

25 APR. 1975

Les quatre fleuves  
*Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*

# 1

## Dieu connu en Jésus-Christ

- 3 *En guise de manifeste*
- 9 Jésus de Nazareth et Dieu d'Abraham  
par Henri Marrou
- 21 Langages bibliques et Parole de Dieu dans l'Ancien Testament  
par Henri Cazelles
- 31 Langages bibliques et Parole de Dieu dans le Nouveau Testament  
par Maurice Carrez
- 41 Transcendance « grecque » et transcendance chrétienne  
par Marie-Josèphe Rondeau
- 57 De l'Apologétique à la Théologie fondamentale  
par Henri Bouillard
- 71 Actualité de l'idéalisme allemand  
par Xavier Tilliette
- 83 Saint Anselme, Barth et au-delà  
par Paul Vignaux
- 97 Tradition, souvenir du Seigneur et mystère de l'Esprit-Saint  
par Fernand Guimet
- Notes de lecture*
- 109 Xavier Léon-Dufour, exégète de la résurrection  
par Maurice Carrez
- 115 L'avenir de la théologie catholique vu par un luthérien  
par Paul Vignaux
- 119 Sur la christologie de W. Pannenberg  
par Paul Vignaux

Aux Éditions du Seuil, 27 rue Jacob Paris VI<sup>e</sup>

# Saint Anselme, Barth et au-delà

par Paul Vignaux

L'intention initiale des pages qui suivent a été de répondre à l'étonnement assez général de nos contemporains devant la place de la scolastique médiévale latine dans la tradition de l'Église romaine. Dans le premier fascicule de sa monumentale *Dogmatique* Karl Barth nous a fourni, en forme de défi, le principe de cette réponse : « La crainte de la scolastique est la caractéristique des faux prophètes. Le vrai prophète accepte de soumettre son message à cette épreuve comme aux autres <sup>1</sup>. » La question est envisagée dans une généralité œcuménique où elle apparaît fondamentale pour toute pensée chrétienne, même aujourd'hui.

Notre référence à Barth s'explique d'abord par le fait que la rencontre d'un grand théologien contemporain n'a pas moins d'intérêt pour un historien des théologies que celle d'un vrai philosophe pour un historien de la philosophie. La formule que nous venons de citer est, ensuite, d'autant plus significative que, face à l'aristotélisme des médiévaux, son auteur rappelle dans le même livre que « l'Église chrétienne n'a pas Aristote pour ancêtre » et y traite d'« invention de l'Antéchrist » l'analogie de l'être. Enfin, l'ouvrage cité a été publié en 1932, dans la conviction qu'écrire « une meilleure dogmatique ecclésiastique... pourrait être une contribution beaucoup plus importante et solide » que bien d'autres « à la solution du problème allemand », tel qu'il se posait alors : une Église qui veut « dire son mot » quand sont discutées les « solutions nécessaires aujourd'hui dans le domaine politique » doit procéder aux « clarifications massives qui s'imposent dans le domaine théologique <sup>2</sup> ». Ce propos n'a-t-il pas de nouveau une valeur actuelle en un moment où la politique, même révolutionnaire, devient objet de théologies ainsi spécifiées : « théologie politique », « théologie de la révolution » ? Dans les mêmes années 1930, où

1. Nous citons *Die Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth d'après la traduction française *Dogmatique*, publiée aux Éditions Labor et Fides, Genève, depuis 1953. Cette œuvre monumentale encore qu'inachevée est divisée en volumes, eux-mêmes subdivisés en tomes, mais la publication de chaque tome est, à son tour, répartie en différents livres que, malgré leur importance, nous appelons fascicules, il s'agit ici du vol. I, t. 1, premier fascicule I/1\*, p. 266.

2. *Loc. cit.*, p. XII, p. XIV-XV, p. 9.

une actualité dramatique le renvoyait à son « affaire », sa tâche professionnelle, Karl Barth demandait à saint Anselme, ce « père de la scolastique » à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, un *programme théologique* dont il allait s'inspirer dans son œuvre, au siècle présent<sup>3</sup>. L'ensemble de ces remarques nous a engagé à éclairer par les réflexions du grand théologien réformé la place de la scolastique dans la tradition d'intellectualité religieuse, à considérer de nouveau l'interprétation barthienne d'Anselme et, en conclusion, à dégager au-delà d'Anselme et de Barth un aspect de l'actualité théologique.

