

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DES RELATIONS ENTRE LA THÉOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE

P A R
EVANGELOS D. THEODOROU
Professeur à l'Université d'Athènes

(Discours de réception du diplôme de Docteur honoris causa à l'Institut de Théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris, le 1er juillet 1981 — «La pensée orthodoxe», vol. 30, 1983).

Messeigneurs,
Révérend Père Recteur,
Révérends Pères,
Mes frères et mes sœurs,

D'abord, j'aimerais remercier chaleureusement le Recteur et les professeurs de l'Institut de Théologie orthodoxe Saint-Serge pour le grand honneur qu'il me font en me nommant Docteur *honoris causa*. Cet honneur a une signification particulière du fait que l'Institut Saint-Serge est non seulement un centre rayonnant de la théologie orthodoxe, mais aussi un des premiers centres œcuméniques européens, où chaque année des théologiens de toute confession se rassemblent, comme les hirondelles chaque printemps, pour participer aux «semaines liturgiques», qui constituent déjà une tradition splendide. Je suis heureux d'y être venu plusieurs fois. Attendu qu'en ce qui concerne les relations de la théologie et de la philosophie on pourrait parler durant des heures, l'examen de ce sujet dans les quelques minutes qui suivront aura nécessairement une formulation télégraphique.

*

Aux premiers temps du christianisme, il y a eu une certaine concurrence entre la philosophie et la théologie chrétienne, en partie parce que les prédicateurs chrétiens ressemblaient extérieurement aux instituteurs stoiciens-cyniques itinérants. C'est ainsi que, d'une part, des points de contact apparaissaient par exemple dans le fait qu'il y avait une similitude morphologique entre les listes des vertus et des vices des épîtres de saint Paul et celles de la *diatribé* philosophique laïque. D'autre part, une opposition aiguë se développa, culminant à l'unique passage du Nouveau Testament qui utilise le terme «philosophie»: «Prenez garde, qu'il ne se trouve quelqu'un, pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie» (Col. 2,8).

Ceux qui refusent à la théologie une relation positive avec la philosophie ne distinguent pas bien entre essence et matière, forme et contenu et, en commettant une erreur logique, confondent toute forme de philosophie avec le *contenu* de la philosophie païenne, lequel n'est pas conciliable avec la foi chrétienne, chose que saint Paul et les Pères de l'Eglise ont en vue lorsqu'ils parlent «de la vaine duperie de la philosophie» (Col. 2,8) et «de la folie de la sagesse des sages» (1 Cor. 1,19).

Que Paul ne refuse pas en soi de philosopher, le fait que lui-même philosophe le démontre. Lorsque par exemple il écrit: «car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme...; à présent, je connais d'une manière partielle» (1 Cor. 13,12), il est évident qu'il prend position envers un problème très central de la théorie de la connaissance; en l'occurrence, celui des limites de la connaissance.

Les Pères de l'Eglise se montrent en principe bienveillants à l'égard du fait de philosopher, aussi bien qu'envers certains aspects du contenu même de la philosophie profane. Maints écrits — patristiques — l'attestent.

Généralement parlant, l'histoire des relations de la théologie et de la philosophie témoigne d'une périchorèse et d'un enrichissement mutuel. Ceux qui excluent de les mettre en rapport ne voient pas la théologie ou la philosophie comme un tout, ils se font une conception subjective, limitée ou fractionnaire, de l'une ou de l'autre discipline, ou des deux. En conséquence, pour un examen approfondi des relations entre la théologie et la philosophie, il faut prendre en considération non ce qu'elles sont *hic et nunc*, mais ce qu'elles sont comme phénomènes objectifs en dehors de toute connexion d'espace ou de temps et au-delà d'une interprétation subjective de leur contenu.

