

## Article

---

« Les déboires d'une théologie sans métaphysique »

Jacques Doyon

*Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n° 2, 1986, p. 145-158.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400234ar>

DOI: 10.7202/400234ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

## LES DÉBOIRES D'UNE THÉOLOGIE SANS MÉTAPHYSIQUE

Jacques DOYON

*RÉSUMÉ. — L'éclipse de la métaphysique a privé la culture de sa sagesse nécessaire : les différents savoirs et les techniques qui les accompagnent se sont développés chacun et chacune dans sa sphère propre, mais de façon parallèle et sans pouvoir se rencontrer. Dans le contexte de cette culture scientifique et technique, la théologie s'est ainsi trouvée privée de son instrument privilégié de connaissance. Les diverses approches expérimentales appliquées au champ théologique ont donné des informations nombreuses et utiles, mais disparates et impossibles à réunir et à systématiser de façon rigoureuse. Y a-t-il encore place pour une systématique théologique et, si oui, quelle voie apparaît la plus prometteuse ? C'est la question à laquelle voudrait tenter de répondre le présent article.*

---

**D**IETRICH BONHOEFFER constatait, en témoin lucide de notre époque, que nous vivions à l'âge de la mort de Dieu, annoncée par F. Nietzsche au siècle précédent. La cause en était, selon lui, que s'étaient éclipsés les présupposés habituels de la foi chrétienne : la religion naturelle (entendue au sens de croyance en Dieu et de relation à Lui exprimée en termes culturel, éthique) et la métaphysique. Cette éclipse avait eu ses antécédents à la Renaissance, quand les arts et les sciences, la politique s'étaient peu à peu affranchis de l'Église et de toute référence religieuse. Elle n'avait cessé de grandir jusqu'à produire une culture entièrement irréligieuse et positiviste. Drame ou pas, c'était un fait avec lequel il fallait composer, et D. Bonhoeffer cherchait les moyens d'amorcer un dialogue avec son temps pour annoncer le message chrétien. Comment parler de Dieu et du Christ dans un langage sans référence religieuse ou métaphysique ? Il nous a laissé avec cette question, n'ayant pu y répondre lui-même avant son exécution dans un camp nazi quelques semaines avant la fin de la guerre. Eût-il vécu plus longtemps qu'il n'aurait peut-être pas pu mieux y répondre que ses disciples, ou les autres qui, après lui, ont été habités et pour ainsi dire muselés par cette même question.

Religion et métaphysique sont associées et se rejoignent de fait en ce que l'une et l'autre portent sur le fondement mystérieux de tous les êtres : la première à l'intérieur

d'une relation vécue, la seconde au moyen d'une réflexion sur l'être en général débouchant sur sa cause transcendante. Cependant elles ont une vie indépendante l'une de l'autre, parce qu'il peut bien arriver que l'on expérimente une intense relation à Dieu, qui donne sens à toute son existence, sans que pour autant on ait fait retour de façon réfléchie sur ce vécu pour en établir les fondements. Inversement on peut connaître à fond la philosophie de la religion sans être personnellement très religieux. L'ordre de la connaissance et celui des choix qui définissent l'existence sont distincts l'un de l'autre, bien que, idéalement, ils pourraient et devraient se rejoindre et évoluer ensemble. Vouloir mieux connaître celui qu'on aime déjà dans le but de l'aimer davantage : voilà la vraie sagesse selon Augustin. « Gare à la science qui ne tend à aimer ». Toutefois, pour l'utilité de notre recherche, nous ne nous intéresserons pas au présupposé « religieux » comme tel si ce n'est dans sa dimension intellectuelle, selon laquelle il est inclus dans la métaphysique. L'existence religieuse ou non des gens relève en effet de leur liberté, sur laquelle on n'a aucune prise.

Notre question est la suivante : est-il possible d'effectuer une réflexion systématique sur Dieu, et sur l'homme, le monde et l'histoire pour autant qu'ils sont de Dieu et y retournent, à la lumière de la révélation, sans disposer de l'instrument de réflexion qu'est le savoir métaphysique ? Un objet d'une telle ampleur peut-il être saisi de façon adéquate par un (ou plusieurs) autre(s) savoir(s) qui n'aurait(ent) pas la même ampleur ? Faute de disposer de ce moyen approprié, ne risque-t-on pas de manquer l'objet même de sa réflexion, pour lui en substituer un autre de notre fabrication, mal ajusté, qui l'écourte, et ne nous permet pas d'aller vers toute la vérité qui se révèle à nous ? En un mot : pourquoi la métaphysique en théologie, et que devient la théologie sans métaphysique ? — Il ne s'agit pas de présenter un bilan de la recherche actuelle sur ce sujet, ni même d'exposer la pensée de tel ou tel théologien métaphysicien (Rahner, Tillich, etc.) qui justifie sa méthode de travail. Nous nous contenterons d'entrer un peu dans cette question telle qu'elle se pose aujourd'hui, à une époque où la culture scientifique s'est imposée partout, même en théologie, faisant de la philosophie, en particulier de la métaphysique, un vestige d'une époque révolue, inapte à nous faire mieux connaître la réalité.

Nous développerons les trois points suivants :

1. Dans la culture en général et en particulier en théologie, y a-t-il place ou non pour un savoir plus fondamental et plus englobant qui tienne lieu de sagesse par rapport à tous les autres ? Si oui, quels inconvénients entraîne l'absence d'un pareil savoir dans les deux cas ?
2. Si un tel savoir existe, de quelle nature est-il et pourquoi est-il particulièrement important, en fait irremplaçable, en théologie systématique ?
3. À titre d'exemples quelques voies ouvertes par des théologiens métaphysiciens contemporains...

