

### Vérité de la foi et vérité de la raison ?

« Qu'est-ce que la vérité ? » Si la question exprima jadis l'hésitation de Pilate sur l'identité de Jésus, elle ne manque pas de se poser d'une autre manière pour les chrétiens eux-mêmes. Faut-il répondre à cette question en revendiquant pour le christianisme l'appui de la raison humaine, qui serait capable d'accréditer les enseignements de la foi et qui, parfois, permettrait même de les fonder ? Faut-il au contraire souligner l'impuissance de cette raison et lui opposer les ressources propres de la foi, qui seule serait à même de faire accéder à la vérité ultime ? Une chose est sûre : le christianisme a été directement confronté, dans ses deux mille ans d'histoire, à ce problème des rapports entre foi et raison. Avançons dès maintenant qu'il ne s'agit pas là d'un fait accidentel, simplement lié à l'héritage du *logos* grec et aux développements de la rationalité occidentale : certes les contingences historiques ont eu toute leur part, mais l'histoire aide justement à comprendre que la foi chrétienne implique par elle-même un certain rapport à la raison. Encore devra-t-on préciser ce que recouvrent les termes en présence. Dans un monde où l'idéal de la raison est lui-même objet de soupçon et où la foi chrétienne, de son côté, paraît souvent fragilisée, il ne suffira pas de tenter une conciliation abstraite entre raison et foi, mais il importera de se demander ce que doivent être la raison et la foi pour acheminer l'une et l'autre – l'une avec l'autre – vers la vérité tout entière.

Que la foi chrétienne entretienne un certain rapport avec la raison, cela est d'abord inscrit dans ses origines mêmes. Rapport complexe et paradoxal, il est vrai, si l'on en juge par les textes du Nouveau Testament. D'un côté, le christianisme apparaît comme porteur d'une parole de vérité qui doit être annoncée parmi les « nations » aussi bien que dans les synagogues juives ; l'Apôtre Paul ne craint pas de la faire connaître à l'Aréopage d'Athènes, et la première épître de Pierre demande à ses destinataires d'être prêts à « rendre raison » de l'espérance qui les habite (1 P 3, 15) ; la foi ne s'oppose pas à la connaissance, elle est bien plutôt « un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas » (He 11, 1). D'un autre côté pourtant, Paul souligne que la connaissance est non seulement limitée mais viciée par le péché : les hommes « se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements » (Rm 1, 21), le monde n'a pas su reconnaître Dieu par le chemin de la sagesse, et là où les Grecs sont en quête d'une telle sagesse, « nous prêchons, nous, un messie crucifié » qui est « folie » pour les nations (1 Co 1, 23).

La tentation sera grande, dès les premiers siècles de l'histoire chrétienne, de privilégier un versant du paradoxe au détriment de l'autre, soit que le christianisme se présente avant tout comme un ensemble de connaissances, soit au contraire que l'on refuse à l'objet de foi toute rationalité (selon ce que suggère la fameuse formule « *credo, quia absurdum*<sup>1</sup> »). Mais les grandes voix de la Tradition devaient justement apporter les correctifs nécessaires. Dans l'Orient de langue grecque, Origène considère certes que le christianisme est une connaissance raisonnable de la vérité – mais pour lui cette connaissance n'est pas séparable de

---

<sup>1</sup>. A l'origine de cette expression se trouve une formule employée par Tertullien : « *credibile est quia ineptum est* » (« c'est croyable parce que c'est absurde » ; *La Chair du Christ*, V, 4). Cependant, replacée dans son contexte, cette formule ne doit pas être entendue dans un sens antirationaliste, mais veut avant tout suggérer la profondeur du mystère du Christ.

la foi, elle en est plutôt le plein accomplissement. A l'inverse, dans l'Occident latin, Augustin souligne avant tout que la foi est le préalable de la connaissance (selon la parole d'Is 7, 9 : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas »), mais il n'en tient pas moins la rationalité de cette foi qui appelle elle-même tout un travail de l'intelligence – celui-ci s'appliquant avant tout au contenu de la foi (*ea quae creduntur*), désormais distinct de l'acte de foi (*fides qua creduntur*). Le paradoxe est ainsi tenu.