En appliquant un tel critère phénoménologique aux relations de la théologie et de la philosophie, nous constatons d'abord qu'il existe entre elles des frontières. Elles correspondent aux différences fondamentales, gnoséologiques et psychologiques, entre l'expérience religieuse et la connaissance philosophique. L'expérience religieuse forme une conception qui s'appuie sur l'autorité divine et le vécu intérieur de la réalité divine qui se révèle à l'homme. La connaissance philosophique se crée par un processus purement intellectuel. La foi n'est pas seulement accord de l'intelligence avec les vérités qui se révèlent, mais renaissance de l'homme dans une vie nouvelle, saisie de la main de Dieu, offerte à l'homme, connaissance de l'amour du Seigneur, des grâces et des dons divins: «*videre, sentire, tangere Deum*», comme disait saint Augustin. L'Absolu ou le Dieu de la métaphysique

et le Dieu de la religion s'identifient selon l'existence (*Dasein*), mais non selon l'essence (*Sosein*). Selon la finalité de la religion et celle de la philosophie, quant à l'objet vers lequel elles tendent, le Dieu de la métaphysique n'est pas le Dieu de la religion, auquel nous disons «Toi» ou «Seigneur» ou «Père»; il n'est pas le Dieu du salut. Si le Dieu de la philosophie est un objet pour l'intelligence, le Dieu de la religion est un sujet, qui entre en relation avec «l'objet» humain.

En ce qui concerne la forme de l'expression, tandis que la métaphysique parle la langue de la pensée abstraite, la religion utilise celle du symbole concret.

Du point de vue sociologique, tandis qu'à la métaphysique correspond la forme sociale de l'Ecole, à la religion correspond l'Eglise.

S'il existe entre la théologie et la philosophie des frontières qui les séparent, celles-ci présupposent un terrain commun et une vision globale d'une région à l'autre. Et si l'on considère la théologie et la philosophie dans une perspective plus large, dans l'histoire de la pensée et des diverses disciplines théologiques, alors la théologie et la philosophie, non seulement du point de vue morphologique ou spécifique, mais encore du point de vue *matériel*, constituent deux cercles tangents, voire légèrement co-sécants.

Voici les principaux points de contact ou de recoupement:

1) La vie chrétienne pure consiste, selon les expressions de Paul et d'Irénée, à «ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres» (Eph. 1,10). Cette récapitulation de toutes les réalités ontologiques signifie non pas un refus, mais une affirmation, un anoblissement de l'impulsion innée vers l'«admirer» (*θαυμάζειν*) et l'«examiner» (*ἐξετάζειν*) aristotéliens. Si le croyant illettré a une philosophie prescientifique, il est d'autant plus impossible au théologien de renoncer à la tendance anthropologique innée à philosopher. L'unité de la conscience et de la personnalité, créée par le «moi», contribue à ce que l'intelligence participe à tout vécu. Ainsi, la conscience qui connaît, sur la base d'une nécessité intérieure, essaie de pénétrer logiquement le contenu du vécu religieux et de passer de la sphère du vécu concret du Sacré à celle de sa conception abstraite, de l'expérience de Dieu à l'idée de Dieu. La foi religieuse se façonne et s'exprime soit par des «jugements existentiels» (*Daseinsurteile*, *Existenzialurteile*), qui accentuent l'existence de la réalité divine (p. ex. «Dieu existe», «il est celui qui est», «il est le *Ens realissimum*»), soit par des «jugements essen-

tiels» ontologiques (*Soseinsurteile*, *Essentialurteile*), qui essaient incomplètement de sonder l'essence insondable et impénétrable de Dieu (p. ex. «Dieu est omnipotent, omniscient, présent partout»), soit encore par des «jugements axiologiques» (*Werturteile*), qui attribuent à Dieu des qualités axiologiques et morales (p. ex. «Dieu est juste, bon», «il est le *summum bonum*», «il est l'Ens *perfectissimum* ou *optimum*», «il est le *mysterium tremendum* et le *mysterium fascinosum*»).

C'est seulement par de tels jugements ontologiques ou axiologiques, utilisés par la langue de la Révélation elle-même, que le contenu du vécu religieux peut être communiqué et transmis aux autres et avoir valeur et sens pour eux. L'histoire de la théologie patristique des Conciles œcuméniques, celle de la lutte contre les hérésies, montrent combien la réflexion philosophique a aidé au développement du dogme.