En trois mots : 1) la théologie a besoin d'une sagesse comme instrument de travail privilégié ; 2) cette sagesse ne peut être que de nature métaphysique ; 3) certains théologiens contemporains, à contre-courant, ouvrent des voies nouvelles dans ce sens...

## I. CULTURE, SAGESSE ET THÉOLOGIE

Tels sont les trois termes qu'il nous faut élucider et conjuguer dans cette première partie. Faisons d'abord se rencontrer culture et théologie.

La culture et la théologie sont proches parentes. Elles évoluent en étroite dépendance l'une de l'autre. On fabrique de la théologie avec des instruments conceptuels empruntés à sa culture. C'est avec ces moyens humains que la Révélation de Dieu nous parvient, par des hommes que Dieu habite, mais qui sont de leur temps et de leur milieu. La Révélation au sens le plus riche du terme est Dieu lui-même qui nous parle au secret du cœur. Mais parler implique celui à qui on s'adresse en adaptant son discours de façon à être compris. Or cet autre c'est l'homme avec sa culture. Sans doute la Révélation divine interpelle aussi la culture, l'oblige à se remettre en question et à se dépasser, mais dans une dialectique où cette dernière est toujours présente comme ce qui doit être dépassé. Il en a toujours été ainsi dans l'histoire de la théologie. S'il n'y avait pas dans la culture humaine des questionnements, des attentes, « une puissance obédientielle à la Révélation » (Rahner), cette dernière ne pourrait pas rejoindre l'homme. C'est pourquoi une réflexion approfondie sur ces attentes présentes dans la culture humaine doit toujours précéder une étude systématique de la Révélation. Avec quels instruments de pensée peut-on et doit-on s'appropriier cette dernière ? Ces instruments de pensée sont-ils adéquats, aptes à me faire saisir cet objet de façon au moins analogique ? Dans la mesure où s'appauvrit la culture humaine, s'appauvrit aussi la théologie.

Quel est l'état de la culture contemporaine pour ce qui est des questions fondamentales qui intéressent la théologie ? Quelle place occupent, dans cette culture, les questions de sens, de finalité, d'origines, de valeurs etc. ? Si ces questions sont encore abordées, de quelle façon le sont-elles ? — Comme des élucubrations poétiques ? des vestiges du passé ? des questions oiseuses sur lesquelles on n'a aucune prise ? ou dans une réflexion rationnelle, rigoureuse ? — Pas besoin de réfléchir longuement pour voir que les sciences positives et les techniques ont pris presque toute la place, tandis que la réflexion philosophique, et la métaphysique en particulier, sont de plus en plus refoulées à la marge, sinon complètement disparues. Ce qui ne veut pas dire que les questions qui relèvent de ces disciplines soient elles aussi disparues ; au contraire elles demeurent, et sont même plus troublantes, parce que sans réponse, et souvent refoulées. Au lieu de les aborder de front, on essaie d'en faire l'histoire, l'archéologie. On y réfléchit d'un point de vue psychologique, psychanalytique, sociologique : comment apparaissent-elles et évoluent-elles dans la vie consciente et inconsciente d'un individu ou d'une société ? On en fait l'histoire, on déniche leur présence structurante dans les textes écrits, etc. Mais on les refoule dans le bagage des questions plus ou moins interdites ou obscènes, dont on n'a pas droit de parler entre gens sérieux, parce qu'elles n'appartiennent pas au domaine strictement scientifique, synonyme d'observable, de mesurable, d'expérimental. Ainsi on proposera une définition clinique de la mort, mais on considérera comme « métaphysique » c'est-à-dire inaccessible, hors de portée de la réflexion rigoureuse, le problème du sens de la vie et de la mort, de l'origine et de la destinée de l'homme.

Le rejet de la métaphysique (hors du domaine de la science) a son origine, comme on le sait, dans la critique kantienne du savoir humain, elle-même tributaire de l'empirisme et du positivisme moderne. Si n'est scientifique que ce qui peut être expérimenté ; si l'expérience au sens rigoureux du terme résulte d'une rencontre entre les formes a priori de l'entendement et les perceptions de la sensibilité (a posteriori), le monde des idées pures qui ne sont pas expérimentables comme telles, mais seulement démontrables, donc pur produit du sujet, échappe au critère de la vérité qui nous est accessible. Prétendre qu'à ces idées correspondent des réalités, c'est faire le saut du monde idéal au monde réel. Or l'existence ne se démontre pas à partir de l'idée. Elle ne se déduit pas d'autre chose. Elle est d'un autre ordre, irréductible, qui, en dehors de l'expérience, ne peut qu'être objet de foi. Voilà, mis en ordre par E. Kant, la prise de position positiviste. N'est scientifique que ce qui me vient d'une expérience du monde extérieur, laquelle est nécessairement sensible, et est organisé en schémas et en lois plus ou moins générales, suivant des catégories que fournit mon entendement. Au-delà c'est le domaine de l'inconnaissable et de la pure foi. Sur l'être en soi on ne peut rien dire de scientifique.

