèquement mauvais: la considération du résultat de l'acte (un certain utilitarisme) devrait remplacer la doctrine traditionnelle. A ce propos d'autres parlent d'une comparaison des biens (*Güterabwägung*). De toute façon, la doctrine qui dit que certains actes ne sont jamais licites est en train de disparaître de la conscience de nombreux chrétiens.

Le difficile aujourd'hui

Si, dès la naissance de l'Eglise, les idées en vogue dans le milieu socio-culturel ont exercé une influence considérable sur certains chrétiens, cette influence est devenue plus grande aujourd'hui à cause de la position dominante des moyens de communication substantiellement déchristianisés. Ceux-ci exposent les chrétiens, jour après jour, à des idées fréquemment incompatibles avec la foi. Il s'ajoute que des auteurs et des théologiens qui se disent catholiques répandent des opinions en opposition avec la doctrine de l'Eglise, en créant ainsi une grande confu-

morale comme une entrave à la liberté. Avec Mitterrand l'amoralisme devint une esthétique personnelle (*Le Monde*, du 11 mai 1995, p. XIII).

[56] Cf, M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, p. 193.

sion. Pourtant, si les chrétiens mènent une vie de prière et se laissent guider par la Parole de Dieu et la doctrine de l'Eglise, ils pourront éviter la plupart de ces déviations, sinon toutes. D'autre part, il faut prévenir contre les dangers. A cette fin une analyse philosophique des idéologies en circulation sera utile. Saint Thomas d'Aquin a considéré comme sa tâche de réfuter les erreurs philosophiques en conflit avec la doctrine de la foi. Le philosophe chrétien d'aujourd'hui doit suivre son exemple.

II. La philosophie, aide indispensable de la théologie

Dans cette deuxième étude, après un aperçu de l'état de la question dans le *Nouveau Testament*, nous rappellerons d'abord le recours qu'ont fait les Pères et les auteurs chrétiens des premiers siècles à la philosophie. La présentation de la position de saint Thomas d'Aquin occupera la partie centrale de notre étude. A notre avis, c'est Thomas qui a donné la solution équilibrée du problème. Celle-ci se termine sur un tour d'horizon de la situation actuelle des rapports entre les deux disciplines.

Le problème

Quant aux écrits néotestamentaires en général, on y rencontre ce que H. Chadwick a appelé des «échos passagers» d'idées grecques[57]. Il est pourtant évident que la substance du message évangélique dépasse entièrement les acquis de la pensée grecque. Saint Paul a utilisé quelques textes d'auteurs profanes, mais il ne veut pas fonder la prédication de l'Evangile sur des arguments philosophiques[58]. Il a pourtant approuvé certaines conclusions de la pensée métaphysique naturelle, notamment au sujet de l'existence de Dieu, de son œuvre dans le monde et dans l'histoire, de la loi naturelle et de la responsabilité morale de l'homme. Il faut donc supposer que saint Paul ne s'oppose à la philosophie que dans la mesure où les philosophes énoncent des conclusions contraires à la vérité révélée. Cela nous laisse devant le problème de la relation précise entre les deux.

Voyons comment les penseurs chrétiens des premières générations ont traité ce thème.

[57] Voir *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 158.
[58] *1 Co* 1, 17.

Les Pères de l'Eglise et la philosophie

Plusieurs écrivains chrétiens du deuxième siècle avaient reçu une formation philosophique avant leur conversion: Clément d'Alexandrie, Justin et Tatien. Certains parmi eux considéraient leur itinéraire philosophique comme une préparation à la foi chrétienne. Dans leurs écrits, ils se sont servis de la philosophie pour défendre les chrétiens contre des attaques et des critiques, comme l'accusation d'athéisme. Ils disent que, en rejetant le polythéisme, ils ne faisaient que suivre les traces des meilleurs philosophes[59]. La philosophie fournissait aussi des arguments pour combattre le gnosticisme. Mais ces auteurs chrétiens savaient que les philosophes avaient mêlé du faux à la vérité et n'avaient pas toujours bien compris le sens véritable de ce qu'ils énonçaient. Tertullien est allé plus loin en décrivant la philosophie comme fautrice des hérésies et des questions inutiles. Il s'écrie «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?[60]»

Dans cette première période, les auteurs chrétiens ont surtout utilisé des éléments de la pensée stoïcienne. Rappelons la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome qui puise volontiers dans la sagesse des penseurs de la Stoa. Pour ces chrétiens il s'agit de trouver des arguments qui confirment ou défendent la doctrine de la foi, plutôt que d'emprunter des doctrines particulières aux philosophes païens.

Ils n'hésitaient d'ailleurs pas à insister sur la distance qui sépare la doctrine révélée et la science humaine quant à leur origine respective: Dieu, le tout-puissant créateur du monde, est la source de la première, alors que c'est l'homme qui a élaboré la philosophie. Plusieurs parmi eux ont suggéré que, la Bible étant chronologiquement antérieure à la sagesse grecque, les philosophes ont apparemment emprunté à celle-ci certaines affirmations qu'ils ont en commun avec l'Ecriture Sainte. Clément d'Alexandrie qui, comme d'autres auteurs chrétiens de son époque, est un témoin du climat philosophique de son temps, ajoute une deuxième explication de la présence parmi les païens de doctrines semblables à celles de la Bible: c'est le Logos divin illuminant les esprits qui les a fait connaître. Justin, pour sa part, développe l'idée stoïcienne du divin λόγος σπερματικος, auquel les philosophes auraient participé[61]. Ainsi ces penseurs chrétiens exprimaient-ils l'idée de l'unité de tout savoir[62]. Clément fait noter que la foi et la science ne sont pas mutuellement exclusives, mais se nécessitent l'une l'autre. La foi est possible sans la science, mais pour une compréhension plus profonde de la

[59] Cf. JUSTIN, *Apol. I* 3, 4.
[60] *De praescriptione haereticorum*, VII.
[61] *Apol. II*, 13, 3; cf. *ibid.* 8, 1.
[62] CHADWICK, dans *Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 163.

doctrine révélée, une analyse rationnelle est nécessaire[63]. Ceux qui disent ne pas avoir besoin ni de la philosophie, ni de la dialectique, ni de la science naturelle, mais cherchent uniquement la foi nue, sont comme des vignerons qui ne soignent pas du tout leurs vignes, mais veulent en cueillir sur-le-champ les fruits. Il faut se servir d'outils, comme en médecine. Ainsi devons-nous nous servir des arts libéraux et de la philosophie[64]. Selon Clément, la relation de la philosophie avec la théologie est analogue à celle qui existe entre les arts libéraux et la philosophie.

Tenant compte de la conviction qui s'exprime dans ce beau texte, on ne s'étonne pas des efforts des chrétiens du III^e^ et du IV^e^ siècle pour mettre en accord des éléments du platonisme avec la foi. En effet, selon l'expression heureuse de Michel Spanneut, Clément d'Alexandrie a préparé le passage vers l'*aetas platonica* de la théologie[65]. La Ελληνικα φιλοσοφία a donné des impulsions pour chercher la sagesse suprême, mais elle n'est pas un chemin complet vers celle-ci.

Selon Origène, la philosophie n'est pas indispensable, mais elle est un instrument de haute valeur pour comprendre la sagesse divine. La réflexion sur la doctrine révélée devient difficile si on ne s'est pas exercé à la sagesse humaine[66]. On peut d'ailleurs utiliser les procédures de la dialectique pour réfuter les arguments de nos ennemis[67]. Ainsi Origène lui-même a-t-il emprunté plusieurs théories au platonisme, tout en essayant de conserver son indépendance[68]. C'était son désir de pouvoir penser «librement» comme chrétien.

Au IV^e^ siècle, Marius Victorinus a recours, lui aussi, à des catégories philosophiques, le plus souvent empruntées au platonisme. Il les transpose pour défendre la consubstantialité du Père et du Fils. Saint Augustin, pour sa part, au temps de sa conversion, croyait avoir trouvé, dans les écrits des platoniciens, des anticipations de beaucoup de nombreuses doctrines chrétiennes[69]. Même si plus tard il voyait mieux l'énorme distance qui sépare les deux, il n'en considérait pas moins le platonisme comme une préparation à l'Evangile[70]. Cette philosophie concerne ce qu'il y a de plus important dans la vie. Pourtant elle n'est pas en mesure d'ajouter quelque chose à la foi quant à la voie du véritable salut de l'homme. Aussi, dans la prédication de l'Evangile, les chrétiens doivent-ils se servir de ce qu'il y a de vrai dans la philosophie[71].

[63] *Strom., I*, ch. 6 (I 35).
[64] *Strom.,I,* c. 9.
[65] Voir son *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*[2], Paris, 1957, 426s.
[66] *Contre Celse, VI,* 14.
[67] *Contre Celse, I,* 2.
[68] *Contre Celse, VII*, 46.
[69] *Conf.* VII, 9, 13-14.
[70] *Cité de Dieu*, X, 29.
[71] *De doctrina christiana* II 40, 60.

Augustin lui-même a d'ailleurs mis l'héritage de l'Antiquité au service de la foi. S'il y a une si large concordance, comment expliquer alors que les philosophes de son temps ne se montrent guère enclins à embrasser la foi? Augustin voyait comme cause de ce refus leur orgueil qui les empêchait d'entendre la voix de Dieu. La *Cité de Dieu* témoigne de l'appréciation qu'avait Augustin de la pensée néoplatonicienne et des auteurs comme Cicéron. Il accepte les trésors de l'héritage du monde classique sans sacrifier l'indépendance du christianisme.

Dans un texte célèbre[72], Augustin a examiné le rapport entre la raison et la foi. Comprendre et savoir est une certaine préparation à la foi. Par exemple, en matière de foi, il faut comprendre ce qu'on dit, connaître et évaluer l'autorité de celui qui parle. D'autre part, pour apprendre certaines choses, la foi est nécessaire, comme le dit Isaïe: «Nisi credideritis, non intelligetis[73].» Augustin considère la foi comme un premier pas qui doit conduire à une compréhension plus grande. La philosophie est l'instrument qui nous aide à pénétrer plus profondément dans la doctrine de la foi.

Pour saint Augustin aussi bien que pour les Cappadociens, les données de la révélation constituent le point de départ absolu du travail intellectuel, mais ils en sont arrivés quand même à construire, sur la base de dogmes comme la création du monde et la vocation de l'homme, un certain système philosophique. Ainsi saint Basile a recours à la cosmologie ancienne dans ses explications sur le *Hexaëmeron.* Saint Grégoire de Nazianze attache une grande valeur à la culture classique et apprécie surtout le platonisme. Saint Grégoire de Nysse utilise des éléments de la pensée platonicienne pour souligner la transcendance divine. Dans son traitement de thèmes comme «Dieu», «la création», «l'âme humaine», Grégoire se laisse guider à la fois par la révélation et par la raison. S'il dépend du platonisme, il donne aussi expression à une réaction antiplatonicienne[74]. Il a éprouvé le besoin d'une cohérence systématique en théologie, mais il n'a pas tenté d'élaborer les idées philosophiques dont il s'est servi. L'omniprésence de structures de la pensée néoplatonicienne dans l'œuvre du pseudo-Denys est connue.

La philosophie platonicienne, dans sa forme primitive, et dans son prolongement dans le moyen- et le néoplatonisme, constitue en effet un arrière-fond de théories philosophiques qui ont accompagné la pensée chrétienne dès les premiers siècles jusqu'à la Renaissance et les temps modernes. Elle a contribué au développement de la théologie en fournissant de nombreux concepts et principes. Parmi les innombrables richesses du platonisme, mentionnons la conviction que toutes les

[72] *Enarr. in Ps.* 118, 18, 3.
[73] 7, 9. Les traductions modernes lisent: «Si vous ne croyez pas, vous ne tiendrez pas.»
[74] J. DANIÉLOU, dans H. Dörrie *et alii*, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden, 1976, p. 17.

choses sont originaires d'une Source commune transcendante et constituent un ensemble bien organisé. Les perfections du Premier Principe sont distribuées dans l'univers selon une certaine hiérarchie: tout participe au Bien. Le platonisme insiste sur l'immatérialité de l'esprit humain et sa parenté avec Dieu. La véritable patrie de l'âme est le ciel et la vie humaine doit être un effort pour imiter Dieu et se préparer à une autre existence. Les docteurs chrétiens corrigent des théories platoniciennes comme celle de la pré-existence de l'âme, par une certaine divinisation du monde et une vue trop dualiste de l'homme. Au moyen âge l'influence du platonisme, en tant que présent dans la pensée d'Augustin et proposé dans l'œuvre de Denys l'Aréopagite, demeure très grande. A quelques exceptions près, il s'agit d'un platonisme acclimaté à la foi chrétienne.

Le recours à Aristote a été beaucoup plus limité pendant les premiers cinq ou six siècles de notre ère. Cela s'explique par le climat philosophique en général, le fait que la plupart des auteurs chrétiens, avant leur conversion, n'avaient pas été des «techniciens» de la philosophie et, surtout, par les doxographies en cours qui attribuaient à Aristote la négation de la transcendance de Dieu et de la Providence pour la terre et ses habitants ainsi que la théorie de l'éternité du monde, alors qu'ils croyaient que Platon enseignait la création du monde dans le *Timée*[75]. Les œuvres scolaires d'Aristote n'étaient d'ailleurs guère connues, exception faite pour l'*Organon*, le *De anima* et *l'Ethique à Nicomaque.*

Philopone s'oppose à Proclus en défendant la création du monde dans le temps, une doctrine qui n'est pas exactement aristotélicienne, mais, dans son argumentation, il utilise des éléments tirés de l'œuvre du Stagirite. La véritable influence d'Aristote ne se fera sentir en Occident qu'au XII^e^ et au XIII^e^ siècle.

Le néoplatonisme n'a pas été la seule école philosophique vis-à-vis de laquelle les Pères et les théologiens chrétiens de l'Antiquité tardive et du début du moyen âge ont dû prendre position. Pour plusieurs parmi eux le stoïcisme était la philosophie dominante. Si certains éléments du système stoïcien ont pu contribuer à la genèse d'erreurs doctrinales, d'autres, au contraire, ont aidé à combattre les déviations doctrinales. En particulier, la logique et la physique de la Stoa ont occupé une place importante dans les écrits des auteurs chrétiens. Certes, on ne trouve pas d'approche uniforme à l'égard de la doctrine stoïcienne, mais il y a un certain nombre d'adaptations élaborées par des chrétiens individuels[76]. Saint Augustin, par exemple, est positif à l'égard de la logique stoïcienne dont il se sert, alors qu'il rejette le monisme et le matérialisme de la Portique. Il accepte aussi la notion de l'esprit comme *hegemonikon* et

[75] Voir notre «The Greek Christian Authors and Aristotle», dans Lawrence P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D.C., 1994, 111-142.

[76] Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition. From Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, 1990, p. 6.

l'épistémologie stoïcienne[77]. Saint Jérôme a utilisé la morale stoïcienne, en particulier la théorie des vertus et la doctrine de l'égalité des sexes[78]. Dans sa doctrine morale, saint Ambroise emprunte plusieurs termes et incorpore dans sa vision chrétienne de l'homme et du monde les concepts de loi naturelle, de l'homme sage et de la vie vertueuse[79]. Spanneut décrit ce processus d'emprunt au stoïcisme à l'aide des catégories ou démarches suivantes: terminologie, transposition, concordisme, adaptation et adoption, imprégnation.

Terminons cette partie de notre exposé en rappelant Théodoret de Cyr (env. 393 - 466) qui, dans son livre *Guérison des maladies païennes ou connaissance de la vérité évangélique par la philosophie des Grecs*, compare les affirmations des philosophes non chrétiens avec la doctrine du christianisme. Il est assez positif à l'égard de Platon, mais conclut que la vérité et le salut se trouvent uniquement dans la religion chrétienne.

L'essor de la scolastique. Saint Thomas d'Aquin

Comme nous l'avons vu, à l'époque des Pères l'influence d'Aristote a été des plus limitées. Ce n'est que par la médiation d'auteurs comme Possidonius et, surtout, Cicéron et Boèce que plusieurs de ses doctrines et une partie de sa logique ont été transmises à l'Occident latin. La véritable entrée d'Aristote en théologie a eu lieu à partir de la deuxième moitié du XII[e] siècle. D'abord, cela ne se fit pas sans problèmes: on appliquait la logique d'une façon moins heureuse, des théories erronées sur l'homme, le monde et la vie morale se répandaient. Aussi, à l'Université de Paris, l'usage des *libri naturales* du Stagirite fut d'abord interdit. Le 7 juillet 1228 Grégoire IX envoie une admonition à ne pas laisser la philosophie corrompre la théologie. Le chancelier de Paris Eudes de Chateauroux (1238 - 1244) se plaint de ce que certains théologiens se vendent aux fils des Grecs, c'est-à-dire aux philosophes. Le premier maître dominicain à l'Université de Paris dénonce, lui-aussi, cette intrusion de la philosophie. Robert Grosseteste, pour sa part, envoie aux maîtres de la faculté de théologie d'Oxford une instante recommandation de rester fidèles à la manière traditionnelle de construire la théologie[80].

Les théologiens cherchaient, en effet, à donner à la théologie un statut plus scientifique et à ordonner les thèmes d'une façon raisonnée[81]. Thomas d'Aquin a été le premier docteur qui a réussi à développer

[77] COLISH, *o.c.*, 238.
[78] *Epist.* 107, 4-13; 128, 1-3.
[79] Pour plus de détails, voir M. SPANNEUT, *o.c.*, 422-434.
[80] Pour les textes, voir M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII[e] siècle,* Paris, 1969, 28s.
[81] Sur les efforts de plusieurs docteurs dans ce sens, voir L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Roma, 1984.

rigoureusement la théologie, sacrée comme une science. Il part de la position aristotélicienne selon laquelle la science est la connaissance du nécessaire. En théologie il faut traiter les thèmes et examiner leur enchaînement causal tels que Dieu les connaît. La création, l'incarnation et la rédemption seront étudiées du point de vue de la science divine, plutôt que de celui de la volonté de Dieu, qui porte sur le singulier[82]. La révélation divine, c'est-à-dire la Sainte Ecriture, les articles de foi et le révélé tel qu'il est connu dans la tradition ecclésiale deviennent ainsi les principes à partir desquels le discours théologique se fait.

La position de saint Thomas d'Aquin

Voyons maintenant en plus de détails la position de saint Thomas vis-à-vis du recours à la philosophie en théologie.

Dans ses *Commentaires bibliques,* on trouve quelques observations isolées sur la valeur de la philosophie et son utilisation en théologie. Les philosophes se distinguent par leur connaissance de la vérité, même si parfois ils ne l'ont pu trouver[83]. En *1 Timothée,* ch. 3, leçon 3, saint Thomas écrit que les philosophes ont atteint une certaine connaissance de la vérité, mais qu'ils ne sont pas tous du même avis. Plus intéressante pour nous est une observation sur *Gal* 3, 15 «secundum hominem dico», où Paul présente un raisonnement à partir d'une coutume sociale et juridique prévalente pour montrer que la Loi n'a pas annulé la Promesse. Saint Thomas enchaîne: «Cela nous fournit un argument nous permettant d'utiliser dans l'étude de ce qui appartient à la foi n'importe quelle vérité de n'importe quelle science[84].» Dans son *Commentaire sur 1 Corinthiens*, ch. 1, Thomas cite saint Jérôme qui, dans une lettre au Grand Orateur de la ville de Rome, fait remarquer que tous les docteurs chrétiens ont écrit «in ornatu philosophiae» pour remplir leurs livres avec la doctrine et la sagesse des philosophes, de sorte qu'on ne sait pas ce qu'il faut admirer de plus en eux, leur érudition profane ou leur connaissance des Ecritures.