### 1. La scolastique et nous.

Au moment où, attentif à la responsabilité du théologien dans l'Eglise, Barth s'engage dans la construction d'une dogmatique *ecclésiastique*, il se présente comme un protestant pour qui l'histoire de l'Eglise n'a pas commencé en 1517, capable de citer saint Anselme et Thomas d'Aquin « sans éprouver la moindre aversion » et d'affronter le reproche de demeurer « dans le climat de la scolastique ». Son estime du « vieux dogme chrétien » formulé dans les conciles œcuméniques de l'Eglise ancienne, la place dans sa synthèse de la Trinité que le Moyen Age tenait pour « la vérité théologique fondamentale », l'analyse de divers problèmes le rendent — et le rendront davantage — conscient de la solidarité de son effort, dans le désaccord même, avec le travail de théologiens antérieurs à la Réforme<sup>4</sup>. Le développement ultérieur en milieux protestants de l'étude des doctrines médiévales devait montrer la justesse de ce sentiment. La scolastique suscite aujourd'hui un intérêt œcuménique : la plupart des œuvres où la continuité de l'histoire de la philosophie se manifeste à travers le Moyen Age ont été conçues par leurs auteurs comme théologiens dans l'Eglise. Les concepts qui leur venaient de la tradition philosophique peuvent nous paraître statiques, immobilistes; l'usage qu'ils en faisaient se situait cependant, à leurs propres yeux, dans un intervalle d'histoire du salut, entre la Pentecôte et la parousie : dans « le temps de l'Eglise ». Ainsi invité par la foi des scolastiques à les comprendre historiquement, on est conduit à s'interroger sur l'apport éventuel de cette compréhension à l'élucidation de problèmes présents. Des points de vue barthiens éclairent la réponse à cette question.

Il y a quarante ans, lorsque commençait la publication de la *Dogmatique*, le problème du rapport entre Ecriture sainte et tradition d'Eglise n'était pas éclairci dans sa complexité au même degré qu'à la suite du concile Vatican II; le théologien d'une confession de « l'Ecriture seule » pouvait s'opposer de façon plus sommaire au « catholicisme romain », même antérieur au concile de Trente; la *Dogmatique* cependant, ne nie point

3. Karl Barth, *Fides quaerens intellectum : Anselm's Beweis der Existenz Gottes*, Chr. Kaiser, Munich 1931. Traduction française : *La preuve de l'existence de Dieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1958.

4. *Dogmatique*, I/1\*, p. XII. — Evaluation scolastique du dogme trinitaire : *potissima veritas theologica*. — Une vue historique des rapports entre Karl Barth et le catholi-

la présence active de la Bible dans ce catholicisme : « Même là où manquait l'affirmation du principe scripturaire, on s'est, en fait, laissé souvent déterminer par l'Ecriture<sup>5</sup>. » Cette remarque invite à demander si, encore récemment, la recherche historique et l'enseignement doctrinal n'ont pas été détournés d'une vue plus compréhensive de la scolastique par la préoccupation de dégager de ses œuvres une philosophie, par la reprise de leur langage abstraitement métaphysique et l'oubli corrélatif des références scripturaires, par la méconnaissance enfin d'une donnée de fait : le cours des études et l'office des mêmes maîtres incluaient autant des commentaires bibliques que les discussions tenues par les siècles ultérieurs pour seules constitutives de « la théologie scolastique ». Sous le « régime des auteurs » où les scolastiques ont intellectuellement vécu, il existait, au témoignage de saint Bonaventure, entre les livres classiques un ordre hiérarchique : en premier, l'Ecriture sainte; en second, les œuvres des saints, ses interprètes reconnus; au troisième rang, les ouvrages des maîtres en théologie; en quatrième et dernier lieu, les écrits qui rapportent l'enseignement « mondain » des philosophes<sup>6</sup>. Les problèmes que posent cette situation d'une philosophie transmise dans des ouvrages classiques, et sa place dans la spéculation médiévale sont à retenir; pour le moment, nous observerons simplement qu'aux yeux du docteur franciscain, « les erreurs des philosophes » n'empêchent pas leurs doctrines d'avoir un rôle dans une « tradition de vérité » dont la référence primordiale est à la Révélation. Ce « primat de la Parole de Dieu » avait une force telle qu'Etienne Gilson, dans sa plus récente présentation du thomisme, a affirmé qu'il s'impose « même en philosophie »; le terme de « philosophie chrétienne » dont il use pour faire saisir *l'esprit de la philosophie médiévale* ne répond à un concept qu'au plan d'une théologie<sup>7</sup>. Ces diverses remarques montrent que, si différents que soient les procédés d'exégèses et la conception même de l'inspiration scripturaire, les chrétiens du XX<sup>e</sup> siècle, fils de la Réforme ou catholiques romains, se situent dans une tradition dont les théologies médiévales constituent un moment. Ajoutons que l'unité fondamentale de la référence au Christ, révélateur du vrai Dieu, n'empêche pas au Moyen Age même une diversité que le progrès des connaissances rend de plus en plus manifeste, en interdisant les simplifications polémiques. Citons un seul exemple mais très significatif : alors qu'au début de notre siècle, le dominicain Denifle, redoutable érudit, rendait la décadence de la scolastique avec Occam et ses disciples « responsable » de la Réforme luthérienne, un théologien protestant, Oberman, vient d'apporter la vue la

cisme a été présentée dans la *Revue de théologie et de philosophie*, par le père Bouillard auteur de l'étude fondamentale : *Karl Barth*, 3 vol. Paris, Aubier, 1957.

5. *Dogmatique*, p. 272.

6. Saint Bonaventure, *In Hexaemeron, Collatio XIX*, 6.

7. Sur la notion de « philosophie chrétienne », cf. notre contribution aux *Mélanges de Lubac : Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire* in *L'Homme devant Dieu*, t. III, p. 263-275, Paris, Aubier, 1964. — *L'Esprit de la philosophie médiévale* : ouvrage d'Etienne Gilson. Paris. Vrin. 1932.

plus compréhensive à ce jour de la doctrine de l'occamiste Biel, « dernier des scolastiques » avant 1517<sup>8</sup>.