La pauvreté de la métaphysique, en fait sa mise au rancart, a eu ses conséquences dans la culture contemporaine. La nature a horreur du vide. Cette maxime, peut-être fautive dans le domaine de la physique, est pleinement vraie dans la vie de la pensée. Tous les savoirs sont interdépendants. Ils portent tous sur la même réalité, approchée par une même intelligence, mais selon des méthodes diverses. Or l'esprit en nous obéit à des lois identiques, qui sont toujours appliquées dans les diverses disciplines. Par loi, j'entends ici non pas des relations entre des phénomènes exprimées en symboles mathématiques, mais des principes généraux applicables à tous les êtres, analogiquement. L'être objectif doit sans doute obéir lui aussi à des lois identiques qui transcendent tous les savoirs particuliers, sans quoi il faudrait construire pour chaque discipline une nouvelle logique. Il y a donc probablement une logique et une ontologie présupposées à tous les savoirs, qui ne dispensent évidemment pas de pratiquer les disciplines particulières, mais qui les fondent et les rendent possibles. Appelons ces sciences plus générales, sciences des postulats de la pensée et de l'être. Ne faut-il pas avoir confiance à son esprit, à son raisonnement, à l'identité du monde, pour pratiquer les diverses disciplines et les techniques qui s'ensuivent ? S'agit-il d'une foi préalable, implicite, d'une « confiance originaire », ou d'un savoir comme tel ? Sans doute des deux. Confiance originaire qui, devenue réfléchie, s'organise en savoirs. Le principe premier de ces savoirs ne peut être que le principe d'identité, sans lequel on ne peut rien dire de rien. Or ce principe admis, « on est à la roue » : ce qui est contingent, ce qui change, dépend d'une cause et ultimement d'un être nécessaire et parfait, cause non causée, et nous voilà en pleine métaphysique...

De la logique et de la métaphysique il semble bien que la métaphysique soit la plus fondamentale, même si les deux ont une même ampleur. L'être de raison, objet de la logique, est en effet aussi ample que l'être réel, puisque c'est grâce à lui, à savoir nos idées, nos raisonnements, nos jugements, que nous saisissons le réel. On peut même penser le non-être, l'irréel, l'erreur, tandis que la réalité n'est toujours qu'elle-même ; donc l'être de raison est plus large, d'une certaine façon, que la réalité objective à connaître. — Mais la bonne idée, le bon raisonnement, le jugement vrai,

doivent être conformes à la réalité ; leur mesure c'est l'être réel. La loi suprême de la vie de la pensée c'est donc l'identité de l'être avec lui-même. Or l'étude de l'être réel appartient à la métaphysique qui donc est de soi plus fondamentale que la logique même si les deux sont également présupposées à tout savoir particulier quel qu'il soit.

Que l'on rejette ce savoir plus englobant et plus fondamental, cette sagesse, appelée ainsi parce qu'elle porte sur les principes premiers, il arrivera fatalement que l'unité du savoir se refera autour d'un savoir autre, qui probablement n'aura pas l'ampleur suffisante pour assumer cette fonction. La culture deviendra idéologique. Le psychologue, le sociologue, l'historien, le politicologue, deviendra le sage, l'énonciateur des vérités les plus générales et les plus fondamentales. Tous les autres discours seront réduits à n'être que des traductions, à un niveau inférieur, de la seule réalité profonde, objet du savoir particulier qui a usurpé la fonction de sagesse. Par exemple, le monde devient : une « Volonté de puissance », « un ensemble de nature physico-chimique » ; toute l'histoire humaine est explicable par « la dialectique du maître et de l'esclave » ; tous les comportements humains sont des manifestations plus ou moins détournées de l'instinct sexuel ; l'évolution humaine est ordonnée à produire « la race des seigneurs », etc. — On troque ainsi l'analogie de l'être, c'est-à-dire sa riche diversité, pour une univocité forcée et réductrice. La métaphysique de l'être, loin de rejeter les différents savoirs, les postule avec leurs méthodes appropriées, leurs évidences, leurs conclusions... De même l'anthropologie philosophique ne se substitue pas aux sciences humaines particulières, elle ne se contente pas non plus d'ajuster comme dans un immense casse-tête les apports particuliers de chacune d'elles : elle a pour objet le sujet humain comme tel, en tant qu'il représente parmi les êtres celui qui tout en étant une partie du monde, est à la fois en relation avec le tout et avec lui-même, par la conscience et la liberté... Bien que riche en réalisations et en possibilités techniques, une culture sans métaphysique et sans anthropologie me semble donc non seulement pauvre mais même dangereuse en particulier pour le sujet humain et sa destinée.

Cela a évidemment sa conséquence pour la théologie, qui obéit elle aussi aux modes et aux aléas de la culture. A-t-on raison de parler de « pauvreté » de la théologie ? N'assiste-t-on pas plutôt à un développement sans précédent de l'exégèse, de l'histoire de la pensée chrétienne, de la psychologie, de la sociologie des religions, de l'analyse des textes avec les méthodes les plus rigoureuses et les plus raffinées, élaborées dans la culture contemporaine ? — Mais dans ce beau concert, y a-t-il place pour une sagesse théologique ? Ce rôle traditionnellement assumé par le systématien, par qui est-il pris en charge aujourd'hui ? La pauvreté de la métaphysique dans la culture a certainement entraîné la pauvreté de la théologie systématique. Non pas qu'il manque de tels théologiens. Il suffit de nommer K. Rahner, P. Tillich etc. pour se convaincre du contraire. Mais qui leur reconnaît la place qu'ils méritent. Ne va-t-on pas plutôt vers l'exégète, ou le psychologue religieux, ou l'historien de la pensée, pour tenter d'organiser son savoir théologique et de diriger son action, suivant son goût et ses aptitudes... Pour paraphraser Marx, « la misère de la théologie » (systématique) a engendré « la théologie de la misère ». Cela est vrai en particulier chez ceux qui privilégient la question sociale plutôt que la question sur Dieu, ou plutôt qui font de toute question théologique une question d'idéologie

socio-politique motivée par des intérêts de classe. Et l'on pourrait en dire autant pour ceux qui font du moi et de son évolution la seule chose qui importe.

En tout cas la théologie d'inspiration métaphysique est souvent mise sur le banc de l'accusée. On lui reproche d'être individualiste, privatisée, tournée vers l'au-delà, d'utiliser un métalangage incompréhensible, insignifiant, sans pertinence pour l'homme d'aujourd'hui : en un mot d'aller dans un sens contraire aux préoccupations de l'homme moderne plutôt préoccupé par le politique, l'ici-bas et le maintenant.