2) Le théologien ne cesse jamais de philosopher, parce que, comme le philosophe, il sait qu'il se trouve devant des «situations-limites» (*Grenzsituationen*: Karl Jaspers), dans l'intervalle. Il est «de la maison de Dieu» (Eph. 2,19), mais non pas d'une façon absolument assurée dans la région divine. Comme le philosophe, il sait qu'il se trouve en marche. Il est un «étranger et un voyageur» qui «n'a pas ici-bas de cité permanente» (Hébr. 11,13; 13, 14). Il a reçu l'Esprit comme «arrhes», mais il vit dans l'attente et l'expectative. En dehors de la lumière de la foi, il a aussi sa nuit, qui alimente toujours l'*admirer* et l'*examiner* philosophiques; il confronte toujours le problème de la théodicée, il cherche sans cesse de nouvelles formulations.

3) Le message chrétien constitue une interprétation et il en nécessite une. Il la constitue, car chaque nouvel acte de Dieu est une interprétation des actes précédents. Il la nécessite, car il agit non pas magiquement par la récitation du son des mots, mais il a besoin d'être compris. La théologie, par conséquent, est liée à l'herméneutique et à la philosophie du langage. Le service de la parole dépend d'un examen théorique de ce qui est «parole»: comment peut-elle être utilisée et comment pouvons-nous arriver, en écoutant, à «comprendre»?

4) La «théorie de la connaissance» philosophique et la théologie se rejoignent aux limites de la connaissance. Elles se rencontrent aussi dans la conception que nous nous faisons de l'objet à connaître, non comme il est en soi, mais comme les sens physiques et spirituels nous le font apparaître. C'est pour cela que les forces cognitives de l'homme, assainies par une purification spirituelle, conduisent, —se-

lon l'expression des hymnes orthodoxes—, à «une meilleure sagesse» et à «une meilleure philosophie» et culminent dans la vie de l'Église, la vie de la communauté des personnes qui communiquent avec le Père Céleste, uni avec le Christ en l'Esprit Saint.

La théologie et la philosophie se comportent du point de vue morphologique de la même façon envers la vérité. La lumière devient «visible», puisqu'elle rend visibles des objets illuminés. La théologie et la philosophie ne conçoivent pas des objets en soi, mais elles montrent les présupposés nécessaires pour le «voir» et le «devenir» visibles. Aussi atteignent-elles un degré de connaissance d'autant plus élevé qu'elles ont plus conscience de leurs limites et de l'insuffisance de leurs moyens d'expression. Toutes deux sont un genre de *diaconie* envers une vérité qui est toujours plus grande et plus profonde que ce qu'elles peuvent en exprimer par leurs propositions. Leur rapport même à la «*veritas semper major*» les empêche de demeurer satisfaites dans le carcan d'un système.

La théologie d'aujourd'hui met en lumière que l'homogénéité de la foi accompagne une hétérogénéité de structures plurielles des formes et des expressions. Le discours du message chrétien immuable et définitif aussi bien que son interprétation sont déterminés par des perspectives et des critères qui diffèrent selon les structures intellectuelles et les variantes philosophiques.

Abstraction faite du problème de savoir si la connaissance religieuse est adéquate ou seulement analogue-symbolique, la formule classique de Jacobi garde toute sa valeur: «En formant l'homme, Dieu «théomorphisait»; c'est pourquoi l'homme «anthropomorphise» nécessairement». Aussi l'image et le symbole seront-ils toujours utilisés par le langage religieux.

Deux critères déterminent de façon essentielle un symbole: d'abord, le rapport avec une réalité et l'intention de la représenter dans son identité; ensuite, la conscience de ne pouvoir l'identifier que d'une façon insuffisante, à l'aide, d'une expression, certes juste en même temps que très imparfaite, de cette réalité, seulement comme par une parabole.

Aucun système de formulation théologique n'est capable de rassembler tous les aspects de la révélation en une vue synthétique. Il est donc clair que les formules théologiques ne pourront jamais rendre de façon exhaustive la plénitude de la vérité de la foi.

De ce fait, la profession de foi n'a pas un caractère statique et ses énoncés peuvent prendre une dimension dynamique; à savoir: toute formulation peut être intégrée dans une expression nouvelle et meil-

leure. C'est ainsi qu'une diversité de la présentation théologique devient légitime et valable.