La *Dogmatique* barthienne se considère comme un service de l'Eglise en vue de la prédication, annonce de l'Evangile : en incitant avec raison à ne pas envisager la scolastique hors de son rapport avec la Bible, elle conduit à demander si sa conception théologique était aussi étrangère aux médiévaux que le laisse supposer une opposition trop simple entre des « Eglises du sermon », luthérienne ou réformée, et le catholicisme, « Eglise des sacrements ». Envisageons avec Barth la situation d'Eglise déterminée par l'obligation, en prêchant l'Evangile, de parler de Dieu révélé en Jésus : la dogmatique y apparaît l'« instance critique », humainement indispensable, du discours humain sur ce Dieu. Sa tâche consiste en un « examen critique » qui répond à une double exigence, d'« intégralité » et de « rigueur ». L'une et l'autre caractérisent « la dogmatique régulière » qui se distingue ainsi des libres essais occasionnels, plus ou moins fragmentaires que, même géniaux, on doit classer dans une « dogmatique irrégulière ». Si le propre de « la dogmatique régulière » est de « tendre à l'ensemble » en manifestant par l'analyse des problèmes leur connexion, le Moyen Age en offre des exemples majeurs dans les *Sentences* de Pierre Lombard, les suites de questions qu'offrent les commentaires de ces *Sentences*, les *Sommes* enfin : tous ouvrages médiévaux situés ainsi dans la tradition théologique qui, partant de la patristique, rejoint, par Melancthon et l'orthodoxie protestante du XVII<sup>e</sup> siècle, « l'œuvre de Schleiermacher » et de ses continuateurs, « nouveau printemps » ; nous complétons la liste par la *Dogmatique ecclésiastique* riche de constantes références aux spéculations antérieures. Quel que soit l'apport du génie individuel, la théologie ainsi conçue et pratiquée s'insère par nature dans le travail collectif d'une communauté enseignante au long d'une histoire : elle est « dogmatique d'école » ; la scolastique médiévale a été l'Ecole « servante de l'Eglise ». L'intégralité à laquelle tend « la dogmatique régulière » n'est pas celle d'une vision globale mais confuse ; elle implique un effort d'éclaircissement, la recherche d'une « rigueur logique » : on ne discerne la connexion des problèmes qu'en explicitant les termes où ils sont posés ; il faut préciser leur sens pour faire « du discours sur Dieu un discours défini » ; son « caractère défini en fait l'objet de la dogmatique ». Les dogmatiques, « post-réformée » au XVII<sup>e</sup> siècle, « idéaliste » au XIX<sup>e</sup>, n'invitent pas moins que celles du Moyen Age à « l'exactitude scolastique » ; requête insupportable aux « faux prophètes<sup>9</sup> », mais inéluctable une fois admis que *la Foi n'est pas un cri*<sup>10</sup>, qu'elle se formule. Si Karl Barth n'avait pas accepté cette exigence, sa théologie ne retiendrait pas l'intérêt par la puissance qu'elle manifeste de spéculation *rationnellement* systématique : il faut ainsi la qualifier bien

que « l'Ecriture seule » y soit « critère exclusif » de vérité. De ce point de vue, la « subtilité » fameuse de Duns Scot, chef-d'œuvre d'« exactitude scolastique », traduit seulement la tension exigée des concepts lorsque les hommes « osent » parler de Dieu. Le problème de la scolastique n'est autre que celui de la conceptualisation théologique.

Sans la recherche médiévale de la rigueur conceptuelle, Hegel aurait-il pu déclarer « grandiose » l'effort de « la théologie scolastique » pour saisir en les pensant les enseignements les plus profonds de la « religion révélée » ? En attribuant la valeur de « science » de cette théologie à ce qu'elle « a en commun avec la philosophie<sup>11</sup> », ce texte conduit à examiner le problème du rapport à la philosophie qui, apparemment, oppose la dogmatique barthienne à nombre de spéculations médiévales. Pour la première, le caractère « exclusif » du « critère scripturaire » (l'Ecriture seule !) interdit de laisser en théologie une place quelconque à un « critère philosophique » ; le primat de la Révélation dans l'Eglise commande à celle-ci, et donc au croyant, de n'admettre aucune autre source de validité du discours sur Dieu, par conséquent aucune *théologie naturelle*. En excluant celle-ci de sa dogmatique Barth manifeste, en ce point, à la tradition catholique issue de la scolastique, une opposition plus radicale que nombre de ses prédécesseurs en théologie évangélique. Mais l'interdiction qu'il formule ne porte pas sur l'usage théologique de concepts d'origine philosophique, empruntés à la métaphysique ; elle porte uniquement sur le *critère* de leur valeur quand il s'agit de parler de Dieu : ils valent uniquement comme moyens de redire sa Parole dans le langage d'une certaine culture ; leur validité intrinsèque aux yeux du philosophe n'importe pas au théologien. L'attitude commune des scolastiques apparaît tout autre, spécialement après la découverte au XIII<sup>e</sup> siècle d'une encyclopédie du savoir profane, aristotélicienne par sa référence centrale mais riche de bien d'autres apports. Si, dans la tradition « des philosophes », les théologiens relèvent des erreurs, leur « critique de la philosophie par la théologie » inclut une « critique de la philosophie par elle-même<sup>12</sup> », dans la mesure où le théologien entend opposer au philosophe des arguments valables pour celui-ci, en « une pure raison naturelle ». Il y a donc, donnée dans les textes, une façon de dialogue entre théologiens et philosophes, les uns et les autres situés dans des traditions, des suites de livres : condition de la spéculation religieuse au Moyen Age, dont les œuvres théologiques s'insèrent ainsi, partiellement, dans l'histoire de la philosophie qui ne peut les laisser de côté.