Il arrive donc en théologie ce qui arrive dans la culture. Le terrain laissé plus ou moins vacant est tout de suite occupé par quelqu'un d'autre, au nom d'une estime excessive pour son propre savoir, qui tient lieu de sagesse.

On peut ajouter une autre raison, qui montre l'importance d'une sagesse théologique : la pratique de l'interdisciplinarité. Sans doute l'interdisciplinarité a toujours été une nécessité en théologie : tâche particulièrement difficile de nos jours où chaque spécialiste développe son vocabulaire propre en dépendance de sa méthode particulière qu'il doit appliquer avec rigueur s'il veut arriver à des résultats probants. Aussi des termes identiques comme : personne, nature, liberté, conscience, vérité, bonté, existence, valeur, justice, amour etc. sont définis de façon différente dans chacune des disciplines. D'où la nécessité de faire se rencontrer les spécialistes, afin d'élaborer une synthèse des savoirs où l'on passe de prises de positions parallèles à la découverte de certaines complémentarités, et même de convergences. Pour gérer cette rencontre, ne faut-il pas supposer un ordre de questionnement plus ample que celui qui est propre à chaque discipline, questionnement qui a pour objet l'être comme tel dans son unité originelle, préalable à toute analyse ? Ou ce questionnement est possible et appartient à la métaphysique ; ou il est hors de notre portée et on doit renoncer à percevoir le réel en lui-même, au-delà des points de vue propres à chaque spécialiste.

Dans cette première partie nous avons tenté de montrer qu'il y a place pour une sagesse dans la culture, et en particulier en théologie, et que l'absence d'une telle sagesse entraîne de graves conséquences dans les deux cas.

La deuxième partie précisera davantage la nature de cette sagesse et son importance en théologie systématique.

## II. MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

*La théologie* a pour objet principal Dieu et de façon seconde les autres choses, en particulier l'homme, et de façon privilégiée le Christ, pour autant qu'ils viennent de Dieu et y sont ordonnés. Elle a donc pour objet tout ce qui est, du point de vue de la cause première : Dieu qui se révèle à nous. *La métaphysique* de son côté a pour objet principal l'être en général, en particulier l'homme qui par l'ouverture de son esprit est en puissance toutes choses, et de façon seconde la cause transcendante des êtres que nous appelons Dieu. Ce sont deux savoirs qui ont un objet d'une même ampleur à savoir tout ce qui est, non sous un aspect particulier, mais simplement en tant qu'il existe. Ils s'appellent l'un l'autre : la métaphysique (ontologie et anthropologie) ouvre sur le mystère de Dieu qui en est le dernier mot ; la théologie permet de scruter ce

mystère à la lumière de la Révélation et de réfléchir aussi sur l'être créé et en particulier sur l'homme comme son abrégé et son sommet.

Disons d'abord quelques mots sur la métaphysique, dans laquelle nous incluons l'ontologie et l'anthropologie. Elle a pour objet l'être en général dans ses caractéristiques essentielles communes à tous les êtres, telles qu'elles se révèlent à l'intelligence. Les approches particulières des sciences positives sont limitées à certains aspects de ce qui est, en dépendance du point de vue particulier du chercheur et de sa méthode d'approche du réel. En particulier la volonté de mesurer les expériences est limitative : elle fait qu'on ne s'intéresse qu'à l'aspect quantitatif des phénomènes. La vérification se fait au moyen d'instruments de mesure précis, aptes à ne saisir que des nombres et des étendues, et non la totalité de ce qui est. — Déjà cette réflexion sur la limite de ces savoirs suppose que notre esprit est ouvert sur d'autres aspects du réel existant.

En fait, il semble bien y avoir entre l'esprit de l'homme et l'être des choses une parenté native, notre esprit étant le miroir de l'être, dans lequel seulement ce dernier peut se montrer tel qu'il est. Le questionnement qui définit l'esprit porte en effet sans restriction sur tout ce qui est, et son opération la plus parfaite est le jugement qui consiste précisément à dire ce qui est, de toutes les façons possibles. C'est pourquoi les différents savoirs sont des possibilités de l'esprit sur lesquelles il peut réfléchir pour en voir aussi bien la portée que la limite : la portée, puisque le savant sait bien, comme penseur, que ce qu'il avance constitue ou bien une hypothèse ou bien une affirmation vérifiée ; et la limite, parce que, hypothèse ou vérité, il ne dit de l'objet de son étude que ce que sa méthode propre lui permet de percevoir et rien d'autre. Or percevoir la limite de son savoir, c'est être conscient de son ouverture sur un au-delà de cette limite, au-delà qui, lui, est sans limite. « Celui qui sait, sait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas » (Aristote).

Ce « sans-limite », dont je suis nécessairement conscient dans tout acte de connaissance, et qui me permet de situer et d'apprécier mon savoir, c'est au moins l'ouverture infinie de mon esprit, sinon l'Être absolu lui-même co-présent à tout objet de conscience.

Si entre l'esprit sans limite et l'être lui aussi sans limite existe une parenté naturelle, les deux s'appelant l'un l'autre, le premier pour calmer sa soif de connaître jamais satisfaite, le second pour se manifester selon la totalité de ce qu'il est, et non seulement sous tel ou tel aspect : pourquoi ne pas faire place à un savoir de même amplitude qui ait pour objet l'être non pas sous tel ou tel aspect, mais en tant qu'être, c'est-à-dire en tant que s'y accomplit de façon plus ou moins parfaite une certaine façon d'exister ? Tel est le savoir métaphysique.