Le droit du théologien de se servir de la philosophie

Dans ses ouvrages systématiques et plusieurs des *Questions disputées* saint Thomas défend vigoureusement le droit du théologien de se servir de la philosophie dans l'élaboration de la doctrine sacrée, même s'il rap-

[82] Voir *De veritate*, q.14, a.8.

[83] *In Job*, ch. 12.

[84] *Gal.*, c. 3, leçon 6: «Ex quo quidem habemus argumentum quod ad conferendum de his quae sunt fidei possumus uti quacumque veritate cuiuscumque scientiae».

pelle fréquemment les dangers qu'un tel recours peut comporter. Un texte clef se trouve dans la *Somme de théologie*, II[a]-II[ae], 167, 1 ad 3: «De soi l'étude de la philosophie est licite et louable à cause de la vérité que les philosophes ont vue, grâce à ce que Dieu leur a manifesté. Mais, parce que quelques philosophes ont abusé (de leur savoir) pour combattre la foi, l'Apôtre nous dit: Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition tout humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ[85].»

Le principe fondamental

La philosophie se fonde sur la lumière naturelle de la raison. Il s'ensuit que l'œuvre de la philosophie ne peut être contraire à ce qui relève de la foi, mais elle reste en dessous de la foi[86]. Si, dans ce que disent les philosophes, on trouve quelque chose contraire à la foi, il ne s'agit pas de philosophie, mais plutôt d'un abus de la philosophie[87]. Ailleurs, saint Thomas parle des «vera philosophiae principia quae consideravit Aristoteles». A ses yeux, le mérite du Stagirite était qu'il développait les arguments à partir du monde sensible et qu'il ne s'éloignait point de ce qui est évident[88].

La foi et la raison naturelle

L'objet de la philosophie coïncide en partie avec ce que la théologie étudie. En *In I Sent.*, d.2, q.1, a.1 saint Thomas écrit: «La foi présuppose et la raison démontre qu'il y a un seul Dieu qui est l'origine et la cause de toute chose.» *In III Sent.*, d.2, q.1, a.3 A nous lisons: «La foi professe et la raison démontre que Dieu existe»; en d.23, q.2, a.4 B, arg. 3: «Plusieurs règles de conduite de la philosophie morale relèvent de la théologie (par exemple que la fornication est un péché mortel) ou de la philosophie de la nature (par exemple, le fait que le monde n'est pas éternel) et de la philosophie première (par exemple, Dieu s'occupe de ce que l'homme fait).» Saint Thomas estime que presque la totalité de la philosophie est ordonnée à la connaissance des choses divines[89].

[85] *Col* 2, 8. Voir Thomas, *In Col.* 2, leçon 2, où il commente les mots de saint Paul. Saint Thomas note: «On peut être induit en erreur par la sagesse du monde de deux manières: par des théories philosophiques mêmes (per principia realia philosophiae), et par des arguments sophistiques.»

[86] *Expositio in Boetii de Trinitate (EBT)*, q.2, a.3.

[87] *EBT*, q.2, a.3: «... hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere».

[88] *Q.d. de spirit. creaturis*, a.3 («proprium philosophiae Aristotelis... procedere ex rebus sensibilibus» et a.5 («proprium eius philosophiae fuit a manifestis non discedere»).

[89] *In III Sent.*, d.24, q.1, a.3.

Il s'ensuit que certaines théories peuvent être réfutées à la fois par des arguments théologiques et par une démonstration philosophique. Ainsi, Thomas écrit à plusieurs reprises que l'une ou l'autre théorie contredit non seulement la foi, mais est contraire aussi à la philosophie[90]. Cela ne veut pas dire que les mystères de la foi sont soumis à la philosophie. Ce serait un signe d'une grande témérité que de vouloir disputer de ceux-ci sur le plan philosophique[91]. La philosophie fait son travail au moyen d'arguments tirés des créatures. Pour cette raison, elle est insuffisante pour faire connaître Dieu[92].

Comme la grâce perfectionne nos facultés et nos sentiments et présuppose donc la nature, la foi présuppose un fond de connaissances naturelles («fidei substernitur naturalis cognitio») que la raison peut démontrer[93].

Dans son *Expositio in Boetii De Trinitate,* saint Thomas précise sa solution en trois temps: il montre d'abord qu'en théologie il est permis de raisonner, donc de recourir aux ressources de la raison, pour aborder ensuite la question de savoir s'il peut y avoir une véritable science des choses divines relevant de la foi et, enfin, si, dans la doctrine de la foi qui traite de Dieu, il est permis de se servir d'arguments philosophiques et d'auteurs ayant une autorité reconnue[94]. Considérons successivement ces trois articles:

Le premier article: Malgré le fait que les Pères avaient eu recours à la philosophie, certains textes faisaient croire le contraire, comme les paroles d'Ambroise: «Supprime les arguments, quand tu veux la foi[95]» et de Grégoire: «La foi est sans mérites, si la raison fait connaître son objet[96]».

La réponse est nette: nous devons chercher Dieu avec tout ce qu'il y a en nous et vivre selon le meilleur en nous. L'idéal est de devenir de plus en plus semblable à lui en tant que cela est possible. Notre esprit doit travailler à savoir de plus en plus sur Dieu selon son propre mode[97]. Evidemment, dans l'élaboration de la théologie, il ne s'agit pas d'une

[90] Voir *Q.D. de malo*, q.6, art unic.(«... non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae»); *In II Sent.*, d.27, q.1, a.1: «... a dictis sanctorum discordat et philosophiae non convenit»; *ib.*, d.28, q.1. a.2: «nec fidei nec philosophiae consonat»; *In IV Sent.*, d.47, q.2, a.2 B: «repugnat enim et philosophiae»; *Quodl.* III, q.5, a.3 «contra rationem doctrinae evengelicae et contra rationem philosophiae».

[91] *De unitate intellectus*, c.5.

[92] *In I Sent.*,, d.0, q.1, a.1, s.d.2.

[93] *In III Sent.*, d.24, q.1, a.3 C.

[94] *EBT*, q.2, a. 1-3. L'exposé relève des toutes premières années de l'enseignement de Thomas à Paris comme maître en théologie. Il semble avoir choisi le traité de Boèce, d'ailleurs peu important quant à ce qui est dit à propos de la Trinité, parce que les premiers chapitres lui offrirent la possibilité d'élaborer toute une épistémologie des sciences théoriques d'une profondeur et d'une richesse inégalées. Voir notre *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma, 1974.

[95] *De fide* I, 13, 84.

[96] *Hom.* 26, 1: *PL* 76, 1197C : "fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum".

[97] Ad 7^{um}.

raison qui fournit des démonstrations strictes quant à l'objet de la foi; elle peut seulement avancer des raisons persuasives et ne fait pas de résolution jusqu'aux premiers principes.

Au deuxième article, le raisonnement de Thomas est que notre connaissance des choses divines, reçue dans la foi, peut bien être une science. La difficulté est évidemment qu'en théologie il n'y a pas d'évidence. Thomas la résout en notant que l'essentiel d'une science est que de certaines choses, de nous connues, des conclusions certaines sont déduites. Cela se fait en théologie. La difficulté d'un point de départ non évident - les articles de foi - est résolue par l'idée de subalternation: Les articles de foi ont une fonction analogue à celle des premiers principes évidents dans les sciences. En théologie, nous recevons ces principes de la part de Dieu dans la foi. On le voit, en déterminant la nature de la théologie comme une entreprise scientifique, saint Thomas prépare le terrain pour son exposé sur le rôle de la philosophie en théologie au troisième article.

Le troisième article considère le recours à la philosophie dans l'étude de la doctrine de la foi. Plusieurs autorités semblent s'y opposer. Saint Paul dit que le Christ ne l'a pas envoyé prêcher en recourant «à la sagesse du langage[98]», c'est-à-dire non selon les spéculations des penseurs grecs et avec les artifices de la dialectique. Paul s'écrie même: «Où est-il, le sage? Où est-il, l'homme cultivé?» Saint Ambroise enchaîne: «Les mystères de la foi sont libres d'arguments philosophiques[99].» Ce rejet apparent d'un recours à la philosophie est renforcé par le passage bien connu de la *Lettre XXII* de Jérôme. Celui-ci, dans un songe, se voyait réprimandé par Dieu pour le fait qu'il avait été un lecteur avide des œuvres de Cicéron; il promit de ne plus jamais les toucher. Saint Augustin, pour sa part, rappelle que si l'on trouve des erreurs dans un ouvrage, celui-ci perd son autorité. Voilà pourquoi il ne peut y avoir aucune erreur dans la Bible[100]. Or, les écrits des philosophes sont pleins d'erreurs. Il faut donc les écarter. Enfin, on pourrait faire valoir que toute science doit procéder à partir de ses propres principes. La théologie ne devrait donc pas recourir aux principes des philosophes.

Dans ses arguments contraires, Thomas cite quelques textes de saint Paul, de Jérôme et d'Augustin qui semblent permettre le recours aux œuvres des philosophes. Dans sa «solution» de la question, le Docteur angélique raisonne ainsi: les dons de la grâce ne détruisent pas la lumière

[98] *1 Co* 1, 17.

[99] En réalité, le texte même est de Pierre Lombard, mais la teneur de la phrase se trouve chez Ambroise, *De fide*, I, c.13, n.84 : *PL* 16, 570 D.

[100] *Epist. 28 ad Hieronymum*, c.3, n.5.

de la raison naturelle que Dieu nous a donnée; il est impossible que les vérités qui nous sont communiquées de la part de Dieu par la foi soient contraires aux connaissances qui ont été mises en nous par notre nature. Certes, la lumière naturelle de la raison est imparfaite, mais, même dans les choses imparfaites, il y a une certaine «imitation» des réalités parfaites. Ainsi, dans les choses que la raison naturelle connaît, il y a des ressemblances avec ce que la foi nous communique.

Les acquis de la philosophie qui se basent sur la lumière naturelle de la raison ne peuvent donc être contraires aux vérités de la foi, quoiqu'ils restent en deçà de celles-ci. Ils contiennent pourtant quelques ressemblances avec elles et certains préambules, comme la nature est un préambule à la grâce. Si dans les théories des philosophes il y a quelque chose qui est contraire à la foi, il ne s'agit plus de philosophie, mais d'un abus de la philosophie par un défaut de la raison. Aussi est-il possible de réfuter de telles erreurs à partir des principes mêmes de la philosophie, en montrant qu'elles sont tout à fait impossibles ou, du moins, qu'elles ne sont pas nécessaires.

Quand on utilise la philosophie en théologie, il y a néanmoins une double possibilité d'erreur:

a) quand on recourt à des théories qui sont contraires à la foi. D'après ce qu'on vient de dire, ces opinions ne relèvent pas de la (vraie) philosophie, mais sont contraires à elle.

b) quand on mesure les doctrines théologiques aux critères de la philosophie. On le fait, entre autres, en ne croyant qu'en ce qui peut être connu par la philosophie. En réalité, la philosophie doit être mesurée à l'aune de la foi, conformément aux paroles de saint Paul: «Nous faisons toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ[101].»

Il va sans dire que le rôle de la philosophie en théologie ne peut être que secondaire. La Providence a voulu aussi que, aux débuts de l'Eglise, la prédication des Apôtres se fît dans une grande simplicité, mais que, plus tard, la sagesse du monde se ralliât à la cause du Christ. Ceux qui utilisent des textes philosophiques en théologie en les ramenant à l'obéissance de la foi n'ajoutent pas de l'eau au vin mais transforment l'eau (de la philosophie) en vin[102]. Ce ne sont que les abus de la philosophie qui induisent en erreur. Toutes les disciplines philosophiques sont ordonnés les unes aux autres. La métaphysique, par exemple, se sert de ce qui a été démontré dans les autres sciences. Ainsi la théologie peut-elle utiliser les principes de toutes les autres disciplines. Enfin, saint Thomas fait remarquer que la théologie ne se sert pas de thèses philosophiques

[101] *2 Co* 10, 5.

[102] Ce texte (la réponse à la cinquième objection) est important. Saint Thomas y dit que les doctrines philosophiques vraies, utilisées en théologie, sont transposées au niveau de la *doctrina sacra* et intégrées à celle-ci. La théologie a une unité organique.

à cause de l'autorité des philosophes qui les ont soutenues, mais uniquement en fonction des mérites des positions en question. Seulement, si le théologien s'en sert pour réfuter d'autres, il peut se prévaloir des noms, si ces philosophes font autorité pour ceux qu'il réfute.

La triple fonction de la philosophie en théologie

Comme nous venons de le voir, les choses étudiées en philosophie portent en elles certaines analogies avec les réalités qui sont l'objet de la foi et certains préambules par rapport à elles, comme la nature est un préambule vis-à-vis de la grâce[103]. Ainsi la fonction de la philosophie en théologie devient-elle la suivante:

a) démontrer les préambules à la foi, qu'il faut nécessairement savoir. Thomas pense ici à l'existence de Dieu, mais aussi à des thèses sur la nature de l'homme, le libre arbitre, la providence divine, la loi naturelle, etc. Thomas a une vue très large de cette tâche. A en juger d'après les trois premiers livres de la *Somme contre les Gentils*, pour réfuter les erreurs et préparer le terrain on utilise certaines données de la philosophie de la nature, presque la totalité de l'anthropologie philosophique et de la métaphysique, ainsi que les principes de la morale.

b) rendre mieux connues les choses de la foi au moyen de certaines analogies *(similitudines)*. Il s'agit du recours à des concepts analogues comme «être», «personne», «nature», «essence», «bonté» «vérité», «unité», «père», «fils», «esprit», «bonheur», «vertu», «amour», «loi», etc.. Sont employées aussi certaines comparaisons à propos de la Trinité, la grâce, l'Eglise, les sacrements. Une référence à l'ordre naturel est nécessaire pour éclaircir beaucoup de doctrines[104].

Il suffit ici de rappeler comment, dans un grand nombre de questions, le recours à un principe tiré de la philosophie aide à trouver la solution. Pour montrer la convenance de l'Incarnation, saint Thomas emploie le principe suivant de l'ordre naturel: «Convient à une chose ce qui est en accord avec sa nature. Vu que la nature de Dieu est la bonté même, il convient qu'il se communique[105].» La grâce sanctifiante et les vertus infuses sont expliquées selon une analogie avec l'ordre naturel. Pour illustrer quelque peu la génération éternelle du Fils de Dieu au sein du

[103] *EBT*, q.2, a.3: «Continent tamen (ea quae sunt philosophiae) aliquas eorum (sc. quae sunt fidei) similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam».

[104] Voir *S.Th.* I, 91, 1: «Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur quae sunt supra naturam».

[105] *S.Th.* III, 1, 1.

Père, Thomas a recours au principe suivant: «A mesure qu'une nature est plus noble, ce qui procède d'elle est plus intimement uni à elle[106].» Il exprime son programme théologique dans un beau texte de la *Somme contre les Gentils*, I, c.8: «A l'égard de la vérité de la foi qui peut être connue tout à fait seulement par ceux qui voient la substance divine, la raison humaine se trouve dans une telle position qu'elle peut réunir quelques approches par des analogies, qui pourtant ne suffisent pas pour que ladite vérité soit comprise par l'intellect de façon démonstrative ou par soi-même.»

c) réfuter les critiques et les arguments soulevés contre la foi.

La *Somme contre les Gentils* présente le plus admirable exemple de cette tâche de la philosophie en aide au théologien. Dans cet ouvrage le Docteur angélique veut amener les lecteurs ou l'auditoire à l'acceptation des présupposés de la foi, présenter les mystères surnaturels de façon telle qu'ils deviennent recevables, et réfuter des erreurs à leur propos[107].

Un théologien qui recourt à la philosophie peut se tromper de deux manières: *a)* en utilisant des théories fausses, contraires à la foi, qui en réalité sont un détournement de la philosophie, comme Origène l'a détournée; *b)* en soumettant ce qui relève de la foi aux limites et critères de la raison[108].

Thomas revendique l'autonomie de la philosophie et la distingue nettement de la théologie. D'autre part, il se sert, en théologie, avec une grande franchise, de concepts et d'analyses philosophiques dont il avait reconnu la vérité. Sa conviction reposait d'une part sur l'évidence même de ces positions philosophiques et, d'autre part, sur leur merveilleuse harmonie avec la doctrine de la foi. Il ne faisait que reprendre ce que des Pères comme Augustin, Grégoire de Nysse, Basile et d'autres avaient fait avant lui. La grande différence est pourtant que saint Thomas disposait d'une pensée philosophique complète et systématique qui formait l'arrière-plan de son travail théologique. L'harmonie qu'il préconisait entre l'ordre de la nature et le surnaturel le faisait recourir avec une confiance entière aux conclusions de la vraie philosophie dont il discernait une ébauche dans les œuvres d'Aristote. Le résultat le plus éblouissant de cette synthèse thomiste est son chef-d'œuvre, la *Somme de théologie*, qui, dans la tradition de l'Eglise, est l'étude la plus objective, la plus catholique et la plus profondément théologico-scientifique qui soit des vérités centrales de la foi.

[106] *S.C.G.* IV, 11.

[107] Voir notre ouvrage sur ce point.

[108] *EBT*, q.2, a.3: «Si quid autem in dictis philosophorum contrariatur fidei. hoc non est philosophia sed magis philosophiae abusus».

Après saint Thomas

L'œuvre de saint Thomas a marqué la théologie catholique à ce point qu'un grand nombre de doctrines aujourd'hui reçues portent son empreinte. Pourtant, on voit apparaître dans les siècles postérieurs à lui des formes nouvelles de pratique théologique. L'odyssée de l'homme à travers le temps, la riche variété des héritages culturels qu'il s'est construits, l'*augmentum scientiarum* ainsi que les défis devant lesquels l'homme se voit placé contribuent, chacun à sa façon, au développement du savoir théologique. Le climat culturel et les questions qui occupent les esprits dans tel ou tel siècle peuvent amener les théologiens à développer certains points de la doctrine de la foi. Ainsi, dans la première moitié du XX[e] siècle, ont surgi la «kerygmatische Theologie» en Allemagne et la «Nouvelle théologie» en France: leurs protagonistes cherchaient à mettre au point une théologie moins dépendante des méthodes de la scolastique, moins formaliste et plus orientée vers la pratique. On préconisait un retour aux Pères de l'Eglise qui auraient suivi une voie plus adaptée aux besoins de notre époque.

Dans les années après le Concile, Karl Rahner a suggéré que, désormais, les théologiens parleraient en plusieurs langues, c'est-à-dire se serviraient de plusieurs philosophies[109]. L'unité de la pensée philosophique, à l'intérieur de l'Eglise, n'existe plus. Il s'ensuivrait forcément que des théologies bien différentes verront le jour. Quant à la perte d'une certaine uniformité des principes et méthodes philosophiques qui ont servi aux théologiens depuis l'époque de saint Thomas, Rahner a sans doute raison. Il faut toutefois noter que cette unité, assez réelle dans la première moitié du XX[e] siècle, n'a pas toujours existé et que même le XII[e] et XIII[e] siècles montrent une variété surprenante d'orientations de la pensée philosophique. Quant aux conclusions que Rahner tire de ce fait, nous renvoyons le lecteur à nos observations à la fin de ces pages.

La théologie peut-elle se passer de la philosophie?