Le fait qu'une scolastique élaborée dans cette situation ait retenu l'intérêt de Barth conduit à une question : sa *Dogmatique* est délibérément un essai de théologie radicalement pure de tout jugement philosophique ; pourtant, quand elle doit élucider le sens de « la phrase toute simple » : « Dieu est »,

8. H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University Press, 1963.

9. Cf. *supra*, note 1.

10. Cf. Henry Duméry, *La foi n'est pas un cri*, Casterman, Paris, 1957.

11. *Préface à la philosophie de la religion de Hinrichs*, traduction des *Archives de philosophie*, cahier d'octobre-décembre 1970, p. 913.

12. « Critique de la philosophie par la théologie... par elle-même... » expressions d'Et. Gilson dans *La Philosophie au Moyen Age*, 2<sup>e</sup> éd. Payot, Paris, 1944, p. 638.

elle retrouve les problèmes de « l'être de Dieu » et de ses perfections multiples qu'ont traités les théologies liées à des philosophies<sup>13</sup>; n'y aurait-il pas un lien des questions, une problématique spécifiquement théologique, indépendante d'options philosophiques initiales? S'il en est ainsi, des concepts scolastiques peuvent, dans l'application qui en a été faite au « donné révélé » et la mise au point qu'ils y ont subie, avoir acquis une valeur nouvelle, autonome par rapport à leur origine *philosophique*, spécifiquement *théologique*. En l'admettant, nous ne prétendrions pas attribuer à une métaphysique extraite d'une théologie scolastique une « vérité... aussi permanente que la lumière de foi dans laquelle elle est née<sup>14</sup> ». Situait davantage philosophies et théologies dans le mouvement de l'histoire qui inclut l'histoire du salut, nous verrions simplement les élaborations conceptuelles des scolastiques comme une étape dans l'expression de la Révélation, dans la « tradition de vérité » qui occupe intellectuellement « le temps de l'Eglise » : il serait essentiellement entendu que la vérité eschatologique à laquelle ce temps se réfère ne se découvrira qu'à la fin de l'histoire, encore qu'elle soit déjà présente à l'origine décisive de cette tradition, en la personne du Christ révélateur. De ce point de vue, il est tout à fait concevable que des concepts médiévaux, historiquement compris, offrent une valeur actuelle à des croyants ultérieurs : la valeur d'un progrès, à maintenir comme un acquis, même pour le dépasser.

## 2. « L'argument de Saint Anselme » : théologie et philosophie.

Un an avant la parution du tome premier de la *Dogmatique ecclésiastique*, Karl Barth a publié une analyse de la preuve fameuse de l'existence de Dieu donnée par saint Anselme dans son *Proslogion*, en la faisant précéder d'une présentation du *programme théologique* qu'implique, à son avis, l'œuvre entière du grand bénédictin du XI<sup>e</sup> siècle. Dans un tome ultérieur de la *Dogmatique*, le théologien évangélique du XX<sup>e</sup> siècle a déclaré pouvoir, en son « attitude fondamentale » à l'égard du « problème de la connaissance et de l'existence de Dieu », se réclamer d'Anselme; il y a confirmé la « valeur unique » de l'argument du *Proslogion*<sup>15</sup> — dans l'explication, évidemment, qu'il en avait proposée. Cette interprétation a été contestée avec éclat, les notions de théologie et de philosophie étant en cause dans le débat; si elle appelle des réserves justifiées<sup>16</sup>, la puissance de conception

13. *Dogmatique*, II/1\*\*.

14. Cf. note 7.

15. *Dogmatique*, II/1\*, p. 2; II/1\*\*, p. 52.

16. Document majeur de la controverse : E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1934. — Nous approuvons l'ensemble des réserves formulées par le P. Bouillard, *Connaissance de Dieu : Foi chrétienne et théologie naturelle*, Paris, Aubier, 1967, reprise dans la collection « Foi vivante » d'une partie de son magistral *Karl Barth*, 2 vol. Paris, Aubier, 1937. — On trouvera dans notre *Philosophie au Moyen Age*, Paris, Colin, 1958, l'essentiel de notre interprétation du *Proslogion*.

et de suggestion qui s'y manifeste est telle qu'on ne peut la relire sans admirer et réfléchir davantage, notamment sur la situation intellectuelle des penseurs médiévaux et sur le problème que pose, aujourd'hui, l'interdiction barthienne de fonder philosophiquement des concepts théologiques. Une réflexion, de ce point de vue, sur la *preuve de l'existence de Dieu* par saint Anselme n'est nullement inactuelle. L'argument d'ailleurs continue à susciter l'intérêt des philosophes qui le soumettent à l'épreuve de la logique moderne<sup>17</sup>.