La question sur Dieu est une question métaphysique. Y a-t-il ou non un Être que rien ne peut contenir, pas même notre pensée pourtant ouverte sur tout, encore moins l'univers, même en expansion illimitée, parce que s'Il existe, Il est le Transcendant, l'Absolu, l'Inconditionnel, le Tout Autre, l'Ineffable, et tout dépend de Lui comme de sa cause première ? Si un tel Être existe, quelle est sa nature, est-Il pensable au moins par analogie avec ce que nous connaissons de plus parfait dans notre



expérience du monde et de nous-mêmes ? Sans doute le causé dépend de sa cause et non l'inverse. Il peut arriver que la cause ne révèle dans ses effets que le jeu de son caprice, sa fantaisie et non son mystère propre. Que peut-on dire de Dieu qui Le révèle vraiment ? et à partir de quoi ? de qui ?

Ces questions elles-mêmes, qui peuvent sembler piégées pour autant qu'elles ouvrent sur des objets de pensées « au-delà du physique » (métaphysique), sont-elles vaines ou oiseuses, notre esprit n'étant pas apte à y répondre adéquatement ? La métaphysique ne serait-elle qu'une « maladie de l'âme ? » Nous chercherions toujours à percer des mystères qui nous dépassent, alors que notre domaine propre serait le monde de l'observable et du mesurable. Qui en sortirait s'exposerait à des « apories », qui lui feraient constater sa propre impuissance à vouloir traiter « scientifiquement », comme un problème, ce qui au fond est « mystère de foi ».

Peut-être la seule avenue qui demeure ouverte sur l'être serait-elle celle de l'expérience mystique ? Le sens du Sacré, du Mystère, du Transcendant, de l'Au-delà et du Tout-Autre, serait comme un sixième sens (ou septième, après le sens esthétique) dont personne ne serait entièrement dépourvu, pour peu qu'il fasse un peu le silence en lui-même pour y devenir attentif ? Ce sens appartiendrait à l'esprit en nous, et serait sous-jacent à toutes les religions, dont il constituerait l'essence profonde, présente sous diverses manifestations plus ou moins équivalentes et en fait secondaires ? On pourrait le définir soit comme un sentiment de dépendance absolue (sens de la créature, de Schleiermacher) soit comme une attirance mêlée de crainte devant le mystère (R. Otto), soit comme la préoccupation ultime (P. Tillich) etc. : dans tous les cas comme une expérience sommet (Maslow) dans laquelle le sujet trouve une paix profonde et comme une participation intime, extatique, à l'être des autres et de toute la nature et à l'unité foncière de tout être ?

La question sur l'homme appartient aussi à la métaphysique. Au-delà des différentes sciences humaines, qui l'approchent sous un aspect ou l'autre, on doit, comme on l'a dit, postuler un questionnement et un savoir portant sur l'homme comme sujet un sous la diversité de ses manifestations. Or ce sujet un a lui aussi une ampleur comparable à celle de l'être en général. Il est ouvert sur tout l'être par son esprit ; par sa liberté, il devient ce qu'il veut être, il donne sens à son existence. D'où les questions sur l'origine, sur la destinée, sur le sens de l'existence de l'individu et de l'univers, qu'on ne peut pas ne pas se poser. L'homme est aussi à l'origine de l'histoire, faite de l'interaction des décisions humaines sur la nature, sur les sociétés et les institutions, etc. Il se donne son monde, pour ainsi dire et dans une large mesure. Lui aussi ne peut donc être approché adéquatement que par un savoir de type métaphysique.

Quant au Christ, parfaite rencontre de Dieu et de l'homme dans un seul sujet, sa perception présuppose évidemment une certaine connaissance de Dieu et de l'homme, et une vision du monde où l'homme occupe une place privilégiée, au sommet de la création. Comme suprême révélation de Dieu, le Christ ne dévoile évidemment pas entièrement son mystère (Dieu en lui) toujours aussi inaccessible. En Jésus en effet nous voyons l'homme mais nous croyons le Fils de Dieu. Les deux natures demeurent distinctes, comme le dogme chrétien l'affirme nettement. Rien de créé, même pas

cette humanité individuelle extraordinaire assumée par le Fils de Dieu qui apparaît en Jésus, n'est capable de dire adéquatement ce qu'est Dieu tel qu'en Lui-même. Il reste que cet objet privilégié de la théologie qu'est le Christ relève lui aussi d'un savoir de type métaphysique.

On peut donc prétendre sans exagérer que la métaphysique et la théologie se conviennent et s'appellent mutuellement comme la question et la réponse. La méthode corrélatrice (P. Tillich) consiste précisément à faire se rencontrer la culture humaine, en particulier la métaphysique, et la Révélation, dans un dialogue où tour à tour chacune pose la question et donne la réponse, le dernier mot appartenant à la Révélation divine. L'homme est une question et un mystère dont Dieu seul est la réponse. Mais cette réponse dépasse l'attente. Ce qui en particulier la préserve de n'être que l'illusion du désir. Dieu interpelle l'homme, bouleverse ses pronostics, l'appelle toujours à plus et à mieux qu'il n'aurait pu concevoir, le conduit sur un chemin montant, qui ne peut être qu'un chemin de croix. Il se révèle en Jésus-Christ comme le Tout autre, à qui chacun doit finalement dire, comme Jésus : « Que ta Volonté se fasse et non la mienne... » « Ses pensées ne sont pas nos pensées... », « Lui qui habite une demeure inaccessible ».

Dans cette deuxième partie nous avons montré que la théologie systématique a besoin de la métaphysique comme outil de travail privilégié, et que ces deux disciplines s'appellent et s'interpellent mutuellement dans un dialogue qui profite autant à l'une qu'à l'autre. Il nous reste à montrer quelles voies sont ouvertes aujourd'hui dans cette direction, c'est-à-dire quelle métaphysique est disponible et quel usage on en fait en théologie systématique.