L'influence du milieu culturel s'est fait sentir aussi en christologie: on insistait de plus en plus sur ce qu'on pourrait appeler «l'intégrité de la nature», voire «de la personne» humaine dans le Christ, sur sa science qui, conséquence de l'incarnation, devait être pleinement humaine. Pourtant les limites, à l'intérieur desquelles la spéculation théologique doit se mouvoir, sont tellement bien tracées par les dogmes, que l'apport

[109] Voir son «Über künftige Wege der Theologie» dans *Schriften zur Theologie* X, 41-69; «Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie», *ibid.*, pp. 70-80.

de certains courants de la pensée moderne est forcément bien modeste. En ecclésiologie il y a eu des développements remarquables: l'Eglise comme Corps mystique du Christ, la collégialité, pour ne nommer que ces deux domaines. Des tentatives de repenser l'évolution des dogmes dans le cadre d'une philosophie du progès ont été moins heureuses. Certaines tendances cherchaient à dégager la théologie de toute influence de la part de la philosophie. L'histoire nous offre d'ailleurs plusieurs exemples de cette volonté d'en finir avec la philosophie de la part de théologiens qui, tout en proclamant leur indépendance, succombent, sans s'en apercevoir, à des théories philosophiques erronées. A ce propos on pourrait citer les paroles d'Horace:

"naturam expelles furca, tamen usque recurret[110]*".*

Luther en est une illustration. Il critiquait les moines qui, selon lui, asservissaient la théologie à Aristote, et saint Thomas en particulier[111]. Selon le réformateur, c'eût été un bien pour l'Eglise si Porphyre avec ses universaux n'était pas né[112]. Mais ce même Luther ne pouvait pas se passer de catégories philosophiques: il souscrivait à un certain éclectisme et faisait des emprunts au platonisme, au nominalisme d'Ockham et de Biel, aussi bien qu'au gnosticisme hermétique. Marqué par un courant de pensée pessimiste, il plaçait le sujet humain, avec ses problèmes personnels, ses vues très particulières et son besoin d'une autonomie totale, au centre de sa démarche théologique[113]. Karl Barth et Rudolf Bultmann se sont faits les avocats d'une telle «libération» de la théologie, mais leur critique semble en réalité tributaire d'une certaine théorie philosophique, à savoir la thèse de Feuerbach selon laquelle la pensée religieuse n'est qu'une projection des sentiments de l'homme lui-même[114]. Et derrière Feuerbach, il y a l'idéalisme allemand[115].

En théologie morale, l'accent mis sur la liberté humaine comme liberté d'indifférence a entraîné un certain déplacement de la thématique de la morale, qui s'est de plus en plus concentrée sur les actes individuels en situant la liberté en face de la loi divine, pour laisser dans l'ombre l'ordre fondamental au bonheur et les vertus. Ainsi la casuistique s'est développée. D'ailleurs, certaines conditions sociales ont été autant d'occasions pour la pensée morale de se développer. On peut penser ici à la

[110] *Epître* I, 10, 24.

[111] Voir *Martin Luther. Werke* (Weimar), IX, 23, 7; 43, 5 etc.

[112] *Werke*, I226. Voir Théobald Süss, *Luther*, Paris, 1969 (PUF, Collection «Philosophes»).

[113] Voir aussi H.A. Oberman (édit.), *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Leiden, 1974; Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln, 1980.

[114] Voir L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, troisième leçon.

[115] Cf. Claude Geffré, *Le problème théologique de l'objectivité de Dieu,* Paris, 1969, 242-263.

colonisation, la confrontation avec les Indiens en Amérique, l'évolution de la théorie des droits de l'homme, l'industrialisation, l'urbanisation, le droit de guerre, la collaboration internationale, la manipulation génétique. L'essor de la psychologie n'a pas été sans importance pour le jugement moral à porter sur certaines conduites. Cela montre que la morale dépend aussi de la rencontre avec le monde des hommes.

Signalons enfin l'apport de l'herméneutique moderne à l'exégèse. Il s'agit dans ce cas de l'idée que, dans chaque époque et chaque culture, le théologien doit faire un effort constant pour pénétrer et actualiser la Parole de Dieu et la doctrine de la foi. Certes, une telle herméneutique n'est pas une découverte récente, car elle a été pratiquée par les Pères et l'Eglise de tout temps. Elle a toutefois acquis une importance accrue à notre époque en raison des contacts approfondis avec d'autres cultures et du développement spirituel de l'homme occidental, qui l'éloigne d'une *Verständnis* des profondeurs de l'être et du message chrétien. Mais cette herméneutique de l'Eglise est placée sous le signe de la grâce: «... l'interprétation de sens est donnée dans la Tradition, conservée par le Magistère de l'Eglise. C'est grâce à des critères qui, comme l'objet et sa saisie, supposent un appui divin, qu'est assurée l'ultime interprétation du sens. Une herméneutique divinement assistée exerce ainsi une fonction normative et régulatrice par rapport à la nécessaire herméneutique humaine, œuvre des théologiens, des philosophes, des historiens, des exégètes...[116]»

Le théologien face aux philosophies modernes

S'il semble convenu que la théologie de la doctrine de la foi ne peut pas se passer de la philosophie, il nous reste une question à laquelle nous devons répondre: la théologie peut-elle incorporer l'une ou l'autre des philosophies modernes, comme saint Thomas a incorporé l'aristotélisme? Ici il faudrait d'abord préciser la question. Rappelons que Thomas n'a pas incorporé «Aristote»: il s'est servi de ce qu'il considérait être la philosophie vraie, fondée sur l'évidence de ses principes, la justesse de ses analyses et la rigueur de ses arguments. Si cette philosophie a pu servir à l'organisation et l'élaboration de la théologie, c'était à cause de sa droiture naturelle en tant que reflet de la vérité des choses, dont Dieu est l'auteur, comme il est l'auteur aussi de la révélation. Pour qu'il n'y ait pas de conflit entre la doctrine de la foi et une philosophie, il faut que celle-ci dégage et présente la vérité des choses, en d'autres termes, soit conforme à l'ordre de la création.

[116] G. M.-M. COTTIER, «Brèves remarques sur le problème herméneutique», dans *Nova et Vetera* 43 (1968) 274-280, p. 277.

Or, si les grandes philosophies possèdent sans doute une part de vérité, il arrive souvent qu'elles sont des constructions plus ou moins subjectives. Cela arrive plus facilement à une époque comme la nôtre, dans laquelle le subjectivisme est devenu dominant. C'est ainsi que Paul VI, dans sa lettre *Lumen Ecclesiae*, adressée au Maître-Général de l'ordre des Prêcheurs, fait remarquer que les philosophies modernes, auxquelles plusieurs théologiens recourent, sont souvent inconciliables avec la foi[117]. Quant à la comparaison avec l'incorporation de l'aristotélisme par saint Thomas, le Pape note qu'il s'agit de pensées si différentes qu'on ne peut pas les placer sur le même plan[118].

Dans cette même ligne, Jean-Paul II, dans un discours tenu à l'Université Grégorienne, réaffirme que, en théologie, on ne peut pas recourir à n'importe quelle philosophie: il y a des courants de pensée qui, par leur orientation profonde ou par leurs développements ultérieurs, ne réunissent pas les conditions nécessaires pour engager une collaboration avec la recherche théologique. «Il y a des optiques, des vues, des langages philosophiques déficients; il y a des systèmes si pauvres et fermés qu'ils excluent une traduction ou interprétation de la Parole divine.» Si la théologie accepte ces systèmes comme des alliés, elle se condamne à la mort[119]. On peut penser ici aux philosophies matérialistes ou monistes, à celles qui nient la vérité et la bonté des choses, le libre arbitre de l'homme, etc.

Si donc ces philosophies ne se qualifient pas pour être utilisées en théologie, cela n'exclut pas qu'elles puissent aider le théologien de l'extérieur en suggérant certaines pistes de recherche, en l'obligeant à clarifier certains points pour répondre, ou en présentant des développements qui, quoique partiels, ont une certaine vérité et utilité.

Concluons avec les paroles de Jean-Paul II qui invite les théologiens à suivre saint Thomas: Celui-ci n'est pas seulement un modèle de recherche pour les chrétiens, mais «les résultats obtenus par lui possèdent une orthodoxie si grande que, au long des siècles, les savants et le Magistère leur ont accordé leur préférence[120]».

Léon ELDERS, s.v.d.

[117] *Lumen Ecclesiae*, n. 3.
[118] *O.c.*, 29.
[119] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II (1979) 2, 1418 ss.
[120] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II (1979), 2, 1177 ss. A comparer *ibid.*, p. 995 s.

La connaissance de Dieu chez Kant

Introduction

Kant* vit dans un milieu où il est assez naturel de croire en Dieu: que l'on pense à son éducation piétiste[1] – son propre frère est pasteur[2] – et à l'ambiance religieuse du peuple allemand[3]. Il n'y a rien de surprenant dans ces conditions à ce que la question de Dieu soit pour lui, avec la liberté et l'immortalité, une des trois grandes questions de la philosophie,

*Bibliographie de Kant: *Critique de la faculté de juger*, Ed. publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIE..., Gallimard, Paris, 1985; *Critique de la raison pratique*, Ed. publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIE..., Gallimard, Paris, 1985; *Critique de la raison pure*, Ed. publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIE..., Gallimard, Paris, 1980; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction par Victor DELBOS, Delagrave, Paris, 1991; *Métaphysique des mœurs*, Traduction... par Alain RENAUT, 2 tomes, Flammarion, Paris, 1994; *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction J. GIBELIN, Vrin, Paris, 1968[4]; *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, Introduction, traduction et notes par Jean-Louis BRUCH, Aubier Montaigne, Paris, 1969. *Opus postumum*, Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique, traduction de François MARTY, «Epiméthée», PUF, Paris, 1986.

Dans: E. KANT, Œuvres philosophiques, t. I, Ed. de la Pléiade, Paris, 1980: *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, traduction de Sylvain ZAC, in: E. KANT, *Œuvres philosophiques*, pp. 317-435; *La dissertation de 1770: De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, pp. 629-678. Dans: E. KANT, Œuvres philosophiques, t. II, La Pléiade, Paris: 1985: *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, pp. 1393-1413. Dans: E. KANT, *Œuvres philosophiques*, Ed. de la Pléiade, t. III, Paris, 1986: *Lettre* de Kant à Fichte (22.2.1792), pp. 245-247; *Le conflit des Facultés*, Première partie (conflit avec la Faculté de Théologie), pp. 805-887.

L'*Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, le *Compte-rendu de l'essai d'une introduction à la doctrine des mœurs pour tous les hommes sans distinction de religion*, *Que signifie: s'orienter dans la pensée?*, la *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*, *Sur la fabrication des livres* et *Vers la paix perpétuelle*, Deux lettres à M. Nicolai, sont regroupés dans: *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières*, et autres textes, traduction de Jean-François POIRIER et Françoise PROUST, Flammarion, Paris, 1991. Le *Compte-rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité»*, *Le conflit des Facultés*, Deuxième partie, les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, *Des différentes races humaines*, l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie* sont regroupés dans: *Opuscules sur l'histoire*, traduction de Stéphane PIOBETTA, Introduction... par Philippe RAYNAUD, Flammarion, Paris, 1990.

Les œuvres de Kant ayant fait l'objet d'innombrables éditions, nous avons adopté une pagination usuelle: pour la *Critique de la raison pure* nous avons indiqué la pagination de la deuxième édition (B...); pour les autres œuvres nous avons indiqué aussi précisément que possible la référence à l'Edition de l'Académie de Berlin (AK...).

[1] A propos de l'éducation piétiste de Kant, cf. J. EIBEN, *Von Luther zu Kant — Der deutsche Sonderweg in die Moderne*, Eine soziologische Betrachtung, Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden, 1989, pp. 118-132; V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Presses Universitaires de France, Paris, 1969[3], pp. 25, 31-35.

[2] Cf. sa Lettre du 13 octobre 1797 à l'évêque luthérien suédois Jakob Lindblom, in: *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, p. 225/ AK XII 207.

[3] Cf. J. GIBELIN, introduction à *La religion dans les limites de la simple raison*, pp. 8-9.

un des trois *«problèmes inévitables de la raison pure*[4]*»*. Un autre thème religieux traversera d'ailleurs son œuvre: la Providence[5].

S'il est marqué par ce contexte religieux, Kant prendra néanmoins ses distances à l'égard de la religion établie dans la société où il vit. Il s'oppose notamment à certaines pratiques religieuses qu'il considère comme une idolâtrie opposée à la dignité humaine[6]. Fidèle au mouvement des Lumières, il luttera pour la liberté de pensée en matière religieuse[7] et pour le progrès dans les institutions religieuses[8].

Nous entendons ici étudier non pas l'attitude de Kant face à la religion, mais sa vision de la possibilité pour nous de connaître l'existence de Dieu. Nous nous référerons surtout à la *Critique de la raison pure*, car il nous semble que malgré les nuances apportées par les œuvres ultérieures, les principes de base – y compris l'insistance sur l'approche pratique – ont tous été posés dans cette œuvre majeure. A chaque étape

[4] Introduction de la *Critique de la raison pure*, B 7; Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 395, note de Kant: *«La métaphysique n'a pour fin propre de ses recherches que trois idées: Dieu, la liberté et l'immortalité»*; *Critique de la raison pure*, B 826: *«Le but final auquel aboutit en définitive la spéculation de la raison dans son usage transcendantal concerne trois objets: la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.»* Cf. aussi la présentation synthétique des trois postulats de la raison pure pratique dans la *Critique de la raison pratique*, AK V 132. G. B. SALA (*Kant und die Frage nach Gott*, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Kantstudien, «Ergänzungshefte» 122, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990, pp. 360-361) montre que la question de la liberté était volontiers associée à la théologie dans les années 1770.

[5] Comme le relève Victor DELBOS (*La philosophie pratique de Kant*, «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Presses Universitaires de France, Paris, 1969[3], p. 33): *«La foi en Dieu et en la Providence fut une des convictions les plus fortes et les plus constantes de sa vie.»* Kant, en effet, prône la confiance en la Providence (cf. *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, AK VIII 121), qui peut être chez lui quasiment un synonyme de la nature (cf. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, AK VIII 30). On trouve même chez lui une théorie élaborée de la Providence, inspirée de saint Augustin (cf. *Vers la paix perpétuelle*, Annexe 1, AK VIII 361, note de Kant).

[6] *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la Vertu, I.I, § 12, AK VI 436-437: *«S'agenouiller et se prosterner jusqu'à terre, quand bien même ce serait pour se rendre sensible la vénération des objets célestes, est contraire à la dignité humaine, comme l'est aussi l'invocation de ces objets à travers la présence d'images; car vous vous humiliez alors, non pas devant un Idéal que votre propre raison vous présente, mais devant une idole qui est votre créature»* (il y aura une évolution sur ce point, car à la fin de sa vie Kant envisagera plus positivement le fait de plier le genou devant Dieu, cf. *Opus postumum*, Liasse VII, 10, p. 174, AK XXII 122; Liasse I, 7, p. 240, AK XXI 101). Autre exemple: la pénitence, par exemple le jeûne, est dépourvue de joie et rend haïssable la vertu (cf. *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la Vertu, II, § 53, AK VI 485).

[7] Cf. la Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, A XI, note de Kant: *«notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion, par sa sainteté, et la législation, par sa majesté, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon, et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.»* Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 766-767. Cf. aussi *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières*, AK VIII 41: *«J'ai placé le point essentiel des Lumières... surtout dans les choses de la religion, parce que, au regard des arts et des sciences, nos souverains n'ont pas intérêt à exercer leur tutelle sur leurs sujets...»*

[8] Kant explique par exemple que, une fois que les Lumières atteignent le peuple et dissipent ses illusions, certaines institutions religieuses même fondées perpétuellement doivent être réaffectées, et que l'Etat doit veiller à ce progrès (cf. *Métaphysique des mœurs*, Appendice à la Doctrine du Droit, 8 B, AK VI 368). Il estime aussi que lorsque la véritable Eglise (de la raison) est établie, *«la distinction avilissante entre laïques et clercs cesse...»* (*La religion dans les limites de la simple raison*, III.I, § 7, AK VI 122). Cf. aussi *Le conflit des Facultés*, Première partie, I.I, Remarque générale, AK VII 68.

nous essaierons de montrer cette continuité fondamentale dans la pensée critique de Kant, en signalant des références aux œuvres ultérieures.

Nous verrons comment Kant relativise les arguments traditionnels à propos de l'existence de Dieu et comment il propose des arguments qu'il veut plus solides. Une fois que le point de vue kantien aura été exposé, nous en critiquerons deux aspects qui nous semblent capitaux: son refus du double argument «physico-théologique» et «cosmologique» et la place qu'il accorde à l'argument pratique.

Kant est-il sceptique?

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant semble mettre en doute radicalement la possibilité de parler de Dieu. Les discours sur Dieu entrent dans la catégorie des *«ratiocinations vides... à propos d'objets qui ne nous sont pourtant pas donnés, et ne peuvent peut-être même être donnés en aucune manière*[9]*»*. Il semble rester peu de place pour la théologie: *«Je soutiens que tous les essais d'un usage purement spéculatif de la raison en matière de théologie sont absolument infructueux*[10]*.»* Kant est convaincu que les arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu n'ont jamais vraiment pu convaincre le public et sont restés limités à des cercles restreints[11]. D'ailleurs, déjà dans sa période pré-critique – où les positions futures sont bien amorcées[12] – il était très sensible à la difficulté d'une argumentation à propos de Dieu[13].

[9] *Critique de la raison pure*, B 88.

[10] *Critique de la raison pure*, B 664.

[11] Cf. Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, B XXXII: *«Je demande au dogmatisme le plus inflexible si la preuve de la permanence de notre âme après la mort à partir de la simplicité de la substance, si celle de la liberté de la volonté à l'égard du mécanisme universel au moyen de distinctions subtiles, quoique impuissantes, de la nécessité pratique subjective et objective, si celle de l'existence de Dieu à partir du concept de l'Etre souverainement réel (à partir de la contingence de ce qui est changeant et la nécessité d'un premier moteur), après être sorties des écoles, ont pu parvenir jusqu'au public et avoir la moindre influence sur sa conviction.»* Il précise que son reproche ne porte pas tellement sur le contenu transmis pas ses prédécesseurs, puisqu'il accepte comme eux les trois points en question, mais sur le fait qu'ils ne donnent pas au public le moyen d'y parvenir: *«...ces vérités, dont elles communiquent seulement l'usage au public, mais gardent pour elles la clef»* (Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, B XXXIII). A propos de l'immortalité, cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 424.

[12] Les œuvres pré-critiques annoncent déjà les positions futures à propos de Dieu. Certes Kant a évolué depuis cette période (cf. Ferdinand ALQUIE, Introduction à la «position du problème critique» dans l'édition de la Pléiade des *Œuvres Philosophiques* de Kant, t. I, p. 611) mais une nette continuité se manifeste entre *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1762-63, et la *Critique de la raison pure* (cf. G. SALA, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin, New York, 1990, p. 5 et p. 201).