Barth nous invite, par le titre même de son travail, repris du *Proslogion*, à considérer une foi en quête d'« intelligence » ou, selon le choix du traducteur, de « connaissance » : le « je crois<sup>18</sup> » individuel suppose « le *Credo* objectif », l'ensemble des vérités données dans la confession de foi de l'Eglise; celle-ci « surgit »; Anselme n'en quitte « pas un instant le sol et le toit ». Ce n'est pas au-dehors que sa dialectique trouve points de départ et d'arrivée; si elle met en question un article de foi, c'est pour y revenir à partir d'un autre. L'esprit ne sort pas du domaine de la Révélation; son mouvement vise à reconnaître une « nécessité intérieure » à ce domaine, dans une « objectivité strictement théologique ». La théologie consiste en la recherche, dans ces conditions, de la « connaissance » ou de l'« intelligence » de la foi, ou plutôt de son objet : nous sommes devant une interprétation « purement et strictement théologique », de la preuve anselmienne de l'existence de Dieu.

Au point de départ de l'argument, Anselme « parle de Dieu en parlant à Dieu », désigné par sa dimension transcendante, insurpassable, sa grandeur : « Nous croyons que tu es quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand. » Il ne s'agit pas d'une définition qui enclôt son objet, mais d'une désignation qui le sépare de tout autre en demeurant ouverte sur son unique transcendance : dans un chapitre ultérieur, il apparaîtra comme « plus grand qu'on ne peut penser<sup>19</sup> ». Cette désignation constitue une « règle de pensée » qui sera, en sa forme négative, le ressort décisif de l'argumentation. Cette règle est donnée dans la foi. Barth y voit « un nom de Dieu révélé » qui exprime la « seigneurie » divine sur tout le reste, existant ou concevable, par une « interdiction », un « commandement » auquel répond « l'obéissance » du croyant à quelqu'un « qui se manifeste par l'interdiction de concevoir quelque chose de plus grand que lui ». Cette expression retient un aspect essentiel de la foi : l'adoration d'un Dieu qui se révèle au croyant dans son unicité. Nous n'avons pas à traiter ici des sources augustiniennes du fameux « quelque chose dont etc. », formule que nous ne répéterons pas mais remplacerons par un mot : « l'indépassable ». Il nous suffit d'observer que, comme Barth l'a vu, cette désignation se fonde dans la situation de la créature à laquelle le Créateur s'est

17. Cf. Jules Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier, 1971.

18. *Fides quaerens intellectum... intellectus fidei*.

19. *Proslogion* 2 : *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit*. — 15 : *... quiddam majus quam cogitari possit*.

révélé, son Seigneur : le génie anselmien a été de convertir une maxime de l'adoration en règle dialectique. L'énonciation abstraite de l'argument qui le fait paraître purement formel et vide renvoie à une donnée religieuse fondamentale : la transcendance de Dieu qui rend vaine toute prétention à le dépasser en pensée.

Il est donc possible d'estimer « empruntée au *Credo* » objectif de l'Eglise, d'assimiler à un « article de foi » la désignation de « l'indépassable » à partir de quoi l'esprit se meut par raisonnement vers l'existence de l'objet désigné : une existence posée d'abord comme toute autre (chapitre II du *Proslogion*), puis d'une façon unique (chapitre III). Dans les deux cas, Barth note subtilement qu'a été seulement « démontrée » une négation : l'impossibilité de penser qu'un Dieu ainsi désigné n'existe pas ou existe seulement comme tout le reste dont la non-existence est concevable; la « proposition positive » : l'affirmation de l'existence et de son mode n'est atteinte que par le rejet de sa contradictoire, indirectement et parce qu'elle a été « introduite dans le débat », dans le problème dialectique, « sous l'apparence d'une pensée possible à côté d'une autre ». Question : introduite à partir de quoi? — Réponse : à partir de l'affirmation, « avant toute preuve », de l'existence du Dieu unique, à partir d'une position de foi. En son mode affirmatif, celle-ci ne peut être « déduite »; quand la preuve s'achève, elle est comprise — au sens d'une « intelligence de la foi » — dans la mesure où, à partir du « nom révélé », la dialectique a montré l'impossibilité de nier l'objet qu'il désigne. La rationalité de l'argumentation qui donne à cette théologie son aspect *spéculatif* manifeste seulement une « logique interne des articles de la foi chrétienne »; il s'agit, strictement, d'une théologie de la Révélation. En reliant, comme le *Proslogion* le suggère, la faculté d'« autodémonstration » de Dieu à sa suffisance d'« être par soi », la *Dogmatique* explique qu'il exclut sa non-existence, même en idée, « en révélant son saint nom <sup>20</sup> ».