### III. VOIES OUVERTES

#### *Vers une théologie systématique qui utilise une métaphysique*

Une nouvelle difficulté se présente quand il s'agit de choisir une métaphysique : car il y en a plusieurs, et elles ne sont peut-être pas toutes également utilisables. — Il y a d'abord la métaphysique traditionnelle, qui fait confiance à la raison naturelle et prend pour objet l'être réel tel qu'il apparaît à l'intelligence. Son outil privilégié est l'analogie de l'être, proche parente de l'idée de participation. — La critique kantienne, dans la suite de l'ego cartésien, referme le sujet sur lui-même, et rend problématique l'accès à l'être nouménal des objets de connaissance, lesquels sont toujours plus ou moins construits par nous. Tandis que chez Platon et Aristote et dans la pensée classique, on insistait sur la passivité de l'intelligence, qui se laisse informer par son objet, depuis Kant, Hegel etc., l'intelligence est perçue comme une faculté plutôt active, qui organise ses perceptions à partir d'un donné brut qui vient de l'extérieur, mais n'est pas comme tel intelligible. Dans nos objets de connaissance, la part subjective (formes a priori, catégories) est même plus importante que la part qui nous vient de l'extérieur. La métaphysique de l'être n'étant plus possible, y a-t-il encore place pour une métaphysique du sujet ?

Dans cette veine, Kant lui-même a exploré deux voies qui, en vertu de sa conception de la science, ne peuvent appartenir qu'à la foi, non théologique mais

philosophique (foi qui ne relève pas de la Révélation, mais qui porte sur les postulats de la raison) : 1° celle qui a pour objet les idées du moi, du monde, de Dieu, obtenues par déduction transcendantale et postulées par notre « raison pure » ; 2° celle qui s'adresse au Tu transcendant postulé par la morale de l'impératif catégorique (« raison pratique »). Ces deux voies ont été ensuite utilisées et explorées en théologie : la première par ceux qui ont réfléchi sur l'ouverture transcendantale du sujet (Blondel, Maréchal, Rahner, etc.) ; la deuxième par les penseurs qui ont réfléchi sur la relation Je-Tu (Buber, Nedoncelle, et même Schillebeeckx et Rahner, pour n'en nommer que quelques-uns parmi les plus importants). — Ces diverses voies : l'ontologie classique et l'ouverture transcendantale de l'esprit sur les idées de la « raison pure » ou le « Tu » transcendant sont-elles encore ouvertes ? Jusqu'où peuvent-elles nous mener ? Y en a-t-il d'autres possibles ?

D'abord cette dernière question : Quelle autre voie vers la connaissance de l'être et de Dieu peut-il exister que a) celle du monde extérieur et b) celle du moi ? Dieu peut-il se révéler autrement : ou bien dans le monde de la création et dans l'histoire, ou bien dans mon intériorité de sujet ?

De fait ne faut-il pas les deux à la fois ? Savoir c'est donner ou saisir une signification. Or cela exige non seulement la présence d'un objet apte à porter une signification mais aussi l'activité d'un sujet qui discerne ou attribue un sens à cet objet. La voie de l'être objectif ne peut donc déboucher sur Dieu sans la médiation de l'esprit donneur de sens, seul capable de révéler la vérité de ce qui est jusqu'en ses ultimes fondements.

La voie mystique, où Dieu se manifeste à l'âme au-delà de toute parole présuppose elle aussi une ouverture de l'esprit à une pareille Révélation. Autrement jamais Il ne serait entendu. On ne peut donc faire l'économie d'une réflexion sur la transcendance de l'esprit humain dans une théologie systématique qui fait place à l'expérience mystique. Il n'existe donc que deux voies possibles vers Dieu : celle de l'être objectif et celle du moi.

Voyons d'abord la voie de l'être objectif.

a) « *Voie cosmocentrique* »

Cette voie traditionnelle ne privilégiait pas l'homme comme tel, mais partait de l'analogie des êtres entre eux. Malgré leurs différences, tous les êtres sont un, comme êtres ; ils réalisent dans leurs différences mêmes des façons diverses d'exister, selon des degrés qui vont du moins parfait au plus parfait : du non-vivant au vivant, à l'être doué de sens et de mouvement autonome, à l'être conscient et libre, à l'être purement immatériel... L'unité dans la diversité n'est pas le fait du hasard, mais dépend d'une cause unique et parfaite. Il existe donc un pur Être absolument parfait dont tous les autres participent plus ou moins. Dans cette série d'êtres, l'homme constitue un palier privilégié, puisque malgré sa finitude il est ouvert par son esprit sur tous les êtres, et par conséquent, aussi sur leur cause unique et transcendante. Cette voie traditionnelle était ou bien ascendante ou bien descendante. *Ascendante*, elle partait des êtres offerts à notre expérience immédiate pour aboutir à l'Être premier en faisant

jouer le principe d'analogie (Aristote, Thomas d'Aquin). *Descendante*, elle allait de Dieu, cause première, à ses créatures, en faisant jouer le principe de participation (Platon, Augustin, Anselme). Dans le premier cas, le premier connu c'est l'être fini qui s'offre à notre expérience, y compris le sujet pensant lui-même ; dans le deuxième cas, le premier connu c'est l'Être premier, à la lumière duquel tous les autres sont connus.