[13] Cf. son opuscule de 1763, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, avant-propos, AK II 65-66: *«Pour atteindre ce but, on est obligé de s'aventurer dans l'abîme sans fond de la métaphysique, sombre océan sans rivages et sans phares, qu'on doit aborder à la manière d'un marin qui, ayant affronté une mer inconnue doit, après avoir rencontré quelque terre ferme, vérifier son itinéraire... Cette démonstration, d'ailleurs, on ne l'a jamais encore trouvée, et je ne suis pas le premier à l'avoir remarqué. Et ce que j'apporte ici, ce n'est que le fondement d'une démonstration, à savoir des matériaux de construction laborieusement réunis.»*

Kant franchit un pas supplémentaire. L'idée de vouloir tenir un discours «dogmatique» sur Dieu est non seulement une illusion, elle est même contre-productive: *«Je devais donc supprimer le savoir, pour trouver une place pour la foi, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire de la raison pure, est la vraie source de toute incrédulité, qui est en conflit avec la moralité et est toujours très dogmatique*[14]*.»* La prétention à prouver Dieu a engendré l'incrédulité, parce que la moindre faille des raisonnements détruit la crédibilité d'une preuve qui se présente comme sûre[15].

Kant est-il donc sceptique? Sa critique acerbe des arguments traditionnels et de la fausse certitude qu'on y attache peut donner cette impression. Pourtant, si sa méthode implique un certain scepticisme, elle n'est pas en soi du scepticisme[16]: il n'aime pas les sceptiques[17]. Et il rejette nettement une prétendue humilité intellectuelle qui refuse de répondre aux questions fondamentales, entre autres à propos de Dieu[18].

En fait, connaître les limites de la raison ne signifie pas que l'on va exclure l'existence de Dieu, mais que l'on va en parler de manière correcte. Cela ne vaut pas que du discours sur Dieu; de manière générale, la connaissance des limites permet d'éviter les erreurs qui proviennent

[14] Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, B XXX. Ce n'est pas seulement le manque de valeur intrinsèque des mauvaises preuves qui nuit à leur crédit, c'est aussi les disputes de leurs défenseurs, car *«les spectateurs, en voyant que chacun est à son tour tantôt vainqueur et tantôt vaincu, en prennent souvent occasion pour douter sceptiquement de l'objet même du conflit»* (*Critique de la raison pure*, B 821-822). Les deux idées sont d'ailleurs liées, car on peut supposer que c'est le même manque de valeur des preuves qui provoque les disputes et que ces disputes révèlent.

[15] Cf. *Critique de la raison pure*, B 796-797: *«Pour le dogmatique sans critique, qui n'a pas mesuré la sphère de son entendement... ces attaques sceptiques ne sont pas seulement dangereuses, elles vont jusqu'à lui être fatales. En effet, si on le prend sur une seule affirmation qu'il ne puisse justifier, et dont il ne puisse non plus expliquer l'apparence par des principes, le soupçon tombe alors sur toutes les affirmations, quelque persuasives qu'elles puissent être par ailleurs.»*

[16] Cf. *Critique de la raison pure*, B 535: *«La dialectique transcendantale ne vient pas en aide au scepticisme, mais à la méthode sceptique...»*

[17] Ainsi, il reproche à Hume qu'il *«tomba complètement dans le scepticisme, dès lors qu'il crut avoir découvert que ce qu'on tient pour la raison n'est qu'une illusion générale de notre faculté de connaître»* (*Critique de la raison pure*, B 128). Il veut lutter contre la *«la tentation, soit de s'abandonner à un désespoir sceptique, soit d'adopter une arrogance dogmatique et de s'entêter opiniâtrement dans certaines assertions, en refusant d'entendre les raisons du contraire et de leur rendre justice. Dans l'un et l'autre cas, c'est la mort d'une saine philosophie, le premier cependant pourrait être appelé l'euthanasie de la philosophie»* (*Critique de la raison pure*, B 434). Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 167-168; *Critique de la faculté de juger*, § 21, AK V 239 et § 40, AK V 296.

Cf. Patricia A. CRAWFORD, «Kant and the Refutation of Scepticism», in: *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1976, pp. 344-349.

[18] Cf. *Critique de la raison pure*, B 509: *«Nous ne saurions décliner l'obligation de donner au moins une solution critique aux questions rationnelles proposées, en élevant des plaintes sur les bornes étroites de notre raison et en confessant, avec l'apparence d'une connaissance de nous-mêmes pleine d'humilité, qu'il est au-dessus de notre raison de décider si le monde est de toute éternité, ou s'il a un commencement... s'il y a quelque création ou quelque production par liberté, ou si tout est suspendu à la chaîne de l'ordre de la nature; enfin s'il y a quelque être absolument inconditionné et nécessaire en soi...»*

d'une prétention intellectuelle illusoire[19], et de limiter également les prétentions de tout contradicteur[20]. Lorsqu'il s'agit de Dieu, une vraie humilité intellectuelle est tout le contraire du scepticisme. Alors que la prétention entraînait l'incrédulité, la conscience des limites de la raison peut amener à se tourner vers le supra-sensible[21].

Kant se propose donc d'éviter le scepticisme, entre autres à propos de Dieu, et sa critique des fausses certitudes entrera dans ce projet. Nous allons voir comment il procède. Nous étudierons d'abord la critique des fausses certitudes, c'est-à-dire des arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu. Nous verrons ensuite ce que Kant propose à la place des arguments ainsi rejetés ou relativisés.

La critique des trois grands arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu

Dans sa critique des preuves de l'existence de Dieu, Kant en retient trois, précisant (à notre avis, arbitrairement) qu'il ne saurait y en avoir davantage: *«Ou bien toutes les voies que l'on peut tenter dans ce dessein partent de l'expérience déterminée et de la constitution particulière de notre monde sensible, que cette expérience nous fait connaître, et s'élèvent de là, suivant les lois de la causalité, jusqu'à la cause suprême hors du monde, ou bien elles ne prennent pour fondement empirique qu'une expérience indéterminée, c'est-à-dire une existence quelconque, ou bien enfin elles font abstraction de toute expérience et concluent tout à fait a priori de simples concepts à l'existence d'une cause suprême. La première preuve est la preuve physico-théologique, la seconde, la preuve cosmologique, et la troisième, la preuve ontologique. Il n'y en a pas, et il ne peut pas y en avoir davantage*[22]*.»*

Nous allons présenter successivement ces trois arguments et leur critique par Kant. Pour l'instant, nous nous contentons de résumer la pensée de Kant, que nous critiquerons ensuite.

[19] C'est une conception générale de la philosophie qui se manifeste ici: *«La plus grande et peut-être la seule utilité de toute philosophie de la raison pure n'est donc sans doute que négative; car elle n'est pas un organon qui serve à étendre nos connaissances, mais une discipline qui sert à en déterminer les limites, et, au lieu de découvrir la vérité, elle a le modeste mérite de prévenir les erreurs»* (*Critique de la raison pure*, B 823).

[20] Cf. *Critique de la raison pure*, B 823: *«les limites qu'elle est contrainte d'imposer à son usage spéculatif restreignent également les prétentions sophistiques de n'importe quel adversaire.»* Le principe évoqué ici vaut de n'importe quel débat intellectuel.

[21] Cf. Gérard LEBRUN, «La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée», in: *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1976, pp. 300-301: *«Sans le surgissement de l'attitude critique... la raison ne penserait jamais à délimiter le champ de l'expérience, c'est-à-dire à se percevoir, en tant que raison théorique, comme limitée par le supra-sensible entendu de manière positive... Cela veut-il dire que le jugement réfléchissant commence à percer le mystère du supra-sensible? Evidemment pas: l'opacité du supra-sensible reste entière.»*

[22] *Critique de la raison pure*, B 618-619.

L'argument physico-théologique

L'argument physico-théologique consiste à remonter du monde à sa cause suprême. Il se fonde sur un étonnement contemplatif face à l'ordre du monde[23]. Kant expose cet argument avec une certaine sympathie: *«Cet argument mérite d'être toujours nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le mieux approprié à la raison humaine commune*[24]*.»*

Pourtant l'argument lui paraît insuffisant. Dans sa ligne, on pourrait au mieux aboutir à une hypothèse, étant donné que de toute manière l'étendue de nos connaissances ne permet pas une approche globale, même dans le seul ordre physique (par exemple, nous ne connaissons pas tous les mondes possibles)[25]. En d'autres termes, l'argument consiste à partir des êtres que nous connaissons pour en chercher la cause. Mais pour pouvoir faire le tour de la question et trouver une cause universelle, il faudrait tout connaître.

Si cet argument peut être une aide pour la raison commune, il ne suffit pas à prouver l'existence de Dieu[26]. En outre cette preuve dépend toujours des deux autres; d'abord de la preuve cosmologique[27], ensuite de la preuve ontologique[28]: *«La preuve physico-théologique se trouve donc arrêtée au milieu de son entreprise; dans son embarras elle saute tout à coup à la preuve cosmologique; et, comme celle-ci n'est qu'une preuve ontologique déguisée, la première n'atteint réellement son but qu'au moyen de la raison pure...*[29]*.»*

[23] Cf. *Critique de la raison pure*, B 650: *«Le monde présent... nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté... que notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet.»*

[24] *Critique de la raison pure*, B 651. Cf. de même *Critique de la faculté de juger*, § 91, AK V 476.

[25] Cf. *Critique de la raison pratique*, AK V 139: *«Comme nous ne pouvons connaître qu'une petite partie de ce monde, et que nous pouvons encore moins le comparer avec tous les mondes possibles, nous pouvons bien, de l'ordre, de la finalité et de la grandeur que nous y trouvons, conclure qu'il a un Auteur sage, bon, puissant, etc., mais non que cet Auteur possède l'omniscience, la toute-bonté, la toute-puissance, etc. On peut très bien admettre aussi qu'on est autorisé à combler cette lacune inévitable par une hypothèse permise et tout à fait raisonnable... ce sont seulement des droits qu'on peut bien nous accorder, mais qui ont encore besoin d'une autre recommandation pour qu'on puisse en faire usage.»* La *Critique de la faculté de juger* (§ 85, AK V 441) explique que ce qui est en cause est à la fois la limitation de notre expérience et le «saut qualitatif» qu'il faudrait opérer entre la chaîne empirique et un être qui est hors de cette chaîne. Vouloir dominer cet ensemble reviendrait à supposer en nous l'omniscience.

[26] Cf. *Critique de la raison pure*, B 652: *«nous ne pouvons cependant pour cela approuver les prétentions que cet argument pourrait élever à une certitude apodictique et à un assentiment qui n'aurait besoin d'aucune faveur ni d'aucun appui étranger.»*

[27] Elle est en effet obligée de faire un saut hors de la stricte considération empirique, sinon elle ne trouve qu'une cause dans ce monde, cf. *Critique de la raison pure*, B 655: *«La preuve pourrait donc tout au plus démontrer un architecte du monde, qui serait toujours très limité par les aptitudes de la matière qu'il travaillerait, mais non un créateur du monde, à l'idée duquel tout est soumis; ce qui est loin de suffire pour le grand but que l'on a en vue.»*

[28] Cf. *Critique de la raison pure*, B 653: *«Je soutiens donc que la preuve physico-théologique ne peut jamais établir à elle seule l'existence d'un être suprême, mais qu'elle est toujours obligée de laisser à l'argument ontologique (auquel elle ne fait que servir d'introduction) le soin de combler cette lacune.»*

[29] *Critique de la raison pure*, B 657.

L'argument physico-théologique est donc insuffisant en ce sens qu'il dépend des deux autres, dont il est en quelque sorte une version primitive, et de ce fait il est vénérable mais insuffisant. Nous allons donc voir les deux autres arguments, qui semblent plus fondamentaux.

L'argument cosmologique

L'argument physico-théologique cherchait la cause de l'existence des êtres. L'argument cosmologique ne prend *«pour fondement empirique qu'une expérience indéterminée*[30]*»*. Au lieu de partir de l'existence de tel ou tel être, il part du fait qu'il y a quelque chose, en général. Jusque là la nuance est tellement subtile qu'elle ne semble guère justifiée.

En considérant l'existence en général, l'argument cosmologique constate que l'existence de ce que nous connaissons n'est pas nécessaire. On voit alors qu'à une réflexion sur les causes efficientes s'ajoute une réflexion sur le rapport du contingent et du nécessaire[31]. L'argument ontologique consiste à chercher *«l'être nécessaire»* qui soit *«la condition suprême de tout le changeant*[32]*»*, car le changeant n'est pas nécessaire. Mais cet argument pâtit du fait que *«le principe transcendantal qui fait conclure du contingent à une cause... n'a de signification que dans le monde sensible*[33]*»*. Par conséquent le changement empirique ne mène qu'à une cause qui fait partie du monde, et dans ces conditions *«l'être nécessaire doit être considéré comme le membre le plus élevé de la série du monde*[34]*»*. Une approche de Dieu à partir du monde empirique

[30] *Critique de la raison pure*, B 618.

[31] Cf. la distinction opérée par S. Thomas D'AQUIN entre la deuxième et la troisième voies (*Summa Theologiae*, Ia, q.2, a.3, *corpus)*.

[32] Cf. *Critique de la raison pure*, B 587-591: *«comme tout est changeant dans l'ensemble des phénomènes, et que par conséquent tout est conditionné dans l'existence, il ne peut y avoir nulle part dans la série de l'existence indépendante un membre inconditionné dont l'existence serait absolument nécessaire, et que, par conséquent, si les phénomènes étaient des choses en soi, et que par là même leur condition appartînt toujours, avec le conditionné, à une seule et même série des intuitions, il ne pourrait jamais y avoir place pour un être nécessaire, comme condition de l'existence des phénomènes du monde sensible ... Le principe régulateur de la raison est donc, relativement à notre problème, que tout dans le monde sensible a une existence empiriquement conditionnée, et qu'il n'y a nulle part en lui, par rapport à aucune propriété, une nécessité inconditionnée... sans nier pour cela que la série entière puisse avoir son fondement dans quelque être intelligible (qui est ainsi libre de toute condition empirique et contient bien plutôt le fondement de la possibilité de tous les phénomènes).»*

[33] *Critique de la raison pure*, B 637. L'argument débouche sur un autre: *«Le raisonnement qui consiste à conclure de l'impossibilité d'une série infinie de causes données les unes au-dessus des autres dans le monde sensible à une cause première. Les principes de l'usage de la raison ne nous autorisent pas à conclure ainsi même dans l'expérience; à plus forte raison ne nous permettent-ils pas d'étendre ce principe au-delà de l'expérience...»* (*Critique de la raison pure*, B 638).

[34] *Critique de la raison pure*, B 486. Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 488: *«Le changement ne prouve que la contingence empirique, c'est-à-dire que, suivant la loi de la causalité, le nouvel état ne peut aucunement avoir lieu par lui-même sans une cause qui appartienne au temps précédent. Mais, de cette manière, cette cause, la regardât-on comme absolument nécessaire, doit se trouver dans le temps et faire partie de la série des phénomènes.»* Ou encore *Critique de la raison pure*, B 664: *«Pour que la loi de*

n'amènerait donc qu'à trouver un Dieu empirique, ce dont une théologie naturelle devrait bien se garder[35] (et qui en outre empêcherait notre liberté[36]). Cette difficulté dans le rapport entre l'«être nécessaire» et le monde empirique touche les deux termes en relation; elle concerne donc aussi le monde empirique: on ne peut expliquer ce monde par une cause qui ne lui appartienne pas, car une explication «hyperphysique» n'est pas adaptée à un monde physique[37].

Il apparaît déjà que l'argument cosmologique n'aboutit pas davantage que l'argument physico-théologique, et la *Critique de la faculté de juger* renoncera à les distinguer pour les rejeter tous deux à la racine[38].

Un point reste à étudier ici. Nous avons dit que la preuve cosmologique prenait en considération seulement le fait que quelque chose existe, et non un existant particulier. Il faut toutefois préciser qu'elle prend en compte un élément particulier, sans lequel l'expérience en général est impossible, à savoir l'existence indéniable du moi comme sujet de l'expérience: *«Si quelque chose existe, il doit exister aussi un être absolument nécessaire. Or, j'existe au moins moi-même; donc un être absolument nécessaire existe*[39]*.»*

causalité, dont la validité est empirique, pût conduire à l'être premier, il faudrait que celui-ci appartînt à la chaîne des objets de l'expérience; mais alors il serait lui-même à son tour conditionné, comme tous les phénomènes.»

[35] Cf. *Critique de la raison pure*, B 71: *«Dans la théologie naturelle... on a bien soin d'écarter les conditions de l'espace et du temps de son intuition... Mais de quel droit peut-on procéder ainsi, quand on a commencé par faire du temps et de l'espace des formes des choses en soi... En effet, à titre de conditions de toute existence en général, elles devraient l'être aussi de l'existence divine.»* Cette idée s'annonce déjà dans la période pré-critique de Kant, en 1763, cf. *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, AK II 118, où Kant fait ce reproche à la preuve physico-théologique: *«Ce qu'il y a dans cette méthode de plus préjudiciable au but de la physico-théologie consiste en ce qu'elle envisage la contingence de la perfection de la nature comme indispensable, au plus haut degré, à la preuve de l'existence d'un Créateur sage...»*

[36] Cf. *Critique de la raison pratique*, AK V 100-101. Cf. aussi *Opus postumum*, Liasse I, 2, p. 206, AK XXI 19.

[37] Cf. *Critique de la raison pure*, B 800-801: *«L'ordre et la finalité dans la nature doivent être expliqués à leur tour par des raisons naturelles et suivant des lois de la nature, et ici les hypothèses même les plus grossières, pourvu qu'elles soient physiques, sont plus supportables qu'une hypothèse hyperphysique, c'est-à-dire que l'appel à un auteur divin que l'on suppose tout exprès. Ce serait en effet un principe de la raison paresseuse...»* Cf. aussi *Des différentes races humaines*, AK II 440: *«Dire avec Voltaire "Dieu qui a créé le renne en Laponie pour manger la mousse de ces contrées glaciales, a aussi créé en ces lieux le Lapon pour manger ce renne" n'est pas une mauvaise invention pour le poète; mais pour le philosophe qui n'a le droit d'abandonner la chaîne des causes naturelles que quand, de toute évidence, il ne peut plus les rattacher qu'à de purs hasards, c'est vraiment un pis-aller.»* Cf. déjà dans le même sens *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), AK II 119.

Il faut aussi éviter le cercle vicieux qui consiste à utiliser la nature pour prouver l'existence de Dieu et à utiliser Dieu comme fondement de l'existence de la nature (cf. *Critique de la faculté de juger*, § 68, AK V 381 et § 74, AK V 397).

[38] La *Critique de la faculté de juger* semble renoncer à distinguer les deux arguments et les réfute d'un coup en expliquant, à propos de l'*«être comme fondement originaire de la nature»*: *«puisqu'il ne peut pas être tiré de l'expérience, et qu'il n'est pas non plus exigible pour la possibilité de l'expérience, sa réalité objective ne peut lui être assurée par rien.»* (*Critique de la faculté de juger*, § 74, AK V 397). Ce rejet sera toutefois partiel, car Kant reconnaît encore une valeur introductive à un tel argument (cf. *Critique de la faculté de juger*, § 85, AK V 442).

[39] *Critique de la raison pure*, B 632.

Pourtant cette démarche apparentée à la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu est condamnée à l'échec, parce que pour Kant l'expérience intérieure serait impossible s'il n'y avait jamais aucune expérience externe[40]. Par conséquent le moi est un fondement insuffisant, étant donné qu'il est d'une certaine manière empirique[41]: le moi n'est pas «absolument nécessaire», il est seulement relativement nécessaire, c'est-à-dire nécessaire pour que mon expérience ait lieu, mais pas pour qu'une expérience en général ait lieu (ce qui distingue justement l'argument cosmologique de l'argument physico-théologique). Il faudrait donc un autre moi, qui ne souffre pas des limitations de nos «moi» humains, à savoir un être nécessaire qui puisse véritablement être le sujet non-empiriquement conditionné d'une expérience indéterminée. Ce qui signifie, comme nous l'avons vu ci-dessus, que *«la preuve cosmologique... n'est qu'une preuve ontologique déguisée*[42]». L'argument ontologique sera-t-il donc suffisant?