La force de l'interprétation barthienne du *Proslogion* ainsi reconnue, une observation et une question s'imposent. Observation : entre le point de départ et le point d'arrivée, l'esprit ne chemine pas suivant une logique propre aux choses de la foi, mais selon la logique commune « fondée sur le principe de contradiction »; à partir de la « désignation » initiale, la démarche qui suit a, hypothétiquement, une valeur universelle. Question : provoquée par le personnage biblique du négateur de Dieu <sup>21</sup>, la dialectique d'Anselme vise à le réfuter; comment ne prétendrait-elle pas valoir, en un sens, pour l'incroyant? — Essai de réponse, à partir d'un texte anselmien : si l'incroyant ne peut avoir la connaissance de Dieu liée à l'expérience du croyant, il a pourtant de l'objet désigné par ce dernier (« l'indépassable ») une certaine connaissance par *oui-dire* du seul fait qu'il saisit la signification des mots composant la désignation. Entre incroyant et croyant, l'un et l'autre doués de raison, il existe un minimum de structure universelle indé-

pendante de la présence ou de l'absence de la foi, cet événement où jouent les libertés, divine et humaine. On en vient à une autre question : suffit-il d'avoir discerné cette structure pour reconnaître à l'argument du *Proslogion*, dans le contexte de cet opuscule, en plus du sens théologique dégagé par Barth, « aussi un caractère philosophique <sup>22</sup> »? — Une réponse positive est possible à condition que soit respecté le caractère hypothétique de la structure rationnelle discernée : on considérerait comme une tâche philosophique d'explicitier le sens de la proposition « Dieu est » dans la révélation chrétienne supposée vraie, considération relevant d'une philosophie de la religion qui aurait pour objet les religions positives historiquement données. De ce point de vue, il conviendrait de réfléchir au fait, signalé par Hegel, que la preuve dite par Kant « ontologique » a « été découverte en premier lieu dans le christianisme par Anselme de Cantorbéry <sup>23</sup> »; de réfléchir au rapport entre la grandeur d'un Dieu capable d'« autodémonstration » et sa révélation en Jésus. Cette remarque suffit à écarter l'assertion barthienne selon laquelle « il eût été impossible à Anselme d'écrire une dogmatique et en outre une philosophie de la religion <sup>24</sup> ». La distinction ainsi indiquée permet de situer les différentes manières de poser aujourd'hui même les problèmes théologiques et de distinguer les genres de validité auxquels prétendent leurs solutions : soit en se référant comme critère de vérité à une révélation dans une Eglise, soit en recourant à un exercice philosophique de la raison. Il se pourrait que, déjà, des théologies, médiévales, incluent des éléments de philosophie de la religion dont le discernement permettrait de les mieux comprendre <sup>25</sup>.

Eu égard à la réflexion qu'elle suppose et à l'éclaircissement à laquelle elle aboutit, la rationalité hypothétique qui montre comment existe le Dieu révélé n'apporte pas une démonstration qu'il existe, indépendante de la Révélation. S'il en est ainsi dans le *Proslogion*, la situation intellectuelle apparaît différente dans la réponse qu'Anselme a donnée à la célèbre critique de son argument par le moine Gaunilon. Il y indique qu'au lieu d'être empruntée à la foi, la désignation de « l'indépassable » pourrait être « conjecturée », — disons : construite comme hypothèse — à partir de l'expérience commune; la dialectique opérerait ensuite. Autrement dit, en langage moderne : originairement théologique par la donnée de foi d'où elle part, la preuve anselmienne serait susceptible de devenir philosophique s'il était possible de poser, indépendamment de l'adoration de foi, « la question de Dieu » dans les mêmes termes de grandeur. On peut estimer que l'histoire de la métaphysique a confirmé cette indication, notamment lorsque « la preuve ontologique » s'est référée à l'infinité de Dieu, autre nom de sa grandeur. Karl Barth écarte cette perspective, en déclarant qu'aucune

22. H. Bouillard, *Connaissance...*, p. 113.

23. Hegel, *Les Preuves de l'existence de Dieu*, trad. d'Henri Niel, Paris, Aubier, 1947, p. 242.

24. K. Barth, *La Preuve...* p. 60, n. 2.

25. Cf. G. Van Riet, Y a-t-il chez saint Thomas une philosophie de la religion? *Revue philosophique de Louvain*. 1964.

20. *Dogmatique*, II/1\*\* p. 52.

21. *Proslogion* 2 : Dixit insinians in corde suo, non est Deus.



« conjecture » valable concernant le Dieu de la Révélation n'est possible « en dehors de l'Eglise ». Il motive ce rejet de toute théologie naturelle par des interprétations fort discutables de textes scripturaires apparemment opposés, en particulier du passage classique de l'Épître aux Romains (1, 20) qu'Anselme signalait à Gaunilon, ce croyant qui lui répondait pour l'incroyant. Sans entrer dans cette discussion<sup>26</sup>, on peut contester l'idée barthienne que toute « source de connaissance » sur Dieu autre que sa Parole serait concurrente de celle-ci, lui ôterait une part de sa valeur, en offusquerait la plénitude exclusive : est-il admissible de juger de la même manière une doctrine philosophique de Dieu proposée comme suffisante, fermée sur elle-même, et une recherche philosophique traitant jusqu'à un certain point de « la question de Dieu » et la laissant, au-delà, essentiellement ouverte? A réfléchir sur la « conjecture » anselmienne, on est conduit à envisager le problème de la théologie naturelle plus profondément qu'en termes classiques de preuves de l'existence de Dieu, sous l'aspect d'une « question de Dieu » telle qu'elle se pose dans la controverse théologique contemporaine.