5) Si nous considérons les secteurs philosophiques de l'ontologie, de la cosmologie et de la métaphysique, nous constatons que ces branches ont toujours une relation positive avec la cosmologie théologique. Cette constatation est d'ailleurs confirmée par la philosophie des sciences exactes et naturelles. Ainsi que le dit un directeur de l'Institut des Recherches Spatiales de la N.A.S.A. «Goddard»: l'évolution de la recherche est exceptionnellement paradoxale et inattendue pour les théologiens. Ils ont toujours accepté la parole de la Bible: Dieu a créé le ciel et la terre. Aujourd'hui le savant grimpe sur la montagne de l'ignorance, et comme il gravit le dernier rocher, il est accueilli par un groupe de théologiens qui se trouvaient assis là, depuis des siècles. (Robert Jastrow, *God and the Astronomers*, 105-106: «The scientist's pursuit of the past ends in the moment of creation. This is an exceedingly strange development, unexpected by all but the theologians. They have always accepted the word of the Bible: In the beginning God created heaven and earth... For the scientist who has lived by his faith in the power of reason, the story ends like a bad dream. He has scaled the mountains of ignorance; he is about to conquer the highest peak; and he pulls himself over the final rock, he is greeted by a band of theologians who have been sitting there for centuries»).

Au-delà de la cosmologie à laquelle peuvent accéder aussi les philosophes théistes, les théologiens possèdent la cosmologie christologique du Nouveau Testament, selon laquelle le Christ est «le premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles... Tout a été créé par lui et pour lui» (Col. 1,15-16).

Puisque la théologie harmonise les aspects apophatique et cataphatique, il serait injuste de dénier l'esprit orthodoxe aux tendances, même scolastiques, de tous ceux qui, en s'appuyant sur l'exemple des Pères de l'Eglise (Athanasie, Basile, Grégoire le Théologien, Grégoire de Nysse, Jean Damascène, Photius...), font appel au témoignage de la philosophie ou de la science, non pour pénétrer logiquement le mystère de la Sainte Trinité, mais pour redire avec des expressions de l'Écriture Sainte que «des cieux racontent la gloire de Dieu» (Ps. 18,1), ou que «ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité» (Rom. 1,20), ou que «des peïens privés de la Loi accomplissent

naturellement les prescriptions de la Loi» et «ils montrent la réalité de cette Loi inscrite en leur cœur» (Rom. 2,14-15), ou qu'il y a une cause génératrice des êtres: «Toute maison, en effet, est construite par quelqu'un, et celui qui a tout construit, c'est Dieu» (Hébr. 3,4).

Tout cela explique que quand on rejette la philosophie au nom du message de la foi (comme le font par exemple les adeptes de la théologie dialectique), l'on ne vise en réalité qu'une certaine orientation philosophique et, de surcroît, on le fait au nom non pas de la Bible, mais d'une autre conception philosophique (p. ex., on refuse la philosophie aristotélicienne au nom de la philosophie platonicienne ou de la philosophie existentielle).

6) Beaucoup plus étroit est le lien de la théologie avec l'axiologie générale. Les valeurs sont perceptibles, se matérialisent et s'incarnent dans les divers biens; elles ont leur ultime fondement dans la réalité ontologique et axiologique de Dieu Créateur, qui n'est pas seulement l'«*Ens a se*», mais aussi le «*Summum Bonum*» et «*valor valorum*» (Nicolas de Cusa). Comme le proclame la liturgie de saint Jean Chrysostome (prière du congé), «toute grâce et tout don parfait viennent d'en-haut et procèdent de toi, Père des lumières» (Jc. 1,17).

7) La théologie est aussi étroitement liée aux branches de l'axiologie spéciale. Elle développe la philosophie de la nature et fait progresser la recherche de l'équilibre écologique. La philosophie de la cité a des points de contact avec la théologie politique. La morale philosophique nourrit morphologiquement la morale théologique; pour cette dernière, les valeurs inférieures doivent être soumises aux valeurs supérieures, selon la formulation de l'hymne: «Le pire doit être soumis au meilleur, et la chair doit être assujettie à l'esprit». En ce qui concerne les rapports entre l'esthétique et la théologie, je me permets de vous renvoyer à d'autres de mes travaux: «Art et liberté», «Art et morale», «Le Christianisme et le beau» et «L'esthétique des Trois Hiérarques».