L'activité de l'esprit est donc pleinement présente dans cette voie de l'objectivité. C'est lui qui découvre, révèle, met en lumière l'être des choses, et sa limite dans l'horizon de l'être. Parce qu'il transcende les objets particuliers par sa lumière propre, l'esprit se porte spontanément sur l'être sans limite. C'est pourquoi loin d'être enfermé dans la limite de chaque objet de connaissance, il peut réfléchir sur cette connaissance, évaluer son degré de vérité et de bonté, comme si déjà il voyait l'être sans limite. L'abstraction, l'intuition, la définition, le raisonnement, le jugement : autant d'activités de l'esprit dont étaient pleinement conscients les anciens, qui montrent que la voie de l'être est aussi une voie où le sujet connaissant joue un grand rôle. Il reste que dans cette voie dite « traditionnelle », ou « classique », c'est la finitude et la contingence du monde qui sert de point de départ à notre réflexion, pour nous acheminer vers l'Être nécessaire et sans limite que nous appelons Dieu. La médiation de l'esprit (de la « raison pure » dirait Kant) ne consiste qu'à mettre en lumière ce qui est, à permettre à la luminosité propre de l'être de se manifester.

b) « *Voie anthropocentrique* »

La deuxième voie part du sujet devenu conscient de sa transcendance vis-à-vis tout objet particulier de connaissance et de choix. Je suis plus grand que toute chose sur laquelle je peux réfléchir. Dans chaque acte de connaissance et de réflexion particulière, il est possible de manifester la présence d'un horizon, d'une anticipation, d'une saisie implicite de l'Être et du Vrai sans limite. Il en va de même de chaque choix particulier qui, pour être vraiment libre, présuppose une orientation de fond de la volonté vers le Bien sans limite. Sans cet horizon, cet arrière-fond, cette orientation naturelle vers le « sans-limite », je ne saisis pas la limite et la finitude des objets particuliers. Je ne pourrais rien apprécier, rien juger, enfermé que je serais dans la finitude de chaque objet. Voir la limite, c'est déjà se projeter au-delà, du moins en pensée et en désir.

Telle est, me semble-t-il, la voie utilisée par Rahner et les autres théologiens systématiques qui scrutent la Révélation à partir de l'ouverture transcendantale de l'esprit humain. À cette transcendance implicite mais réelle correspond le Transcendant qui, même quand Il se révèle, demeure toujours transcendant et mystérieux, qu'on l'appelle « Amour infini », « Avenir absolu de l'homme », « Tu transcendant », ou qu'on Lui donne tout autre nom qui correspond aux valeurs humaines les plus fondamentales : Liberté, Justice, Vérité, Bonté, Vie etc. réalisées infiniment dans l'Être qui est l'Absolu en Personne... Dans tous les cas il s'agit d'établir une correspondance entre d'une part *l'homme*, mystère ouvert sur le Mystère, aspiration indéfinie vers une plénitude qui transcende tout, et d'autre part *Dieu* comme seule

réponse adéquate possible à cette attente indéfinissable qui nous caractérise. Ou bien cette réponse existe et l'homme peut espérer, ou bien elle n'est qu'une illusion, et l'homme est une question sans réponse, un « principe-espérance » qui est réduit au désespoir, un « être-pour-la-vie » qui doit se résoudre à devoir mourir, une passion inutile, de trop et pour rien. L'athéisme est une théologie de l'absurde, parce que l'homme dans ses derniers retranchements, est un cri lancé vers Dieu. Son existence consiste en une inadéquation jamais résolue, entre ses aspirations les plus fondamentales (connaître, aimer et être aimé, vivre dans la paix, la justice, la liberté, échapper au vieillissement, à la maladie, à la mort etc.) et son expérience vécue toujours plus ou moins décevante.

c) « *Voie christocentrique* »

La deuxième voie, dite « anthropocentrique » plutôt que « cosmocentrique » parce qu'elle va à Dieu en passant par l'homme plutôt que par le monde en général, permet de situer le Christ au milieu de tout, comme le veut l'Écriture. Elle ouvre une troisième voie que nous appellerons christocentrique. « Il (le Christ) est la Voie, la Vérité, la Vie. » « Par Lui Dieu se révèle à nous » et « par Lui nous allons au Père ». « Tout a été créé en Lui, par Lui, pour Lui... » « Il est avant toutes choses, et tout subsiste en Lui. » « Il est le Plérome », etc. Toutes ces formules scripturaires montrent bien qu'une théologie systématique chrétienne trouve son principe unificateur dans le Christ, homme-Dieu, en qui tous les êtres trouvent leur unité. — Si tous les êtres se trouvent « résumés » et « récapitulés » en l'homme, si tous les hommes sont réunis et récapitulés dans le Christ, si dans le Christ Dieu et l'homme sont présents ensemble dans l'unité d'une seule personne et d'un seul sujet, ne doit-on pas conclure que la théologie systématique chrétienne devient une métaphysique du Christ, en qui tous les êtres trouvent leur unité et leur principe explicatif? L'analogie des êtres, leur participation selon divers degrés à l'Être premier, sans être niée, doit être complétée et enrichie par l'analogie avec le Christ (analogie de la foi) et la participation à son être et à sa vie: telle est la tâche et la voie la plus prometteuse en théologie systématique. Là me semble être le progrès le plus manifeste sur la théologie classique, rendu possible par le passage de l'objet au sujet humain dans l'évolution de la pensée philosophique.