L'argument ontologique

Les deux démarches exposées jusque là aboutissent à un constat d'échec. Comme Kant a déterminé arbitrairement qu'il ne pouvait y avoir que trois preuves spéculatives, et qu'en outre il estime que c'est la preuve ontologique qui fonde les autres, il ne reste plus que celle-ci: *«La preuve physico-théologique a pour fondement la preuve cosmologique, laquelle à son tour a pour fondement la preuve ontologique; et, comme en dehors de ces trois voies il n'y en a plus une seule ouverte à la raison spéculative, la preuve ontologique qui se tire exclusivement de concepts purs de la raison est la seule preuve possible, si tant est qu'il y ait une preuve possible d'une proposition si extraordinairement élevée au-dessus de tout usage empirique de l'entendement*[43].»

[40] Cf. *Critique de la raison pure*, B 276-277: *«Le jeu de l'idéalisme est retourné à bien plus juste titre contre lui. Celui-ci admettait que l'unique expérience immédiate est l'expérience interne... Or il est démontré ici que l'expérience externe est proprement immédiate, que c'est seulement par son moyen qu'est possible, non pas, il est vrai, la conscience de notre propre existence, mais la détermination de cette existence dans le temps, c'est-à-dire l'expérience interne.»* Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 404 qui montre que la démarche cartésienne est un cercle perpétuel car on ne peut remonter au sujet pensant que par le biais de ses prédicats.

[41] Cf. *Critique de la raison pure*, B 428: *«La proposition: je pense, ou: j'existe pensant, est une proposition empirique.»*

[42] Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 635, où Kant montre que l'argument cosmologique, dans sa conclusion, présuppose l'argument ontologique: *«Il est clair que l'on présuppose ici que le concept d'un être possédant la suprême réalité satisfait pleinement au concept de l'absolue nécessité dans l'existence, c'est-à-dire que l'on peut conclure de l'une à l'autre: proposition que soutenait précisément l'argument ontologique; on admet donc celui-ci dans la preuve cosmologique, et on le prend pour fondement, alors qu'on avait pourtant voulu l'éviter.»*

[43] *Critique de la raison pure*, B 658; cette affirmation est répétée en B 666.

L'argument ontologique consiste à dire qu'un être nécessaire existe nécessairement. L'être est ici un prédicat de l'être nécessaire (ce sont les termes de Kant: nous parlerions plutôt de l'existence dans ce contexte). Or *«être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose*[44]*»*. D'ailleurs, *«s'il s'agissait d'un objet des sens, je ne pourrais pas confondre l'existence de la chose avec le simple concept de la chose*[45]*»*. C'est ici que se trouve pour Kant la faiblesse propre de l'argument ontologique.

En outre l'argument ontologique présuppose une démarche empirique préalable, en l'occurrence la démarche empirique qui sous-tend les deux premiers arguments. En d'autres termes, lorsque Descartes cherche un fondement sûr de la connaissance, et affirme que ce fondement est le «moi» pensant[46], il oublie qu'on ne peut penser le «moi» que grâce à l'acquis d'une expérience antécédente, et que si on nie cette expérience on ne peut se fier au «moi»: *«On n'aurait jamais fait l'essai de cette voie si la raison n'avait eu auparavant le besoin d'admettre pour l'existence en général quelque chose de nécessaire (à quoi l'on pût s'arrêter en remontant)... Cependant on dissimula cette marche naturelle de la raison; et, au lieu de finir par ce concept, on essaya de commencer par lui... De là naquit cette malheureuse preuve ontologique*[47]*.»*

Autant dire que l'argument ontologique ne trouve pas plus grâce que les deux autres. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant ne reviendra même pas sur sa critique, alors qu'il se concentrera encore sur l'argument physico-théologique[48]. Les commentateurs de Kant ont d'ailleurs généralement admis que celui-ci avait rejeté l'argument ontologique[49]. Certes quelques indices suggèrent que Kant reverra cette position à la fin de sa vie[50], mais ils sont faibles et de toute manière il s'agit d'œuvres

[44] *Critique de la raison pure*, B 626. On trouve déjà cet argument dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, I.I.II, AK II.73-75.

[45] *Critique de la raison pure*, B 628.

[46] René DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV[e] partie, Paris, Vrin, 1992, pp. 88-91.

[47] *Critique de la raison pure*, B 631-632.

[48] Cf. Gérard LEBRUN, «La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée», in: *Actes du Congrès d'Ottawa* (*art. cit.*), p. 306. Il faut toutefois rester prudent dans l'interprétation de ce fait: Kant peut se concentrer sur l'argument physico-théologique à cause du contexte de la *Critique de la faculté de juger*, et parce qu'il estime ne pas avoir à revenir sur l'argument ontologique.

[49] Nicholas EVERITT («Kant's Discussion of the Ontological Argument», *Kant-Studien*, 86, 1995, pp. 385-405) constate ce large accord des commentateurs traditionnels de Kant, et s'oppose à eux. Il estime que Kant rejette l'argument ontologique seulement sur le plan épistémologique et non sur le plan logique. Kant voudrait alors non pas refuser comme absurde l'existence d'un être nécessaire, mais seulement relever l'impossibilité pour nous de la connaître. EVERITT donne comme argument que Kant, sur le plan moral et religieux, postule de fait un être nécessaire. L'argument d'EVERITT commet à notre avis un sophisme: puisque Kant postule moralement l'existence de Dieu, il ne peut pas exclure celle-ci, donc il ne peut pas refuser radicalement l'argument ontologique. En fait Kant peut très bien refuser cet argument, tout en acceptant par ailleurs l'existence de Dieu.

[50] Cf. *Opus postumum*, Liasse I, 5, p. 200, AK XXI 15: *«Sa simple idée est en même temps la preuve de son existence.»* Ces lignes datent de 1800-1801, et le caractère lapidaire d'une telle formule ne permet pas à notre avis d'en forcer l'interprétation au point de supposer que Kant revient sur ses positions

publiées pour la première fois en 1882-1884[51] et ce n'est pas par elles que Kant a eu son influence.

Kant ne va pas s'en tenir à cette critique des arguments traditionnels, comme si dès lors toute preuve était infondée. Il va changer de niveau pour proposer une nouvelle argumentation.

Les preuves kantiennes

Estimant que les arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu n'ont pas abouti, Kant va chercher d'autres voies. Comme il distingue raison théorique et raison pratique, son argumentation à propos de l'existence de Dieu sera soit théorique, soit morale. Nous allons voir successivement son argumentation sur ces deux plans.

Y a-t-il une preuve théorique de l'existence de Dieu comme cause de notre connaissance?

La preuve physico-théologique présentée ci-dessus cherchait à expliquer pourquoi nous avons l'expérience de quelque chose. Certes Kant a refusé les arguments habituels, mais la question demeure et il tente encore d'y répondre, en la modifiant: pourquoi avons-nous une connaissance de quelque chose, et, qui plus est, pourquoi cette connaissance est-elle relativement unifiée?

La méthode habituelle de Kant consiste à remonter d'un fait à ses conditions. Pour lui, notre connaissance est possible grâce à un schème[52] qui comprend trois éléments: moi-même, le monde, Dieu[53]. Dans ce contexte, Dieu peut servir à expliquer l'unité de la connaissance: *«le concept d'une intelligence suprême est une simple idée, c'est-à-dire que sa réalité objective ne doit pas consister en ce qu'il se rapporte directement à un objet... mais qu'il n'est qu'un schème du concept d'une chose en général, ordonné suivant les conditions de la plus grande unité rationnelle et servant uniquement à maintenir la plus grande unité systématique dans l'usage empirique de notre raison*[54]*.»*

antérieures (l'article de François MARTY, «L'argument ontologique dans l'*Opus postumum* et l'influence de la Critique de la faculté de juger dans l'*Opus postumum*» — *Kant-Studien*, 83, 1992, pp. 50-59 —, tout en signalant une reprise de l'argument ontologique, estime aussi qu'il n'y a pas pour autant une rupture par rapport aux positions précédentes de Kant; Adela CORTINA, «Die Auflösung des religiösen Gottesbegriff im Opus postumum Kants», *Kant-Studien*, 75, 1984, p. 291 rejette clairement l'idée que l'*Opus postumum* représenterait une modification des positions kantiennes à propos de l'argument ontologique).

[51] Cf. la présentation de l'*Opus postumum* par François MARTY, p. VII.

[52] A propos du schème, cf. *Critique de la raison pure*, B 177-184.

[53] Cf. *Critique de la raison pure*, B 709-713.

[54] *Critique de la raison pure*, B 698. Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 854: *«présupposer un sage auteur du monde est une condition d'un but qui à la vérité est contingent, mais qui n'est cependant pas sans importance, celui d'avoir une direction dans l'investigation de la nature.»*

Cette idée ne sert pas à expliquer l'ordre du monde en tant que tel, mais à mettre de l'ordre dans notre connaissance; nous devons *«non pas dériver l'ordre du monde et son unité systématique d'une intelligence suprême, mais tirer de l'idée d'une cause souverainement sage la règle d'après laquelle la raison doit procéder pour sa plus grande satisfaction dans la liaison des causes et des effets dans le monde*[55]*»*. Pour pouvoir penser, nous devons faire «comme si» les liaisons entre les phénomènes provenaient d'une cause personnelle, «hypostatique»[56].

A quoi aboutit cette démarche? A postuler un facteur unificateur de l'expérience que l'on peut appeler Dieu, mais qui pourrait recevoir un autre nom. L'existence de Dieu apparaît comme utile, mais elle n'est pas démontrée. Il n'y a donc pas là un argument qui compenserait aux yeux de Kant la faiblesse des trois arguments rejetés. Il va accorder plus de poids et de valeur à un essai de fonder moralement l'existence de Dieu.

La preuve morale

L'approche kantienne mettra tout le poids de l'argumentation sur le plan moral. Nous allons d'abord voir que le plan pratique est le plan essentiel pour Kant, puis nous examinerons son argumentation morale à propos de Dieu.

• La dignité d'une preuve morale

A propos des trois grandes questions de la raison, l'intérêt est plus moral que théorique: *«Le but final auquel aboutit en définitive la spéculation de la raison dans son usage transcendantal concerne trois objets: la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. A l'égard de tous les trois l'intérêt purement spéculatif de la raison n'est que très faible... Si donc ces trois propositions cardinales ne nous sont nullement nécessaires en vue du savoir, et si cependant elles nous sont instamment recommandées par notre raison, leur importance ne devra concerner proprement que le pratique*[57]*.»* Cet accent mis sur l'approche

[55] *Critique de la raison pure*, B 701. Cf. aussi *Critique de la raison pure*, B 726: *«Cette idée est donc parfaitement fondée relativement à l'usage dans le monde de notre raison.»*

[56] Cf. *Critique de la raison pure*, B 647: *«l'idéal de l'être suprême n'est autre chose qu'un principe régulateur de la raison, qui consiste à regarder toute liaison dans le monde comme si elle provenait d'une cause nécessaire absolument suffisante, afin d'y fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire suivant des lois générales dans l'explication de cette liaison; il n'est point l'affirmation d'une existence nécessaire en soi. Mais en même temps on ne peut éviter de se représenter, en vertu d'une subreption transcendantale, ce principe formel comme un principe constitutif, et de concevoir cette unité hypostatiquement.»*

[57] *Critique de la raison pure*, B 826-828. Cf. aussi *Critique de la faculté de juger*, § 91, AK V 475: *«Si la question est de savoir à quel rang parmi les autres en philosophie prétend l'argument moral, qui prouve l'existence de Dieu uniquement comme affaire de croyance pour la raison pure pratique... la faculté théorique doit renoncer d'elle-même à toutes ses prétentions.»*

morale par rapport à l'approche théorique représente, sur la question de Dieu, une évolution sensible par rapport aux œuvres précritiques[58].

Mais dire que quelque chose ne concerne que le pratique ne signifie pas que cette chose soit d'une importance secondaire, car le pratique a une telle importance que la morale est le centre de la philosophie: *«C'est à cause de cette prééminence de la philosophie morale sur toute autre aspiration de la raison que chez les anciens aussi on entendait toujours en même temps et surtout, sous le nom de philosophe, le moraliste*[59]*.»* Les principes moraux sont ceux qui fondent toute science[60]. Cet ordre de la philosophie correspond à un ordre des facultés de l'homme: *«la faculté de juger en matière pratique l'emporte de tout point sur la faculté de juger en matière théorique*[61]*.»*

Qui plus est, le but pratique suffit à légitimer ce que les arguments ne démontrent pas: *«par rapport à l'usage pratique, la raison a un droit d'admettre quelque chose qu'elle n'était en aucune façon autorisée à supposer, sans arguments suffisants, dans le champ de la simple spéculation, parce que toutes les suppositions de ce genre font tort à la perfection de la spéculation dont au contraire l'intérêt pratique n'a point de souci*[62]*.»*

Nous allons voir comment Kant applique à la question de Dieu cette priorité de l'approche pratique sur l'approche théorique.

• La preuve morale à propos de Dieu

Une preuve morale à propos de Dieu pourrait être une justification de Dieu face au mal, mais ce n'est pas ce que Kant envisage[63]. Il ne s'agit pas de juger de la «moralité de Dieu» mais de voir le rapport de Dieu avec la morale humaine.

[58] Cf. *La dissertation de 1770*, § 9, AK II 396: *«Dieu, de même que, en tant qu'idéal de perfection, il est le principe de la connaissance, est aussi, en tant qu'il existe réellement, le principe de la réalisation de toute perfection dans l'univers.»* Le contexte montre que la perfection citée à la fin est la perfection morale. On voit que là le plan théorique et le plan moral étaient au même niveau en 1770, alors qu'il n'en sera plus de même ensuite.

[59] *Critique de la raison pure*, B 868. On trouve une affirmation similaire dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV 405 et dans la *Critique de la raison pratique*, AK V 108. Seul l'ordre pratique peut permettre à Kant de sortir du monde sensible: *«dans tout le pouvoir de la raison, il n'y a que le pouvoir pratique qui puisse nous transporter au-delà du monde sensible»* (*Critique de la raison pratique*, AK V 106).

[60] Cf. *Critique de la raison pratique*, AK V 91: *«la raison pure pratique doit nécessairement débuter par des principes qui doivent donc, comme données premières, servir de fondement à toute science.»*

[61] *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV 405. Parmi nos concepts, *«le principal est celui de la moralité»* (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV 443).

[62] *Critique de la raison pure*, B 804.

[63] Dans *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, Kant réfutera toute tentative de type leibnizien de justifier Dieu face au mal présent dans le monde. Kant s'appuiera sur Job pour rejeter tout raisonnement dans ce domaine (pour la référence à Job dans cette œuvre, cf. AK VIII 264-267). Cf. tout l'article de Georg CAVALLAR, «Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour», *Kant-Studien*, 84, 1993, pp. 90-102.

L'idée de Kant n'est pas simplement que Dieu et l'immortalité, auxquels on croirait par ailleurs, renforcent la morale[64]. Il veut plutôt dire que leur nécessité en vue de la morale est le seul argument qui pousse à les admettre. En effet les arguments spéculatifs ne sont pas suffisants, et *«la foi purement doctrinale a en soi quelque chose de vacillant*[65]*»*. En revanche l'argument pratique est suffisant: *«il en est tout autrement de la foi morale. Car là il est absolument nécessaire que quelque chose arrive, c'est-à-dire que j'obéisse en tous points à la loi morale. Le but est ici inévitablement fixé, et il n'y a, suivant toutes mes lumières, qu'une seule condition possible qui permette à ce but de s'accorder avec toutes les fins dans leur ensemble, et lui donne ainsi une valeur pratique: c'est qu'il y ait un Dieu et un monde futur... Alors je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans être exécrable à mes propres yeux*[66]*.»* En fait le plan moral est même le seul où Dieu puisse être utile: *«le concept de Dieu, qui doit être valable pour la religion (car nous n'en avons pas besoin en vue de l'explication de la nature, ni par conséquent dans une intention spéculative), doit être un concept de Dieu en tant qu'être moral*[67]*.»*

L'argument moral est le suivant: *«Un commandement auquel chacun doit rendre absolument obéissance est à regarder comme venant d'un être régissant tout et régnant sur tout. Mais un tel être comme être moral s'appelle Dieu. Donc il y a un Dieu*[68]*.»*

[64] Elle n'est pas non plus que l'on croit en Dieu, et que cette foi aurait ensuite pour double effet de fonder une croyance en l'immortalité et de fonder la morale. La question de l'immortalité est une question qui résulte en elle-même, tout comme les questions de Dieu et de la liberté, de la nécessité d'une unité systématique de la raison (cf. Mary-Barbara ZELDIN, «Kant's Postulate of Immortality», in: *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1976, p. 451).

[65] *Critique de la raison pure*, B 855. Cf. dans le même sens *Que signifie: s'orienter dans la pensée?*, AK VIII 139.

[66] *Critique de la raison pure*, B 856. Kant revient sans cesse sur ce point: on ne peut prouver Dieu théoriquement, mais on peut le prouver pratiquement, cf. *Critique de la raison pure*, B 769-770: *«Je ne partage pas, il est vrai, cette opinion... que l'on peut espérer trouver un jour des démonstrations évidentes des deux propositions cardinales de notre raison pure: Il y a un Dieu, Il y a une vie future. Je suis certain au contraire que cela n'arrivera jamais... Nous n'avons même pas besoin de recourir à des preuves selon la forme de l'Ecole, mais nous pouvons toujours admettre ces propositions qui s'accordent parfaitement avec l'intérêt spéculatif de notre raison dans son usage empirique, et sont en outre les seuls moyens de le concilier avec l'intérêt pratique.»*

Il en va de même pour l'immortalité (cf. *La religion dans les limites de la simple raison*, II.I C, AK VI 69) et pour la liberté: Kant n'affirme pas qu'il a prouvé la liberté, et il estime n'avoir pas à le faire, *«car des preuves de ce genre sont sans valeur pour des affirmations transcendantales»* (*Critique de la raison pure*, B 582, l'affirmation est reprise B 586). Il suffit que la liberté soit non contradictoire (cf. *Critique de la raison pure*, B 586; *Critique de la raison pratique*, AK V 94).

[67] *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, AK VIII 256 (note de Kant).

[68] *Opus postumum*, Liasse VII, 10, p. 178, AK XXII 127.

Ainsi ce n'est pas Dieu qui fonde la morale, c'est la morale qui donne sa force à l'affirmation de Dieu: *«nous ne tiendrons pas nos actions pour obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais au contraire nous les regarderons comme des commandements divins, parce que nous y sommes intérieurement obligés*[69].» La loi morale pousse à affirmer Dieu, soit directement[70], soit par le biais de la liberté, dont la nécessité justifie l'affirmation de Dieu et de l'immortalité[71], soit encore par le biais de la conscience morale[72]. L'argument moral permet même de déterminer assez largement la «nature» de Dieu: un être

[69] *Critique de la raison pure*, B 847. De même Job *«témoignait qu'il ne fondait pas sa moralité sur sa foi, mais la foi sur la moralité»* (*Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, AK VIII 267). L'idée se trouve encore au terme de l'évolution de Kant: *«L'idée d'un tel être devant lequel tout genou doit ployer, etc., résulte de cet impératif* [l'impératif catégorique], *et non l'inverse»* (*Opus postumum*, Liasse VII, 10, p. 174, AK XXII 122).