Ensuite, la philosophie de l'histoire, qui examine les concepts de l'histoire et de l'historicité et le but de l'histoire, rejoint naturellement la théologie, qui développe l'histoire de l'action du salut et l'eschatologie chrétienne.

Analogues sont les rapports de la théologie avec la philosophie de la religion. Puisque le message chrétien doit être annoncé aux divers peuples, il est nécessaire d'étudier le problème de sa comparaison avec les religions ou l'irreligion de ces peuples. D'où des questions telles

que: le christianisme peut-il, comme religion «vraie», être opposé aux religions «fausses»? Doit-il être proclamé comme l'accomplissement de la religion en général, ou, par son essence, appartient-il au genre «religion»? Ne contribue-t-il pas à la dépasser en général, même à la surmonter, en étant donc beaucoup plus radical que l'athéisme? Pour y répondre, la théologie doit questionner la philosophie de la religion et trouver une réponse à ce qu'est la religion. La philosophie de la religion examine aussi la question de la vérité de celle-ci.

Enfin, il est clair que la philosophie de l'humanisme et celle de la civilisation aboutissent à la théologie de l'homme en Christ, qui est «une créature nouvelle», et à la théorie de la civilisation chrétienne, qui a comme devise: «Le Christ est tout et en tout» (Col. 3,11).

*

J'ai bien conscience du fait que cet examen phénoménologique si bref des rapports entre la théologie et la philosophie ne peut pas épuiser le sujet. Mon propos était de présenter simplement une esquisse très élémentaire de la cartographie d'une région qui doit être l'objet d'un examen complet et non fragmentaire. L'on peut néanmoins en déduire que les relations entre la théologie et la philosophie ne sont ni absolument négatives ni absolument positives, mais qu'elles sont critiques et, le plus souvent, celles d'un «doit et avoir» amical.

BIBLIOGRAPHIE UTILISÉE

A. Anzenbacher, *Einführung in die Philosophie*, Wien-Freiburg-Basel 1981.

W. Bange, *Formeinheit von Philosophie und Theologie?* dans: *Catholica* 2 (München 1934) 10-26.

H. Gollwitzer—W. Weischedel, *Denken und Glauben*, Stuttgart 1965.

W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1966.

J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. 1-3, München-Basel 1948-1962.

K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.

K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, Göttingen 1962.

Dumême, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1961.

G. Noller, *Philosophie und Christliche Theologie*, dans: *Evan-gelische Theologie* 22 (München 1962) 650-661.

J. Pieper, *Was heisst philosophieren?* München 1959.

E. Reiser, *Die Frage der Philosophie und die Antwort der Theologie*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53 (Tübingen 1956) 251-263.

R. Schaeffler, *Wege zu einer Ersten Philosophie*, Frankfurt a. M. 1964.

Dumême, *Philosophie*, dans: *Sacramentum Mundi*, 3 (Frei-burg-Basel-Wien 1969) 1164-1194.

G. Söngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Freiburg i. Br. 1964.

E. Theodorou, *Κριτική Εισαγωγή εις τὸ ζήτημα τῶν σχέ-σεων Θεολογίας καὶ Γνώσεως*, Athènes 1955.

Dumême, *Ἡ Φιλοσοφία τῆς Θεολογίας τοῦ Karl Jaspers*, Thessaloniki 1963.

Dumême, *Ἐγχειρίδιον Φιλοσοφίας, Τεῦχος Α' (Εἰσαγωγικά - Γνωσιολογία - Γενική Ἀξιολογία)*, Thessaloniki 1967.

Dumême, *Τὰ ὄρια τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως (Πρωτανικός λόγος)*, Athènes 1981.

W. Weischedel, *Von der Fragwürdigkeit einer philosophi-schen Theologie: Philosophische Grenzgänge*, Stuttgart 1967.