Cette voie n'était pas ignorée des anciens. Déjà saint Paul la privilégie exclusivement, comme les citations faites plus haut le montrent. Saint Irénée l'explore à sa façon avec l'idée de récapitulation, etc. Chez les modernes, elle a été reprise par des pionniers: Merk, T. de Chardin, puis de façon plus systématique dans certains essais de Rahner (comme *Science, évolution, et pensée chrétienne*). Elle sera, me semble-t-il, de plus en plus pratiquée à l'avenir, à mesure qu'on deviendra plus conscient des « insondables mystères du Christ ». Cette voie « christique » est peut-être même la seule qui demeure finalement ouverte et utilisable pour l'homme moderne qui n'a pas encore dépassé « l'âge de la mort de Dieu », dont il était question au début de cet exposé. Mort de la métaphysique de l'être et de son Fondement dernier (Kant), mort de la confiance philosophique en un « Tu » transcendant postulé

par la raison pratique, ou expérimenté comme Mystère Sacré, lequel risque d'être lui aussi une pure Idée, illusion du désir. « Vendredi saint spéculatif » (Hegel) pour autant que Dieu est chassé du monde de la culture contemporaine, qui se déclare, à cette condition, pleinement autonome et capable de fonder ultimement ses propres systèmes de valeurs. Dans cette conjoncture historique particulière et inédite, le Christ qui meurt en croix, abandonné par tous (même par Dieu), et annonce ainsi jusqu'où est allé en lui l'Amour de Dieu pour le monde, constitue sans doute le seul lieu à partir duquel une parole de Dieu puisse être entendue sans violenter l'homme. Cette parole en effet n'est pas triomphante ni asservissante (comme pouvait l'être l'ancien discours sur Dieu comme créateur, Être suprême, Providence et Juge Universel), mais elle vient vers nous désarmée, et livrée à notre bon vouloir d'accueil ou de rejet : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... non pas pour condamner le monde mais pour que le monde soit sauvé par Lui ». Bien compris et accueilli comme un moment privilégié et l'histoire de la révélation et du salut, ce moment particulier de la culture (« l'âge de la mort de Dieu ») permet donc de mieux comprendre et de redire, peut-être pour la première fois de façon pleinement authentique, le cœur du mystère chrétien et tout ce qu'il implique comme compréhension renouvelée de Dieu, de l'homme, de l'histoire et du cosmos. Telle est la voie esquissée par F. Hegel, D. Bonhoeffer, E. Jünger. L'Amour de Dieu, son nom le plus propre, se manifeste autant dans la faiblesse de l'Incarnation, de la passion et de la mort que dans la force de la Résurrection. Dans les deux cas il est plénitude de Vie.

#### CONCLUSION

Cette réflexion sur la place de la métaphysique en théologie ressemble à un plaidoyer, et ce n'est pas sans raison. On fait peu ce genre de théologie chez nous. Nos étudiants n'ont pas la préparation philosophique requise. Ils sont eux aussi fascinés par la culture scientifique qui privilégie les sciences positives. Les savoirs qui ont leur faveur sont plutôt : l'exégèse, l'histoire, la psychologie et la sociologie religieuse avec leurs résultats palpables. Les étudiants en sortent avec des connaissances, des méthodes de travail dans ces disciplines, mais ils n'ont pas un savoir théologique organisé. Ou plutôt ils organisent leur savoir à partir de ce qu'ils privilégient dans ce qu'ils ont appris, ou suivant leur flair, autour de principes conscients et inconscients qui viennent de leur expérience. Ainsi ils manient des concepts dont ils ignorent souvent la valeur et les implications. Plus de philosophie leur permettrait de relativiser chaque discipline, de comprendre plus à fond ce qu'ils croient et de se donner les moyens de le transmettre de façon moins répétitive. Peut-on se dispenser de réfléchir sur la signification ontologique des affirmations concernant l'homme-Dieu, les trois personnes divines, la création du monde, le corps du Christ qu'est l'Église, l'historicité de l'homme, les signes sacramentels, etc., et se contenter de reprendre sans plus les formules du Nouveau Testament ou des confessions de foi (positivisme de la foi : dogmatisme de l'exégèse, des énoncés dogmatiques, de l'histoire...)? Or comment le faire sans avoir recours à une réflexion de type philosophique? Autrement, comme le constate C. Duquoc, qu'on ne peut soupçonner

d'avoir un préjugé favorable à la métaphysique, « Le catholicisme se trouve dans l'incapacité de penser ce qu'il maintient dogmatiquement »<sup>1</sup>. Le troc pur et simple de la philosophie pour la sociologie, marxiste ou pas, ou pour tout autre savoir particulier et limitatif par la nature de sa méthode et l'ampleur de son objet (psychologie, histoire, linguistique, etc.), au nom de la modernité, ne permet plus d'aller au fond des questions soulevées, qui sont d'abord d'ordre ontologique, avant d'avoir une portée politique, psychologique, historique, etc. On ne fait pas n'importe quoi avec n'importe quoi. Le propre de l'homme avisé et cultivé c'est de savoir la portée et la limite de chaque art, de chaque discipline, de chaque instrument qu'il utilise afin d'en attendre et d'en obtenir le meilleur résultat possible. Or il semble bien que l'instrument qu'est la métaphysique est essentiel et irremplaçable en théologie systématique.

La question de D. Bonhoeffer, posée au début, était sans doute inévitable, à l'époque du déclin des Églises, de l'éclipse de la métaphysique, de la montée des idéologies politiques (nazisme, communisme, fascisme). Mais par une nécessité naturelle, et après avoir constaté que ses ersatz n'ont pas fait l'affaire, on commence à redonner à la métaphysique sa place dans la culture humaine en général, et en particulier en théologie. À certains signes (intérêt pour la mystique, mépris de l'hédonisme et de la facilité qui amolissent l'âme, fin de idéologies etc.) n'assiste-t-on pas au retour du transcendant et du « sacré » sous toutes sortes de formes ? La recherche de la vérité, caractéristique de l'homme, fait que, fatalement, il finit par se détourner du superficiel et du frelaté, pour ne se satisfaire que de l'authentique. Théologiens et philosophes qui ont toujours été proches parents, parfois comme frères-ennemis mais de même souche, doivent donc, avec entêtement, préserver dans la culture, la recherche d'une sagesse indispensable.

---

1. C. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1984, p. 65.