### 3. Problèmes ultérieurs.

La question de Dieu a pour lui un sens : ce fait élémentaire spécifie le théologien, comme tout croyant, dans la présente culture séculière apparemment dominée par la tendance à agir et penser « sans Dieu ». L'importance reconnue par Barth à la critique de tout théisme par Feuerbach, objet aujourd'hui d'une attention nouvelle, montre qu'il entendait faire face à cette situation d'athéisme culturel. Il l'a fait d'une manière radicalement, purement théologique : le sens de la question de Dieu est seulement donné dans la foi qui présuppose la réponse, à savoir l'action divine de révélation de soi. Le problème complexe du rapport entre cette réponse chrétienne et une question qu'on peut concevoir purement humaine domine depuis les années 1930 la controverse sur « la théologie naturelle » dont la notion a été ainsi approfondie. Alors qu'Emil Brunner trouvait dans la connaissance humaine de soi un « point d'attache » pour la révélation chrétienne, « l'homme comme tel » est, aux yeux de Barth, seulement « ténèbres » et connaître Dieu « grâce seulement » au point que, l'objet « crée ici, par son intervention, le sujet connaissant ». Il n'y a, dans la *Dogmatique*, aucune place pour une théorie philosophique de la connaissance dont, au contraire, le père Bouillard revendique la légitimité dans son monumental *Karl Barth*<sup>27</sup>. On retrouve ce problème du pouvoir humain de connaître Dieu, plus profond que celui du contenu d'une théologie naturelle dans l'idée bultmannienne d'une « précompréhension » que la foi théologique supposerait au plan d'une philosophie de l'existence, explicite ou simplement vécue. Nous n'avons pas ici à préciser dans quelle

26. H. Bouillard, *Connaissance...*, p. 55-84.

27. Cf. note 16.

mesure cette précompréhension porte sur Dieu même ou sur son action ou sur le salut : des nuances sont à discerner. Nous devons par contre signaler le grand intérêt des réflexions d'un théologien catholique comme le Père Malevez qui, à ce propos, prend sur le problème philosophie-théologie « le parti de Bultmann contre Barth », en ayant conscience de la difficulté fondamentale de garder à une théologie spécifiquement philosophique le statut d'« un savoir sous forme de question<sup>28</sup> ». Telle est en effet la seule attitude qui permette à une théologie naturelle de ne pas entrer en conflit avec l'interdiction barthienne d'admettre en matière de connaissance de Dieu une source de validité rivale du Christ révélateur, offusquant sa « souveraineté noétique » qui répond à l'exigence de seulement « connaître Dieu par Dieu ». Cette exigence est acceptée par les théologiens catholiques auxquels nous venons de nous référer; elle l'est également par le théologien protestant Wohlfahrt Pannenberg, critique cependant de l'aspect « autoritaire » de la dogmatique de Barth. Pour lui aussi le recours à la philosophie ne saurait consister à formuler un *a priori* humain auquel la Parole de Dieu devrait se conformer; la Révélation doit se légitimer elle-même; l'*Esquisse d'une christologie*, que nous présentons plus loin dans une note sommaire, veut sans doute apporter cette validation<sup>29</sup>.

La « concentration christologique » : une systématisation autour de « l'événement » du Christ, apparaît une tendance majeure de la théologie contemporaine, sous l'influence certaine de Barth, mais sans être liée à sa conception du rapport théologie-philosophie. La conception barthienne exclut toute introduction philosophique à la théologie, genre dont le dialogue médiéval théologiens-philosophes offre parfois l'exemple : les *Prologomènes* à la *Dogmatique* sont une *Doctrina de la Parole de Dieu* impliquant dès l'abord que celle-ci a été dite et entendue dans la foi; si cet exposé préliminaire inclut la doctrine trinitaire au point que, par la suite, l'être de Dieu ne pourra jamais être envisagé à part de la Trinité, c'est que l'affirmation de ce dogme résulte immédiatement de la réflexion d'Eglise sur « l'événement absolument unique » de la révélation divine en Jésus, seule source de validité des formules trinitaires; celles-ci ont leur fondement dans la christologie comme doctrine de l'homme-Dieu en qui celui-ci se révèle; « miracle » de grâce comme cette Révélation, la « décision » de la foi introduit seule à ce point de vue dont la dogmatique manifeste la rationalité interne. Au jugement de Wohlfahrt Pannenberg, une « théologie de la Parole » ainsi posée met l'homme moderne issu du siècle

28. Nous nous référons immédiatement aux chapitres I (*Exégèse biblique et philosophie*) et III (*La théologie naturelle de Rudolf Bultmann*) du livre du Père Malevez, *Histoire du salut et philosophie*, Paris, Cerf, 1971, qui renvoie au *Karl Barth* du Père Bouillard et, par delà, au problème philosophie-théologie posé par la philosophie de l'Action de Maurice Blondel, « Point d'attache » : *Anknüpfungspunkt*; « précompréhension » : *Vorverständnis*.

29. Cf. ci-dessous la note sur la christologie de W. Pannenberg et parmi ses textes cités là *Die Frage nach Gott*. Sa problématique de théologie de l'histoire se trouve en accord avec les réflexions que nous ont inspirées tout à la fois notre connaissance des doctrines médiévales et les requêtes de « la présence des chrétiens au monde moderne ».