Cf. aussi la Préface de la première édition de *La religion dans les limites de la simple raison*, AK VI 3-4: *«La morale... n'a aucunement besoin de la religion, mais se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique... Mais quoique la morale, pour son usage, n'ait pas besoin de la représentation de la volonté, il peut bien se faire qu'elle ait un rapport nécessaire avec une fin de ce genre, non comme fondement, mais comme suite nécessaire des maximes adoptées en conformité avec les lois.»* Il semble que la nécessité de Dieu soit strictement dépendante de la nécessité de la morale: *«Nous devons admettre une cause morale du monde (un auteur du monde) pour nous proposer conformément à la loi morale un but final, et dans la mesure où cette loi est nécessaire, dans cette même mesure il est aussi nécessaire d'admettre cette cause morale: à savoir qu'il y a un Dieu»* (*Critique de la faculté de juger*, § 87, AK V 450).

On trouve un exemple de cet ordre des choses lorsque Kant explique que le catéchisme moral (philosophique) doit précéder le catéchisme religieux, car si le catéchisme moral suit le catéchisme religieux, on ne voit pas la raison d'observer celui-ci et on ne l'observe donc que de manière extérieure, hypocritement (cf. *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la Vertu, II, § 52, AK VI 484). Cf. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Presses Universitaires de France, Paris, 1969[3], p. 481.

[70] Cf. *Critique de la raison pratique*, AK V 125: *«Le souverain Bien n'est possible dans le monde que si l'on admet une Cause suprême de la nature, qui exerce une causalité conforme à l'intention morale... Par conséquent, le postulat de la possibilité du souverain Bien dérivé (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité d'un souverain Bien primitif, à savoir l'existence de Dieu.»*

[71] Préface la *Critique de la raison pratique*, AK V 3-4: *«Le concept de liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative, et tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité), qui, en tant que simples idées, restent sans appui dans la raison spéculative, se rattachent maintenant à ce concept et acquièrent avec lui et par lui consistance et réalité objective; autrement dit, leur possibilité est prouvée par le fait que la liberté est réelle; car cette idée se manifeste par la loi morale. Mais la liberté est aussi la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous connaissions a priori la possibilité, sans toutefois la comprendre, parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons.»*

[72] La conscience morale ne peut être acquise car tout homme la possède nécessairement et celui qui ne l'aurait pas — qui l'aurait perdue ou ne l'écouterait pas — serait inhumain (cf. *Métaphysique des mœurs*, Introduction à la Doctrine de la Vertu, XII, AK VI 399). Elle est nécessairement liée à l'humanité, et elle est une des raisons de postuler Dieu en tant que fonction nécessaire à l'éthique humaine. Le raisonnement est le suivant: on ne peut jouer soi-même le rôle de sa propre conscience. Celui qui joue ce rôle doit pouvoir *«sonder les cœurs»*, *«être au principe des obligations»*, et *«détenir toute puissance»*, par conséquent *«la conscience doit dans ces conditions être conçue comme principe subjectif d'une responsabilité de ses actes de laquelle il faut s'acquitter devant Dieu: mieux, ce dernier concept sera nécessairement toujours contenu (bien que ce soit seulement de manière obscure) dans toute conscience morale de soi»* (*Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la Vertu, I.I, § 13, AK VI 439). Kant précise ici comme toujours que l'homme n'est pas *«obligé à admettre un tel être suprême comme existant effectivement en dehors de lui»* (*ibid.*), car il ne s'agit que d'une obligation de la raison pratique.

parfait, omniscient, tout-puissant, omniprésent[73] (la *Critique de la faculté de juger* précise toutefois sévèrement les limites d'une telle détermination de la nature divine[74]). Il est au moins clair pour Kant qu'un Dieu lié à la morale ne pourrait être qu'unique: *«Un être moral qui serait pensé comme obligeant, sans être obligé par aucun autre, serait Dieu. Si un tel être existe, il y a un Dieu unique, car en penser plusieurs est une contradiction avec soi-même, car ils seraient pensés dans un rapport d'obligation réciproque*[75]*.»*

Faut-il en déduire que l'existence de Dieu a été prouvée par la morale? Kant ne veut pas poser la question dans ces termes. Il s'agit seulement d'un postulat pratique*: «Nous montrerons plus tard, à propos des lois morales, qu'elles ne présupposent pas seulement l'existence d'un être suprême, mais aussi que, comme elles sont absolument nécessaires à un autre point de vue, elles la postulent à juste titre, mais seulement à la vérité au point de vue pratique*[76]*.»* Ce postulat pratique ne donne pas droit à un usage à intention théorique[77], qui ne pourrait d'ailleurs aboutir qu'à une caricature de Dieu[78], et qui n'est pas vraiment nécessaire, car il suffit d'envisager *«les devoirs des hommes les uns envers les autres comme commandements divins (non pas un devoir particulier envers Dieu, car ce serait présupposer Dieu)*[79]*»*. Si à un certain point de vue

[73] Cf. *Critique de la raison pratique*, AK V 139. Cf. aussi *Critique de la faculté de juger*, § 91, AK V 481, qui explique que si les concepts en question ne venaient pas de la morale, ils seraient appliqués à la morale par contrainte.

[74] En effet, *«nous ne pouvons penser les propriétés de l'être suprême que par analogie. Car comment voulez-vous explorer sa nature, puisque l'expérience ne peut rien nous montrer de semblable? Deuxièmement, il faut remarquer que par ces propriétés nous pouvons seulement le penser et non le connaître, et ne pouvons les lui attribuer théoriquement; car il faudrait que la faculté de juger déterminante, au point de vue spéculatif de notre raison, comprenne ce que la cause suprême du monde est en soi»* (*Critique de la faculté de juger*, § 88, AK V 456).

[75] *Opus postumum*, Liasse VII, 10, p. 176, AK XXII 124. Kant aboutit à la même conclusion à partir de l'unité des choses, cf. *Opus postumum*, Liasse I, 3, p. 220, AK XXI 33: *«il y a un unique Dieu, parce que la totalité des choses, puisque celle-ci ne peut être qu'unique dans la même qualité, ne permet aucune pluralité; par suite on ne peut ni dire ni penser qu'il y a des dieux.»*

[76] *Critique de la raison pure*, B 662. Peut-être faut-il même éviter de voir dans la preuve morale un argument valable pour tous, cf. *Critique de la raison pure*, B 857: *«Je ne dois même pas dire: Il est moralement certain qu'il y a un Dieu, etc., mais: Je suis moralement certain, etc.»*

[77] Cf. *Critique de la raison pratique*, AK V 134: *«... parce que la raison pratique a indispensablement besoin de leur existence pour la possibilité de son objet, le souverain Bien, lequel est au point de vue pratique absolument nécessaire, et parce que la raison théorique est autorisée par là à les supposer. Cette extension de la raison théorique n'est pas une extension de la spéculation de nature à autoriser désormais un usage positif dans une visée théorique.»*

[78] Cf. *Critique de la raison pratique*, AK V 137: *«Des concepts par lesquels nous pensons un être purement intelligible, il reste tout juste ce qui est requis pour la possibilité de penser une loi morale, donc, il est vrai, une connaissance de Dieu, mais seulement au point de vue pratique; en sorte que, si nous essayons de l'élargir pour en faire une connaissance théorique, nous obtenons pour Dieu un entendement qui ne pense pas, mais qui intuitionne, une volonté qui est dirigée sur les objets de l'existence desquels sa satisfaction ne dépend en aucune façon...»*

[79] *Opus postumum*, Liasse VII, 5, p. 191, AK XII 57. Cf. aussi *Opus postumum*, Liasse I, 1, p. 204, AK XXI 17, où, à la question *«Y a-t-il un Dieu?»*, Kant donne la réponse suivante: *«Il y a un objet de la raison éthico-pratique, qui contient le principe de tous les devoirs humains "comme des commandements divins", sans que l'on puisse admettre à son profit une substance particulière existant hors de l'homme.»*

l'argument moral peut compléter l'argumentation théorique à cause de son insuffisance, finalement il remplace carrément l'argumentation théorique[80]: à la limite, la question théorique ne se pose plus.

L'existence de Dieu apparaît finalement comme indispensable au système moral de Kant, elle *«est nécessaire si l'homme soumis à la Loi entend demeurer en fait la fin ultime de la Création... Comme cette fin doit être prescrite par la seule moralité, elle ne peut consister qu'en l'avènement d'un cours du monde en accord avec la Loi. Or la réalisation physique de cette 'constitution' ne dépend pas de moi. Faut-il donc que je tienne cette fin pour chimérique?...*[81]» Retenons cette dernière question: si on met en cause la finalité morale visée par Kant, Dieu perd son utilité. La «preuve» dépend intimement du système kantien.

On peut se demander si finalement Dieu n'est pas simplement un nom de la morale elle-même: *«Le concept de Dieu est l'idée d'un être moral, qui, comme tel, juge et commande universellement. Cet être n'est pas une chose hypothétique, mais la raison pratique elle-même dans sa personnalité et avec ses forces motrices en vue des êtres du monde et de leurs forces*[82].» La question se pose dès lors de savoir si Dieu peut exister hors de l'homme: *«Il y a un Dieu dans l'âme de l'homme. On se demande s'il est aussi dans la nature*[83].»

Bilan de la démarche: au seuil de l'agnosticisme

A propos de l'existence de Dieu, Kant ne cesse de répéter que les arguments – pour ou contre – sont tous insuffisants, et qu'il suffit de montrer que l'existence de Dieu n'implique pas de contradiction, que *«la réalité objective de ce concept ne peut sans doute être prouvée par cette voie, mais elle ne peut pas non plus être réfutée*[84]». Il reste dès lors à faire *«comme si l'ensemble de tous les phénomènes (le monde sensible lui-même) avait, en dehors de sa sphère, un fondement suprême unique et absolument suffisant, c'est-à-dire une raison originaire et créatrice*

[80] Cf. Giovanni B. SALA, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin, New York, 1990, pp. 434-436.

[81] Gérard LEBRUN, «La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée», in: *Actes du Congrès d'Ottawa* (*art. cit.*), p. 314.

[82] *Opus postumum*, Liasse VII, 10, p. 171, AK XXII 118. Cette œuvre est un projet inachevé que Kant n'a pas publié lui-même.

[83] *Opus postumum*, Liasse VII, 10, p. 173, AK XXII 120.

[84] *Critique de la raison pure*, B 669; cette affirmation revient sans cesse: *«Il ne s'agit donc pas ici de savoir si ses assertions ne pourraient pas aussi par hasard être fausses, mais seulement du fait que personne ne peut affirmer le contraire avec une certitude apodictique (ni même avec une plus grande apparence).»* (*Critique de la raison pure*, B 767-768). Cf. aussi *Que signifie: s'orienter dans la pensée?*, note de Kant, AK VIII 141-142; *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, AK VIII 263.

subsistant par elle-même...[85]» D'ailleurs une telle hypothèse n'est pas dangereuse: «*La supposition d'une intelligence suprême, comme cause unique de l'univers, mais qui à la vérité n'est que dans l'idée, peut donc toujours être utile à la raison et ne saurait jamais lui nuire*[86].» De même celui qui prête serment sur la Bible au tribunal doit simplement régler sa sincérité sur l'hypothèse d'un Dieu[87].

L'intention de Kant n'est peut-être pas agnostique. Il a voulu défendre l'existence de Dieu de manière définitive. Il estime avoir fait œuvre utile en montrant les limites de notre connaissance de Dieu et en évitant ainsi les anthropomorphismes[88] et l'idolâtrie[89], ce qui revient à nier une mauvaise image de Dieu, mais pas à nier Dieu. C'est d'ailleurs justement en reconnaissant les limites de notre connaissance de Dieu qu'on peut éviter sa négation, car les limites sont les mêmes pour prouver sa non-existence que pour prouver son existence. Et c'est ici que, quelles que soient les intentions de Kant, sa philosophie débouche sur l'agnosticisme. Dire que l'existence de Dieu ne peut être ni prouvée ni réfutée, c'est de l'agnosticisme. Et justement Kant accueille ironiquement à la fois la prétention à prouver l'existence de Dieu et la prétention à prouver sa non-existence. A celui qui veut prouver Dieu, Kant rétorque: «*Sans doute*

[85] *Critique de la raison pure*, B 700. Cf. *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, AK VIII 416: «*il s'agit de nous conduire comme si leurs objets (Dieu et l'immortalité) qu'on peut postuler sous ce point de vue (pratique) étaient donnés...*». De même, il faut utiliser «*...la Bible, exactement comme si elle était une révélation divine...*» (Le conflit des Facultés, Première partie, I.I, Remarque générale, AK VII 65). Et cette position demeure à la fin de la vie de Kant, cf. *Opus postumum*, Liasse I, 2, p. 207, AK XXI 20: «*à partir de l'idée que nous-mêmes pensons de Dieu on ne peut assurément pas conclure à l'existence d'un tel être, mais cependant argumenter comme s'il existait...*»

[86] *Critique de la raison pure*, B 715.

[87] Cf. *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, AK VIII 269 (note de Kant): «*Tout ce qu'exige un tribunal humain de la conscience de celui qui prête serment, c'est qu'il s'engage, s'il y a un juge futur du monde (et par conséquent Dieu et une vie future), à répondre devant lui de la vérité de sa profession extérieure. Mais, qu'il y ait un tel juge du monde, le tribunal n'a pas à exiger de l'homme qu'il le confesse...*»

[88] La théologie transcendantale de Kant doit permettre d'écarter de la compréhension d'un être suprême tout «*ce qui appartient à un simple phénomène (à l'anthropomorphisme dans le sens le plus large), et en même temps d'éliminer toutes les assertions contraires, qu'elles soient athées, déistes ou anthropomorphiques, ce qui est très aisé dans un examen critique de ce genre, puisque les mêmes raisons qui font voir l'impuissance de la raison humaine à l'endroit de l'affirmation de l'existence d'un tel être suffisent nécessairement aussi pour démontrer la vanité de toute assertion contraire*». (*Critique de la raison pure*, B 668-669). Tout anthropomorphisme n'est cependant pas totalement négatif, cf. *Critique de la raison pure*, B 728: «*Nous sommes aussi autorisés par là non seulement à penser la cause du monde suivant un anthropomorphisme plus subtil (sans lequel on n'en pourrait rien penser), c'est-à-dire comme un être doué d'entendement, capable de plaisir et de peine...*»

[89] Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 89, AK V 459: «*La limitation de la raison, eu égard à toutes nos Idées du suprasensible, aux conditions de son usage pratique a, en ce qui concerne l'Idée de Dieu, une utilité qu'on ne peut méconnaître et qui réside en ce qu'elle empêche que la théologie ne s'égare dans une théosophie (dont les concepts excessifs troublent la raison) ou ne sombre dans une démonologie (une représentation anthropomorphique de l'être suprême); que la religion devienne théurgie (une illusion extravagante de pouvoir avoir le sentiment d'autres êtres suprasensibles et de pouvoir en retour exercer une influence sur eux) ou idolâtrie (une illusion superstitieuse de pouvoir se rendre agréable à l'être suprême par d'autres moyens qu'une conviction morale.*»

personne ne peut-il se vanter de savoir qu'il y a un Dieu et une vie future; car, s'il le sait, il est précisément l'homme que je cherche depuis longtemps... je pourrais alors espérer aussi de voir mon savoir étonnamment étendu par ses leçons[90].» Mais celui qui veut prouver sa non-existence est reçu de la même manière: *«Quand j'entends dire qu'un esprit peu commun a renversé par ses arguments la liberté de la volonté humaine, l'espérance d'une vie future et l'existence de Dieu, je suis curieux de lire son livre, car j'attends de son talent qu'il étende plus loin ma compréhension. Je sais déjà d'avance avec une parfaite certitude qu'il n'aura rien détruit de tout cela, non que je me croie déjà en possession d'arguments qui prouvent invinciblement des propositions si considérables, mais parce que la critique transcendantale, qui m'a découvert tous les matériaux de notre raison pure m'a entièrement convaincu que, si la raison est totalement incapable d'établir des assertions affirmatives dans ce champ, elle ne l'est pas moins, elle l'est plus encore, d'avancer sur ces questions quelque chose de négatif*[91].»

Pourquoi, dès lors, Kant estime-t-il pouvoir moralement fonder le concept de Dieu? Ne devrait-il pas s'en abstenir[92]? En fait il estime que, dans le doute, c'est celui qui refuse Dieu qui devrait prouver son point de vue: *"«Dans l'ordre pratique elle* [la raison] *a donc une possession dont elle n'a pas besoin de prouver la légitimité, et dont en fait elle ne pourrait pas non plus donner la preuve. C'est donc à l'adversaire de prouver. Mais, comme celui-ci, pour établir la non-existence de l'objet mis en doute, en sait tout aussi peu que celui qui en affirme la réalité effective, l'avantage est ici du côté de celui qui affirme quelque chose à titre de supposition pratiquement nécessaire...*[93]» On pourrait aussi bien dire le contraire, par exemple que l'existence de Dieu n'est pas évidente et qu'il faut donc la démontrer, faute de quoi on postulera plutôt sa non-existence. Ce n'est pas ce que fait Kant, car il veut pouvoir utiliser le concept de Dieu dans sa morale. Et il voit là non pas simplement sa préférence personnelle, mais un intérêt universel, qui est l'intérêt de tout homme pour la morale: *«Dans ces questions* [morales], *il n'y a pas d'homme qui soit exempt de tout intérêt. Car quand même, faute de bonnes dispositions, il serait étranger à l'intérêt moral, cependant, même en ce cas, il reste encore assez pour faire qu'il craigne un être divin et un avenir. Il*

[90] *Critique de la raison pure*, B 857. Dans le même sens, cf. *Que signifie: s'orienter dans la pensée?*, AK VIII 141, note de Kant: *«Je peux être entièrement certain que personne ne pourra réfuter la proposition: il y a un Dieu; car d'où pourrait-il tirer cette réflexion?»*

[91] *Critique de la raison pure*, B 781.

[92] La thèse fondamentale de l'article de Harald SCHOENDORF («Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?», *Kant-Studien*, 86, 1995, pp. 175-195, cf. surtout pp. 191-192) est que la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu vise seulement l'argumentation de ces preuves et non pas l'existence même de Dieu, puisque Kant continue à supposer pratiquement l'existence de Dieu. Certes, mais on peut se demander si Kant n'est pas inconséquent en agissant ainsi.

[93] *Critique de la raison pure*, B 804-805.

suffit en effet qu'il ne puisse se retrancher derrière la certitude qu'il n'y a pas de Dieu et pas de vie future...[94]» L'existence de Dieu est d'ailleurs le seul cas où l'intérêt personnel permet de poser une affirmation: «*L'honnête homme peut bien dire: je veux qu'il y ait un Dieu... car c'est ici le seul cas où mon intérêt, parce qu'il ne m'est pas permis d'en rabattre, détermine inévitablement mon jugement...*[95]»

On voit bien pourtant que la voie est pavée pour l'agnosticisme. Il suffit de reprendre l'argument selon lequel tous les arguments spéculatifs sont insuffisants, et de ne plus postuler la nécessité de Dieu pour la morale, et l'on se retrouve agnostique, voire athée, quitte à élaborer une morale sans Dieu, comme l'a fait le marxisme.

Critique de la position kantienne

Après avoir résumé l'approche kantienne de l'existence de Dieu et en avoir dressé un bilan, nous allons en faire une brève critique, en allant aux points qui nous semblent essentiels.

Nous commençons par une critique globale: Kant propose un argument en faveur de l'existence de Dieu, qui est son argument moral. Il tient donc à l'existence de Dieu, parce qu'il l'estime indispensable à la morale. Sur ce point son entreprise est un échec, car il affaiblit les arguments traditionnels (du moins pour qui accepte son argumentation) et ce qu'il propose à la place conduit directement à l'agnosticisme. Même son but moral est ainsi menacé.

Toutefois, nous n'estimons pas devoir accepter la position de Kant à propos des arguments en faveur de l'existence de Dieu, et nous allons en entreprendre la critique.

Notre critique ne reprendra pas point par point toute l'argumentation de Kant. Par exemple, nous ne reviendrons pas du tout sur sa critique de l'argument ontologique, pour la simple raison que nous estimons aussi que ledit argument n'est pas convaincant. En outre l'intérêt pour l'argument ontologique provient en partie de la conviction qu'un argument de type physico-métaphysique est impossible. Nous allons donc nous concentrer sur la critique kantienne des arguments physico-théologique et cosmologique, puis nous en viendrons à une critique de l'approche morale de la question de Dieu.

[94] *Critique de la raison pure*, B 857-858.
[95] *Critique de la raison pratique*, AK V 143.

Ce qui manque aux arguments physico-théologique et cosmologique est une métaphysique de l'être

Kant a voulu défendre une certaine religion, mais sans une perspective métaphysique qui permettait de penser le rapport de Dieu avec le monde physique. Et Dieu s'est retrouvé prisonnier de la morale.

Si nous rejetons la critique kantienne de l'argument physico-théologique et de l'argument cosmologique, nous pouvons reconsidérer toute l'argumentation à propos de l'existence de Dieu. Certes le rejet kantien des arguments physiques peut s'expliquer dans une certaine mesure par le contexte: les arguments physiques à l'époque de Kant servaient à établir l'existence d'un Grand Horloger. Or Kant veut *«poser l'existence d'un Dieu qui ne soit plus un démiurge déguisé*[96]*»*. Mais le rejet d'une certaine perspective «physico-théologique» ne justifie pas que toute perspective de ce genre doive être rejetée.

Par rapport à l'argument physico-théologique, Kant explique que le défaut réside dans la limite de notre connaissance, qui nous empêche d'être sûrs que nous avons trouvé une cause vraiment universelle. Dire cela, c'est dire que les causes que nous pouvons connaître risquent d'être seulement des causes internes à ce monde, des causes partielles de la partie du monde que nous connaissons, mais pas du monde entier, et encore moins de tous les mondes possibles. Pourtant le fait que nous ne connaissions pas tout n'empêche pas une approche qualitative de la question: tout l'être de ce monde est par définition[97] un être fini qui ne peut être sa propre cause et qui demande finalement une cause non-finie, un être contingent qui demande une cause nécessaire. Sans le saisir très clairement, c'est ce saut qualitatif que Kant cherche en passant de l'argument physico-théologique à l'argument cosmologique, qui ne considère plus une existence particulière.

Or Kant répond à l'argument cosmologique: nous ne pouvons remonter qu'à une cause de ce monde. Le Dieu ainsi démontré ne serait dès lors que *«le membre le plus élevé de la série du monde*[98]*»*, qu'un Dieu empirique. Et, à juste titre, Kant n'accepte pas que l'on voie en Dieu une cause du même niveau que les causalités empiriques[99]. L'argument ici est plus

[96] Gérard LEBRUN, «La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée», in: *Actes du Congrès d'Ottawa* (*art. cit.*), p. 309.

[97] Nous disons par définition parce que la question concerne seulement l'être de ce monde, et ne concerne que de l'être fini. Quand notre connaissance s'étend, elle ne découvre encore que de l'être plus ou moins fini, ce qui n'est pas une extension qualitative de la connaissance. Sinon la question serait aussi de savoir si Dieu a une cause.

[98] *Critique de la raison pure*, B 486. Cet argument est capital aux yeux de Kant, qui l'aborde aussi en traitant de la question, capitale pour lui, de la liberté (cf. *Critique de la raison pure*, B 565; *Critique de la raison pratique*, AK V 94-104).

[99] Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 88, AK V 457: *«nous devons le penser comme une cause des choses distincte de la nature, pour exprimer seulement le rapport de cet être dépassant toutes nos facultés*

profond que celui des limites de notre connaissance. En effet, même si nous pouvions trouver une cause qui ne soit pas dans la série de ce monde, une telle cause «hyperphysique» ne serait pas adaptée à un monde physique[100]. Ce qui est en cause est donc la possible relation entre un être non-physique et le monde physique.

Ce que Kant présuppose finalement, c'est que Dieu ne peut être en interaction avec une cause efficiente de ce monde. Or il n'est pas nécessaire d'admettre ce présupposé. S. Thomas d'Aquin, par exemple, a pu utiliser des arguments apparentés aux arguments physico-théologique et cosmologique, mais il n'a pas pour autant trouvé au bout de la chaîne un être de ce monde.

La métaphysique de S. Thomas peut éviter de trouver au début de la chaîne des causes ou au fondement nécessaire de la contingence un être qui appartienne à la série du monde (pour reprendre la terminologie kantienne). Pour ce faire, elle distingue l'acte de Dieu et celui des créatures: Dieu et la créature peuvent causer un même effet, mais à des niveaux différents. Il ne s'agit pas de niveaux différents de l'effet, ni de différentes parties de l'effet, comme si Dieu faisait une partie de la rose et le rosier une autre partie[101]. Dieu cause entièrement la rose, et le rosier aussi la cause entièrement: *«En tout agent on considérera deux choses, l'être qui agit et la vertu grâce à laquelle il agit: ainsi le feu chauffe par la chaleur... Et tout comme celui de l'agent dernier qui exerce immédiatement son action dans la production d'un effet, l'influx de l'agent premier est-il immédiat: car la vertu du dernier agent ne tient pas d'elle-même son efficacité dans cette causalité; elle la reçoit de l'agent qui lui est immédiatement supérieur, et celui-ci tient la sienne d'un autre supérieur; il se fait ainsi que la vertu de l'agent premier est par elle-même productrice de l'effet, comme si elle en était la cause immédiate: c'est le cas des principes de démonstration dont le premier est immédiat. Donc de même que normalement une action procède d'un agent et de sa vertu, de même rien ne s'oppose à ce qu'un même effet ressortisse à un agent subalterne et à Dieu, de part et d'autre immédiatement, mais de manière différente*[102].» Et c'est justement parce que Dieu est la cause première que les créatures peuvent aussi être appelées causes, mais causes secondes: *«certains termes sont attribués à Dieu et à sa créature par analogie, ni tout à fait équivoquement ni univoquement. En effet, nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme on l'a expliqué. Ainsi tout ce qui*

de connaître à l'objet de notre raison pratique; sans pour autant lui attribuer théoriquement la seule causalité de ce genre connue de nous, à savoir un entendement et une volonté.»

[100] Cf. *Critique de la raison pure*, B 800-801.

[101] L'exemple de la rose et du rosier se trouve chez C. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1995[2], pp. 43-45.

[102] S. Thomas D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, l.III, chap. LXX, traduction de M.-J. GERLAUD, pp. 329-330.

est dit et de Dieu et de la créature est dit pour cette raison qu'il y a une relation de la créature à Dieu comme à son principe et à sa cause...[103]»

Remonter la série des causes efficientes ne signifie donc pas que l'on va trouver un Dieu anthropomorphe, un Dieu physique. Certes en parlant de Dieu comme d'une cause on utilise à son propos des termes humains, mais en fait c'est d'abord Dieu qui permet à l'homme d'être cause. Non seulement la transcendance de Dieu est maintenue, mais l'homme en sort grandi, car il participe à l'action de Dieu. Seulement, pour pouvoir parler ainsi, il faut avoir à la base une métaphysique qui distingue les niveaux d'être, une certaine analogie de l'être[104]; c'est ce qui manque à Kant, qui dès lors ne peut accepter aucun des arguments théoriques qu'il a envisagés, et doit se lancer sur la voie morale.

Nous ne voulons pas dire par là que S. Thomas a prouvé l'existence de Dieu grâce à une distinction qui lui permet d'utiliser l'argument exact que Kant rejette (d'ailleurs S. Thomas utilise aussi d'autres arguments[105]). Nous voulons seulement dire que lorsque S. Thomas recourt à propos de l'existence à des arguments qui ressemblent aux arguments physico-théologique et cosmologique de Kant, il ne se heurte pas à l'objection de Kant, qui nous apparaît dès lors comme une objection surmontable.

Nous allons maintenant passer à la deuxième phase de notre critique, qui concerne l'argument moral.

Un Dieu défendu par la morale n'est qu'une fonction pratique

L'argument moral en soi nous semble faible: il fait dépendre notre connaissance de Dieu d'une certaine forme de bonne intention morale. Il suffit de rejeter le lien entre Dieu et la morale, ou de rejeter une forme morale du genre de celle de Kant, pour que l'argument moral perde sa force, comme nous l'avons dit dans notre bilan.

Mais ce que nous voulons critiquer ici surtout c'est la réduction au plan moral de la question. Le fait de n'aborder l'existence de Dieu que sur le plan moral entraîne une série de conséquences qui nous paraissent regrettables et qui mettent en évidence un déséquilibre de la position kantienne.

[103] S. Thomas D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia, q.13, art.5. Pour les textes parallèles de S. Thomas, cf. Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, «Philosophes médiévaux» t. VI, Publications universitaires, Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963, p. 66.

[104] Nous disons «une certaine» analogie de l'être, car il y en a eu diverses formes, dont le P. Bernard MONTAGNES décrit les rapports et les conflits tout au long de son ouvrage *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, «Philosophes médiévaux» t. VI, Publications universitaires, Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963.

[105] Cf. les cinq voies de S. Thomas D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia, q.2, art.3, *corpus*.

A terme la philosophie kantienne mène à réduire Dieu à une fonction utile à tel ou tel projet pratique. C'est dans un tel esprit[106] que Napoléon, par exemple, utilisera l'Eglise comme auxiliaire de gouvernement[107].

On peut aussi constater que la reprise théologique actuelle de Kant réduit la théologie à une étude des fonctions pratiques de l'Eglise: le rôle politique de l'Eglise, les rapports publics au sein de l'Eglise, les relations entre théologiens et magistère[108]. Le danger est ici aussi de réduire Dieu à un élément pratique[109]. Dans une telle perspective, la connaissance personnelle de Dieu est dépouillée de pertinence, seule reste son utilité pour des questions pratiques de l'homme.

Pourtant certains voient en Kant un défenseur du christianisme: *«Kant, après tout, déclina toujours la prétention de fonder les sciences et ne s'en prit à Hume que parce que celui-ci "déniait à la raison tout jugement sur Dieu, la liberté et l'immortalité". Il faut rendre pleine justice à ce philosophe très chrétien*[110]*.»* On peut éventuellement parler de la sorte si on regarde l'intention de Kant, qui était de défendre la croyance en Dieu, et qui l'amenait à louer sincèrement le christianisme dans la mesure où celui-ci est conforme à la morale kantienne[111]. Mais le rejet du niveau théorique a des effets sur la foi: les vérités de foi sont regardées seulement sur le plan de leur utilité pratique, ce qui amène Kant à considérer la Trinité[112], l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension[113] comme inutiles pratiquement. Kant va même jusqu'à

[106] Nous envisageons un état d'esprit semblable, et non une influence directe de Kant. Il s'agit plus largement des Lumières, dont Kant est à cet égard un exemple.

[107] Le Premier Consul Napoléon Bonaparte voudra un peuple docile, or pour lui *«les hommes qui ne croient pas en Dieu, on ne les gouverne pas, on les mitraille»* (cité par G. DE BERTHIER DE SAUVIGNY, in: L.-J. ROGIER e.a. , *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. IV, Seuil, Paris, 1966, p. 275). Le Concordat de 1801 veillera à ce que l'Etat puisse contrôler l'Eglise, son instrument (cf. *ibid.*, pp. 277-279).

[108] Cf. Odilo NOTI, *Kant: Publikum und Gelehrter*, Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem, «Oekumenische Beiträge» 27, Universitätsverlag, Fribourg, 1994, pp. 203-228.

[109] Odilo NOTI relève lui-même ce risque, cf. *Kant: Publikum und Gelehrter*, Fribourg, 1994, p. 213.

[110] Gérard LEBRUN, «La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée», in: *Actes du Congrès d'Ottawa* (*art. cit.*), p. 317.

[111] Cf. par exemple *Critique de la raison pratique*, AK V 127-128: *«la doctrine du christianisme, quand même on ne l'envisagerait pas encore comme doctrine religieuse, donne sur ce point un concept du souverain Bien (du règne de Dieu) qui satisfait seul aux exigences les plus rigoureuses de la raison pratique.»* Jean-Louis BRUCH (*La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Paris, 1968, p. 17) affirme que Kant a été effectivement convaincu que le christianisme était la meilleure religion possible: ressort non seulement de ses ouvrages soumis à la censure, mais aussi de sa correspondance touchant à la religion (que Jean-Louis BRUCH a éditée), et même de certaines annotations en marge de ses lectures.

[112] *«Du dogme de la Trinité, pris à la lettre, on ne peut absolument rien faire pour le pratique, quand bien même on croirait le comprendre, mais encore moins si l'on s'aperçoit qu'il dépasse véritablement tous nos concepts»* (Le conflit des Facultés, Première partie, I.I, appendice, AK VII 38-39).

[113] Cf. Le conflit des Facultés, Première partie, I.I, appendice, II, AK VII 39: *«Si cet homme-Dieu n'est pas représenté comme l'Idée de l'humanité, éternellement présente en Dieu, avec toute la perfection morale qui lui agrée (...), mais au contraire comme la divinité "séjournant corporellement" dans un homme réel et agissant en lui comme une seconde nature, de ce mystère il n'y a vraiment pour nous rien de 'pratique à tirer, parce que nous ne pouvons en tout cas exiger de nous que nous agissions comme un dieu... La même chose peut se dire de l'histoire de la Résurrection et l'Ascension de cet homme-Dieu.»*

affirmer que la Trinité est non-susceptible d'être révélée[114]. S'il maintient une référence au christianisme, Kant s'en détache en profondeur: *«La grâce n'est pas niée; elle est réduite au minimum. La Trinité et l'Incarnation ne sont pas niées; mais leur travestissement est tel que ce qui en subsiste n'est guère plus qu'une déclaration d'intention*[115]*.»* Kant manifeste son attitude par rapport au christianisme en proposant à Fichte une *«croyance simplement morale»* qui soit une *«voie moyenne»* face à un *«credo historique»*[116]. Il affirme explicitement que l'*«enseignement moral... est certainement l'enseignement fondamental de l'Evangile; le reste ne peut être qu'un enseignement auxiliaire...*[117]» Pour lui, l'Evangile a servi à donner une claire connaissance des lois morales, mais ensuite il n'est plus nécessaire: *«On peut... concéder que si l'Evangile n'avait pas auparavant enseigné les lois morales universelles dans toute leur pureté, la raison jusqu'à présent ne les aurait pas saisies dans une telle perfection, quoique, une fois qu'elles sont là, on puisse convaincre chacun de leur justesse et de leur valeur au moyen de la seule raison*[118]*.»* Il n'envisage pas qu'à moyen terme la morale risque de pâtir de la perte de ses bases religieuses.

Jusque là nous donnons l'impression de ne pas avoir critiqué l'argument moral de Kant, contrairement à ce que nous annoncions, mais d'avoir dressé un nouveau bilan de ses effets. Pourtant cette critique veut simplement être l'illustration d'une méprise de base: avec son argument moral, Kant ne s'intéresse pas à Dieu, ne prouve pas Dieu. Il cherche seulement un élément de la construction de son système, et il trouve ce qu'il a cherché. Or on ne peut dire au sujet de cet élément de la morale: *«Et hoc omnes intelligunt Deum*[119]*.»* Même si l'on retient comme valable l'argument moral, ce n'est pas Dieu qu'on a trouvé. Dès lors il n'est même plus nécessaire de critiquer l'argument en lui-même: bon ou mauvais, cet argument ne vise pas à trouver Dieu.

En revanche, il faut donner raison à Stephen PALMQUIST («Does Kant reduce Religion to Morality?», *Kant-Studien*, 83, 1992, p. 147) lorsqu'il affirme que, contrairement à une opinion répandue, Kant ne nie pas strictement la divinité du Christ.

[114] *«Si toutefois, cette foi précisément (en une Trinité divine) était considérée non seulement comme la représentation d'une idée pratique, mais comme devant représenter ce que Dieu est en soi, il y aurait là un mystère dépassant tous les concepts humains et par suite non susceptible d'une révélation pour la compréhension humaine et il ne pourrait être annoncé comme tel à cet égard...»* (*La religion dans les limites de la simple raison*, III, Remarque générale, AK VI 142).

[115] Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Paris, 1968, p. 142.

[116] Lettre de Kant à Fichte, 22. 2. 1792, p. 246, AK VIII 308.

[117] Lettre à Lavater du 28 avril 1775, in: *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, p. 25/ AK X 175 ou 176.

[118] Lettre à Jacobi du 30. 8. 1789, in: *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, p. 121/ AK XI 76.

[119] S. Thomas D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia, q.2, art.3, *corpus*.

Conclusion

Dieu est pour Kant une question centrale de la philosophie. Il refuse toutefois la manière traditionnelle d'aborder cette question. Il estime impossible et inutile de prouver spéculativement l'existence de Dieu. Ce n'est que sur le plan moral, pratique, que la question de Dieu doit être abordée. Et sur ce plan il estime avoir donné un argument suffisant pour que Dieu soit «utilisable».

Nous estimons que la démarche kantienne aboutit à l'agnosticisme. Certes Kant lui-même a maintenu une certaine affirmation de Dieu, probablement parce que dans son contexte culturel Dieu était effectivement très utile à la morale, étant donné le grand nombre des croyants. Toutefois le pas vers l'agnosticisme était facile à franchir. Si le but de Kant était de démontrer que Dieu pouvait et devait être utilisé dans la morale, son entreprise aboutit à terme à un échec, car l'agnosticisme ne permet pas une référence morale à Dieu.

Les arguments de Kant nous semblent insuffisants pour deux raisons principales. D'abord l'absence d'une métaphysique de l'être l'empêche de voir la vraie portée des arguments qu'il appelle physico-théologique et cosmologique. Ensuite ce qu'il appelle Dieu, à notre avis, n'est pas traité comme un Dieu personnel, qui seul mériterait vraiment à nos yeux le nom de Dieu. Certes, à la fin de sa vie, Kant semble envisager que Dieu puisse être personnel[120], mais une éventuelle hésitation tardive ne change rien au fait que ce caractère personnel de Dieu n'est pas nécessaire, puisque finalement ce qui compte, *«ce n'est donc pas l'existence de Dieu comme une substance particulière existante, mais bien la relation à un tel concept, comme appartenant à la philosophie transcendantale*[121]*»*. Ainsi l'Etre suprême de Kant, ce qui compte vraiment le plus à ses yeux, c'est sa morale, qui est une morale humaine dans laquelle seul l'homme est fin en soi. Nous pouvons rejoindre l'affirmation selon laquelle *«l'idée de Dieu, simple produit de notre raison, ens rationis qui n'existe qu'en nous... n'est rien d'autre que notre raison pratique personnifiée, l'impératif moral hypostasié*[122]*»*. Finalement c'est l'homme, conçu comme être moral, qui occupe la place suprême.

Fr. Charles MOREROD o.p.