— ou plutôt de tout le mouvement — des Lumières en face d'une autorité donnée comme divine et qui, à ce titre, exige l'obéissance; le même théologien retrouve cet aspect autoritaire dans la théologie de Bultmann. Telle apparaît la raison décisive<sup>30</sup> qui l'a conduit à une christologie visant à la rationalité historique, — celle-ci n'étant évidemment pas conçue à la façon positiviste : elle implique une réflexion d'ordre philosophique sur l'histoire et sur l'homme, cette dernière devant laisser ouverte, en même temps que la question de Dieu, celle d'un avenir personnel par delà la mort qui, dans l'eschatologie chrétienne, coexiste avec celle d'un avenir collectif. Comme le théologien doit accepter le débat de critique biblique, ne lui faut-il pas s'engager dans le débat d'anthropologie philosophique qu'appelle l'explication feuerbachienne de tout théisme comme projection illusoire de l'être humain dans une certaine situation? On retrouve cette idée au fond des critiques marxiste et freudienne de la religion. Envisageant, à l'encontre de Barth, une critique de la philosophie par elle-même, Pannenberg demande comme le Père Bouillard : « Si l'on donne raison à Feuerbach pour toute autre idée de Dieu que celle de la Bible, pourra-t-on éviter de le suivre jusqu'au bout sans tomber sous « le reproche d'arbitraire<sup>31</sup>? »

Il apparaît aujourd'hui essentiel d'envisager une philosophie de la religion qui en englobe la critique : la christologie de Wohlfahrt Pannenberg nous semble particulièrement suggestive de ce point de vue, comme également sa conception d'une *théologie de l'histoire des religions*, qu'il montre nullement incompatible avec la valeur unique du christianisme<sup>32</sup>. Comme l'être de l'homme, l'histoire est, dans sa pensée, l'objet d'une réflexion philosophique : celle-ci la rend concevable comme « universelle » et ayant une « fin ».

Pour expliciter la conception de *l'histoire comme révélation*<sup>33</sup> par laquelle Pannenberg dépasse les « théologies de la Parole » qu'il juge arbitraires, autoritaires, il faudrait élucider les notions d'infini, de fini et du rapport entre l'un et l'autre qui y jouent un rôle majeur. En effet, si le Christ anticipant en sa résurrection « la fin de l'histoire », se présente en Révéléateur unique, définitif, c'est en raison de l'infinité du Dieu qui se révèle en lui : la christologie a cette dimension métaphysique, identique à la « grandeur » anselmienne; si l'ouverture discernée en l'homme par l'anthropologie philosophique rend possible son insertion dans une histoire qui soit celle du salut et, en un sens, celle de Dieu même, c'est en raison d'une certaine analyse de la finitude; si la réalité historique n'offre pas « le champ d'une finitude fermée sur elle-même », c'est que l'on peut découvrir dans les événements une « crise du fini<sup>34</sup> ». Des questions surgissent : quelle est la relation entre ce fini et l'infini qu'apparemment il présuppose? Comment ce rapport de

30. *Theology as History*, p. 227.

31. *Karl Barth*, t. II, p. 105.

32. *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*.

33. *Offenbarung als Geschichte*.

34. *Theology as history*, p. 250-255.

présupposition devient-il connaissable à l'être fini que nous sommes? On n'échappe pas à des problèmes classiques dans les philosophies qui ont repris de manières diverses la preuve du *Proslogion*.

Dans cette problématique postthégélienne, il s'agit de comprendre la confrontation entre fini et infini dans une histoire essentiellement ouverte sur une eschatologie : à celle-ci, l'exégèse a reconnu en ce siècle une place majeure dans le message chrétien. Le rapport entre le salut, Dieu même et le temps est devenu un thème central de réflexion et de controverse. En exposant que, par son éternité, « Dieu est *après* le temps, de même qu'il le précède et le domine », Barth le présente déjà comme « l'avenir absolu, à jamais insurpassable » qui « se trouve devant nous<sup>35</sup> ». Cette « redécouverte » de l'eschatologie conduit à envisager les êtres sous l'aspect de leur avenir, à poser avec Pannenberg la question d'une « ontologie d'orientation eschatologique ». Mais si les théologiens de notre siècle envisagent une histoire universelle de fin et d'initiative divines, ils trouvent dans la culture contemporaine la conception d'une histoire faite par les hommes et que ceux-ci ont à faire de plus en plus consciemment. Comment ce pouvoir d'action humaine s'insère-t-il dans un devenir placé sous seigneurie divine, apparemment dominé par une puissance infinie? Dans le rapport historique infini-fini, on retrouve un vieux problème qui, plus d'une fois, parut accablant : celui du jeu qui semble devoir être simultané de la liberté de Dieu et de notre libre arbitre. Au-delà de saint Anselme et de Karl Barth, mais à leur suite, nous voici devant une tâche théologique présente : pour répondre au défi du marxisme et surmonter la tentation du nihilisme en matière d'avenir humain, montrer dans « l'infini véritable » révélé en Jésus le *Dieu de l'espérance*<sup>36</sup>.

35. *Dogmatique*, II/1\*\*, p. 385-386.

36. *Der Gott der Hoffnung*.