[120] Le discours de Kant semble contradictoire à ce propos, mais finalement Dieu peut être une personne à ses yeux. Toutefois il ne l'est pas de la même manière que les hommes, ce qui explique que dans certains textes la personnalité semble exclue pour Dieu (cf. un bon résumé de la question dans l'*Opus postumum*, Liasse VII, 5, p. 184, AK XXII 48. Cf. aussi *Opus postumum*, Liasse I, 3, p. 218, AK XXI 30; p. 222, AK XXI 35).

[121] *Opus postumum*, Liasse VII, 5, p. 189, AK XXII 54.

[122] Bernard ROUSSET, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, L'autonomie comme devoir et devenir, Vrin, Paris, 1967, p. 636, avec lequel Adela CORTINA («Die Auflösung des religiösen Gottesbegriff im Opus postumum Kants», *Kant-Studien*, 75, 1984, p. 292) dit son plein accord.

Notes et lectures

«Le christianisme et l'Eglise catholique au seuil du troisième millénaire»[1]

1. Un journaliste interroge l'un des principaux responsables de l'Eglise catholique sur tous les sujets qui lui paraissent actuellement importants. Ceux qui inquiètent ou intriguent, qui exaspèrent ou laissent indifférents aussi bien les non-croyants que bien des catholiques. Autant dire que tout y passe et que les questions ne ménagent pas leur destinataire. Celui-ci ne se dérobe jamais. Le Cardinal préfet de la congrégation pour la Doctrine de la foi répond chaque fois avec simplicité et précision. Voilà qui donne une image, disons, différente d'un homme de la Curie, proche collaborateur de Jean-Paul II, plus souvent ressenti comme celui qui «brandit le dogme» et les interdits. Voilà une discussion qui, à l'orée du troisième millénaire, place l'Eglise à une juste mesure face aux opinions, aux rumeurs, aux «on-dit» qui alimentent les esprits.

Ainsi Joseph Ratzinger n'élude pas les problèmes qui lui sont posés, il n'esquive pas les attaques dont son interlocuteur se fait le rapporteur. Il remet cependant les choses à leur place en élevant le débat si nécessaire. Et surtout, il va au fond de la question, explique, démontre, toujours dans une perspective de foi. Il parle en croyant et en homme d'Eglise, non en sociologue ou en politique. Son langage est clair, sans compromission, et simple, disions-nous. Si tant est que toute discipline a son jargon et ses codes, ceux de la théologie n'encombrent pas cet ouvrage qui reste accessible à tous mais n'en contient pas moins de substantiels développements.

Tous les thèmes évoqués – à bâtons rompus, cela donne une tournure particulière au livre – n'ont pas la même intensité. Certaines longueurs peuvent essouffler l'attention du lecteur. Mais certaines répétitions font noter l'importance de quelques préoccupations majeures, fondamentales. Parcourons rapidement les principaux sujets traités en rassemblant les idées éparses dans la conversation.

2. Qui est Monseigneur Ratzinger? Il livre ici sans détour quelques éléments de sa vie personnelle, de sa vocation, de sa fonction, de ses rapports avec le Pape, de leur manière de travailler,. Un cardinal est un chrétien comme les autres, qui doit répondre à des exigences spécifiques. (Un curé de paroisse a aussi ses tâches spécifiques.) S'occuper des affaires de Dieu est pour lui une nécessité: «Si Dieu soudain n'était plus là, je ne pourrais plus vraiment respirer dans mon âme.» Le préfet de la congrégation pour la Doctrine de la foi n'osera jamais imposer ses propres idées théologiques, il se considère comme le «modérateur» d'une grande communauté de travail. «Je ne me suis jamais imaginé que je pourrais faire tourner en sens inverse le gouvernail de l'Histoire.»

Cette introduction familiarise avec le personnage et ouvre une perspective dont il ne divergera pas tout au long de ses réflexions.

[1] Cardinal RATZINGER, Entretiens avec Peter Seewald, *Le sel de la terre,* Paris, 1997, Flammarion/Cerf, 278 pages.

3. *Sur le monde présent*, sur la société, le prélat jette un regard que l'on pourrait trouver pessimiste mais qu'il faut qualifier de clairvoyant. Notre époque présente un double visage: «Il y a une nouvelle conscience de la solidarité, de la responsabilité envers l'humanité en général, envers la création.» D'un autre côté naissent «de nouvelles catégories du mal». On assiste à l'intrusion d'un esprit nouveau où l'on décèle du mensonge à travers des «idéologies fanatiques». Une nouvelle idéologie mondiale semble naître, glissant vers le banal, le médiocre, les fausses promesses. Pire, «là où l'homme abandonne la foi, les horreurs du paganisme reviennent en force». Une tendance à l'uniformisation se manifeste, surtout à travers les médias qui véhiculent «la culture officielle du temps présent... Une culture de l'absence de transcendance, où le christianisme ne peut plus être vécu comme puissance fortement déterminante». Les forces morales se cherchent en partie d'autres chemins. La question de la vie éternelle ne compte pas. «La responsabilité devant Dieu est remplacée par la responsabilité devant l'Histoire, devant l'humanité. Il en résulte des critères totalement moraux», par exemple la lutte contre la surpopulation et pour le maintien de l'équilibre biologique, dont «la force motivante dans la vie individuelle est souvent très réduite». En effet, «tout ce qui ne concurrence pas cela est permis».

4. *Les catholiques*, dans ce monde, «sont des hommes comme tous les autres. Il y a là tous les degrés du bien et du mal, de même, inversement, que dans toutes les religions il y a des hommes d'une grande pureté intérieure, qui ont touché d'une manière ou d'une autre au grand mystère à travers leurs mythes et trouvent la bonne façon d'être homme». Le christianisme a toujours libéré les grandes forces de l'amour. Dans la révélation chrétienne, «la grande joie vient de ce qu'existe le grand amour, et c'est la déclaration essentielle de la foi. Tu es un être indéfectiblement aimé». Le monde est toujours dans les mains de Dieu. Le christianisme, dans ses vues essentielles, offre des orientations, «indique dans quel sens on doit chercher des solutions, qu'il faut ensuite concrétiser avec les données du réel». Face à la vie résignée à l'incertitude que l'on glorifie aujourd'hui, la sécurité et la simplicité de la foi n'a rien de mauvais en soi, «car en fin de compte, la foi... est précisément faite pour les simples et les petits». Cette assurance ne peut devenir dangereuse que «quand elle mène au fanatisme et à l'étroitesse d'esprit» et c'est alors la raison elle-même qui est suspectée, avant la foi.

5. En toute lucidité aussi, le cardinal Ratzinger examine en face *la crise* dans laquelle l'Eglise semble se trouver. Il en rappelle le contexte: «Depuis le siècle des Lumières, un vaste mouvement considère l'Eglise comme une institution désuète. Plus la pensée moderne s'est développée, plus cette opinion s'est renforcée.» Il en résulte «un diktat de la prétendue image moderne du monde, qui prend un caractère extrêmement dogmatique et exclut les interventions de Dieu dans le monde». La religion devient «une donnée subjective et ne peut avoir de contenus dogmatiques et communs à tous», ce qui apparaîtrait comme contraire à la raison humaine.

Il y a des courants divers qui traversent l'Eglise sur toute la planète. C'est d'abord *la théologie de la libération*, qui affirme que le christianisme doit aussi agir sur l'existence terrestre de l'homme, mais qui, tournée à un point de vue exclusif, «tend à faire du christianisme l'instrument d'une réorganisation politique du monde». C'est bien sûr à l'idée de liberté que se réfère cette

tendance, idée qui est «le dénominateur commun de la spiritualité moderne et de notre siècle».

Le thème de la libération sous-tend également *l'idéologie féministe*. «La femme passe à présent pour l'être opprimé par excellence.» Ici la théologie, de politique, est devenue anthropologique, et vise même «à libérer l'être humain de son caractère biologique conditionné». Il n'y a plus de données naturelles et finalement «l'homme se fait lui-même ce qu'il veut» pour être réellement libre et libéré. Ne s'agit-il pas en définitive d'une «révolte contre notre caractère de créatures»?

La recherche d'une identité culturelle, en réaction à l'uniformisation mondiale, s'exprime par le concept d'«inculturation». Le réveil des cultures oubliées pousse, comme en Amérique du Sud, à se libérer des apports étrangers (européens) et cela aboutit, sur le plan religieux, «à donner une autre forme au concept de Dieu». L'on rejoint, par cette «remise au jour des vieilles religions», «les tendances du New Age qui vise à une fusion de toutes les religions et à une nouvelle unité de l'homme et du cosmos».

Autre thème, *l'écologie*, née de la conscience que nous ne pouvons pas user de la terre n'importe comment, peut certes être pratiquée «chrétiennement, à partir de la foi en la création, qui pose les limites de l'arbitraire humain, indique les dimensions de la liberté; on peut la développer de manière antichrétienne, à partir du New Age, à partir de la divinité du cosmos».

6. Pour une bonne part, ces tendances procèdent *du courant relativiste* qui exerce une puissante influence sur nos modes de pensée. Le Cardinal évoque ici un thème qu'il avait plus longuement développé dans une Conférence donnée au Mexique et aux USA en 1996, à laquelle nous empruntons les précisions suivantes.

Le relativisme, résignation devant l'impossibilité d'atteindre la vérité et recours aux idées de tolérance, de connaissance dialogique et de liberté (restreintes par la conception d'une vérité valable universellement), se présente comme la base philosophique de la démocratie. En l'occurrence, il y a transfert au plan de la religion et de l'éthique d'attitudes qui peuvent être exactes jusqu'à un certain point dans le domaine politique. On ne peut nier au relativisme une certaine légitimité, pour autant qu'il s'impose des limites quant aux questions relevant de soi d'un autre processus de connaissance.

Face aux problèmes, aux souffrances de l'humanité, «le marxisme avait représenté l'unique tentative de fournir une formule générale valable qui voulait donner sa juste configuration au cours de l'histoire». La fascination énorme qu'il exerçait venait du fait qu'il se fondait sur des méthodes apparemment scientifiques et qu'il remplaçait la foi par la science, transformant la science en action pratique.

Dans les années 80, la théologie de la libération empruntait à la philosophie marxiste les orientations fondamentales d'un processus politique assimilé à la Rédemption, traduite alors par le mot «libération».

La chute des systèmes d'inspiration marxiste a provoqué une énorme désillusion et «a transformé cette théologie fondée sur une praxis libératrice de type politique en une sorte de crépuscule des dieux». «La faillite de l'unique système qui proposait une solution des problèmes humains sur une base scientifique ne pouvait laisser place qu'au nihilisme ou au moins à un total relativisme.»

Comme le marxisme avait trouvé un impact en théologie sur le thème de la libération, le relativisme consécutif à sa disparition s'est insinué dans la religion. Ce qui fait dire à Joseph Ratzinger que le relativisme est aujourd'hui le

problème central de la foi et de la théologie. Dans le contexte de la pensée ambiante, il devient difficile de s'en démarquer. «Penser qu'il y a réellement une vérité, une vérité qui lie et qui est valable pour l'histoire même, dans la figure de Jésus-Christ et la foi de l'Eglise, est considéré comme un fondamentalisme qui se présente comme un authentique attentat contre l'esprit moderne et comme une menace multiforme contre son bien principal, la tolérance et la liberté.»

Forte est l'emprise de ce système de pensée: «Le fait que le relativisme se présente à l'enseigne de la rencontre des cultures, comme la vraie philosophie des cultures, lui confère une grande force de persuasion qui, dans la pratique, n'admet pas de rivaux. Celui qui s'oppose à lui ne prend pas seulement position contre la démocratie et la tolérance, qui sont les préceptes fondamentaux de la convivialité humaine, mais se raidit avec obstination dans la prétention de la prééminence de sa propre culture, la culture occidentale, et refuse la rencontre entre les cultures, qui est aujourd'hui l'impératif le plus urgent» (cf. *La Documentation Catholique*, n° 2191, 5 janvier 1997).

7. C'est ainsi, selon le même texte, que le relativisme rationaliste suscite l'éclosion du *New Age* qui prétend sortir du dilemme de la relativité par une «réaction expressément antirationaliste». Il veut offrir une «mystique moderne»: On ne peut croire à l'absolu, mais on peut en faire l'expérience. Dieu n'est pas une personne face au monde, mais l'énergie spirituelle qui se propage dans le Tout. Ce qui nous «barre la route qui mène au mystère de la réalité», nous assure le New Age, «c'est la raison objective. La rédemption consiste à se dégager du Je, à se plonger dans la plénitude de la vie, à revenir au Tout. On recherche l'extase, l'ivresse de l'infini, dont on peut faire l'expérience au son de la musique, par le rythme, l'excitation de la lumière et des ténèbres, la masse humaine. En faisant ainsi, non seulement on inverse la route de l'époque moderne qui tend au pouvoir absolu du sujet; mais, au contraire, l'homme lui-même, pour être libéré, doit se fondre dans le "Tout". Les dieux sont de retour. Ils apparaissent plus crédibles que Dieu.»

Au sein de l'Eglise, ces influences se traduisent par certaines conceptions de *la liturgie* que l'on voudrait «inculturer» dans le monde moderne. On parle ainsi . d'une «liturgie de l'expérience» qui recherche ce qui est «bruyant et excitant». D'un autre côté, *l'exégèse* «a fait naître l'impression qu'un homme normal ne peut pas lire la Bible, parce que tout y est tellement compliqué». En même temps, certains spécialistes, privés de références philosophiques solides, prêtent l'oreille aux penseurs qui, tel Kant, ont prétendu «démontrer de manière irréfutable que l'absolu ou Celui qui est l'absolu ne peut être connu de l'esprit et ne peut comme tel s'y trouver» (cf. conférence du Mexique). Dès lors ils reconstruisent l'histoire de Jésus à la manière de ces philosophes, et mettent en doute la réalité du Dieu incarné.

8. Dans ce climat, *quelles réponses l'Eglise apporte-t-elle?* L'Eglise-institution en particulier est-elle à la hauteur de l'enjeu? Ici encore – nous revenons à son dernier ouvrage – Joseph Ratzinger n'esquive pas. Si pour bien des gens «il ne reste finalement des paroles de l'Eglise que quelques interdictions morales», peut-être est-ce parce qu'on en a «trop et trop souvent dit dans ce sens – en négligeant la liaison nécessaire avec la vérité et l'amour». Oui il y a trop de bureaucratie, des simplifications seront en tout cas nécessaires. Une révolution doit se faire, mais cela doit être d'abord «une sorte de révolution de la foi». «Le côté vivant, simple de la foi

n'apparaît plus... La véritable flamme propagatrice ne peut pas transpercer le monceau de cendres qui la recouvre.» Nous devons être «capables de parvenir à cette intériorisation qui permet à la foi de descendre dans les profondeurs de la vie». Il y aura de nouvelles formes de vie ecclésiastique. Si la papauté restera comme elle est dans son essence, «des formes pratiques peuvent changer». Mais nous n'avons pas besoin de «réformateurs» qui décident de mesures structurelles. «Ce dont nous avons réellement besoin, ce sont de gens qui sont intérieurement habités par le christianisme, le vivent comme un bonheur et un espoir et sont ainsi devenus des âmes aimantes. C'est cela que nous appelons des saints.»

L'Eglise doit aussi apprendre à *mieux communiquer*. L'information religieuse de base est aujourd'hui «à peu près réduite à zéro». Notre catéchèse, en voulant susciter l'éveil des sympathies pour ce style de vie, «a négligé le contenu effectif de l'information». Nous devons trouver le langage «qui nous permettrait de nous faire entendre dans la conscience actuelle». Nous employons des mots «qui expriment une vérité, mais qui dans la langue actuelle ne signifient rien pour la plupart des gens». Rendons leur sens de nouveau communicable, mais cela ne réussira «que si nous vivons nous-mêmes ces choses de l'intérieur».

L'Eglise doit *sortir d'un «débat interne* qui s'acharne sur quelques thèmes et laisse ainsi de côté les grands défis de notre temps». Certes le célibat des prêtres, l'ordination des femmes et les divorcés remariés sont «des questions tout à fait sérieuses», (sur lesquelles le Cardinal s'exprime d'ailleurs avec attention) mais, dit-il, nous devrions aussi «réfléchir à ceci: comment, en tant que chrétiens, pouvons-nous exprimer aujourd'hui en ce monde ce que nous croyons et ce que nous avons à dire à ceux de l'extérieur?»

Enfin «*le dialogue avec les autres religions* est en marche». «Nous sommes tous persuadés que nous avons quelque chose à apprendre par exemple de la mystique d'Asie, et que les grandes traditions mystiques offrent aussi des possibilités de rencontres qui ne sont pas aussi évidentes dans la théologie positive.»

9. Toutefois Joseph Ratzinger n'exclut pas que l'Eglise prenne *d'autres formes*. Nous vivons la parabole du levain et, «dans cette mesure, on doit éviter les évaluations quantitatives du succès». L'Eglise «ressemblera moins aux grandes sociétés, elle sera davantage l'Eglise des minorités, elle se perpétuera dans de petits cercles vivants où des gens convaincus et croyants agiront selon leur foi[1]. Mais c'est précisément ainsi qu'elle redeviendra, comme le dit la Bible, "le sel de la terre"». Pour cela, l'Eglise a besoin de flexibilité et de fidélité «pour préserver ce qui fait de l'homme un être humain» et «le porter vers Dieu, le garder ouvert à Dieu, car c'est seulement de là-haut que la force de la paix peut venir en ce monde».

Dans un monde où, sous l'influence des médias, se forme une langue, un comportement, où la vie est centrée sur les innovations économiques et sociales, où la religion «a émigré dans le domaine du subjectif», où la foi se voit réserver «au bout du compte un espace défini en tant que facteur culturel», le christianisme «offrira *des modèles de vie* d'une nature différente et apparaîtra de nouveau, dans le désert de l'existence technique, comme un lieu de réelle humanité... comme une nouvelle chance pour l'homme».

[1] On pense aux «petits troupeaux» dont parlait Jacques Maritain.

10. L'on notera *en conclusion* que ce témoignage d'un haut dignitaire de l'Eglise est lucide et sans concession, toujours empreint de la sérénité de l'espérance. Sans illusion quant à ce qui peut survenir dans l'histoire d'une civilisation qui peine à maintenir son cap et qui tend à oublier de plus en plus ses origines chrétiennes, il place sa confiance et l'avenir de l'homme au-delà des péripéties terrestres: «Le monde est toujours dans les mains de Dieu, même si l'homme se détache de lui et marche à sa destruction.» Et «l'amour est quand même plus puissant que la haine».

Selon ces mots que le cardinal Ratzinger inscrit en dernière page de ce livre, l'Histoire, en définitive, «*se laisse réduire à la formule: oui ou non à l'amour*». Et ce que Dieu veut réellement de nous, c'est «*que nous devenions des êtres aimants, alors nous serons à Son image. Car il est l'amour, et Il voudrait qu'il y ait des créatures qui Lui soient semblables et qui ainsi, à partir de la liberté de leur propre amour, deviennent comme Lui et relèvent de Sa propre nature et répandent la lumière qui émane de Lui*».

Guy BOISSARD

NOVA & VETERA

2

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction	Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N^o^ 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse		CHF 50.— (+ 8.— frais envoi)
France et autres pays		FF 200.— (+ 48.— frais envoi)
Abonnement de soutien	dès	CHF 55.— (dès FF 220.—)
Prix au numéro		CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- *pour la Suisse:*
  par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- *pour la France:*
  par chèque libellé en FF à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.
- *pour les autres pays:*
  par cartes Visa ou American Express, par virement postal au CCP indiqué ci-dessus.

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Augustin, Saint-Maurice