Il l'est tout autant au Moyen Age lorsque saint Anselme propose l'idéal d'une foi en quête d'intelligence (*fides quaerens intellectum*) : la raison est honorée dans sa capacité de connaître le vrai, mais cela n'est possible que parce qu'elle a été d'abord guérie par la foi et qu'elle s'exerce sous sa conduite. Pourtant, l'exigence missionnaire du débat avec les juifs, les musulmans et les philosophes païens ne suggère-t-elle pas d'argumenter avec eux sur un même terrain – celui, justement, de la raison, qui jusqu'à un certain point serait donc apte à connaître le vrai en amont de toute profession chrétienne ? Telle est la conviction d'Abélard, puis d'autres penseurs qui à partir du XIIe siècle vont trouver dans la philosophie d'Aristote une référence commune pour leurs raisonnements et démonstrations. La synthèse va être tentée par saint Thomas d'Aquin : d'un côté il fait place à l'exercice naturel de la raison, de l'autre il considère que celle-ci ne peut pas aller au-delà d'une affirmation métaphysique de Dieu ; les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption ne peuvent être que révélés et accueillis dans la foi, même s'il incombe à la science théologique de les rendre intelligibles pour la raison. Les débats ne sont pas clos pour autant : saint Bonaventure tient que les préambules à l'expérience chrétienne ne sauraient être assurés par la philosophie mais par une théologie de l'Ancien Testament, et Duns Scot souligne le primat de la volonté sur la raison – la connaissance du vrai devant être elle-même déterminée par l'amour.

Le problème rebondit encore au XVIe siècle avec Luther qui, soulignant que l'être humain est justifié par la foi seule (*sola fide*), ne reconnaît à celle-ci aucun préambule d'ordre rationnel et n'admet pas non plus que l'objet de la foi puisse être dissocié de l'acte de foi ; cette position radicale ne suffit pourtant pas à résumer la doctrine des Réformateurs qui, bientôt, ne limiteront pas l'acte de foi à la seule « confiance » (*fiducia*) mais sauront aussi faire la part de la raison et remettront l'accent sur le contenu de la foi. Le catholicisme des temps modernes, quant à lui, entend bien défendre les compétences de la raison dans la connaissance de la vérité. Il ne le fait pas seulement en réaction contre la Réforme protestante, mais au nom d'une apologétique soucieuse d'accréditer le christianisme au regard de l'incroyance moderne. Il est vrai que l'apologétique peut être tentée de donner à la raison des pouvoirs excessifs, et l'Eglise doit alors intervenir pour dénoncer pareil « rationalisme » ; mais elle doit aussi dénoncer la tentation inverse du « fidéisme », et le concile de Vatican I pose explicitement la possibilité d'une connaissance certaine de Dieu par la raison naturelle. Le risque majeur aura été, durant les derniers siècles, celui d'un certain divorce entre la foi et la raison – divorce heureusement dénoncé par le pape Jean-Paul II dans son encyclique *Fides et ratio* : « la foi et la raison, écrit-il, sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité<sup>2</sup> ».

Ainsi, tout au long de son histoire, le christianisme n'a cessé de se débattre avec le problème « foi et raison ». Or ce n'est pas simple hasard, mais cela dit quelque chose de l'identité chrétienne.

Des objections, certes, viennent aussitôt à l'esprit. La « raison » n'est-elle pas trop marquée par l'héritage particulier du *logos* grec pour que le christianisme doive ainsi lui faire place, surtout en des temps où la mondialisation nous rend davantage attentifs à la diversité des autres cultures et religions ? N'est-elle pas au demeurant fort suspecte, si l'on songe aux

---

<sup>2</sup>. Jean-Paul II, *La foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio*, préambule (Centruion/Cerf/Mame, 1998, p. 5).

dérives qui ont marqué l'histoire de l'Occident moderne et contemporain – que ce soit sous la forme de « scientismes » réducteurs ou, plus gravement encore, d'idéologies qui au nom d'une raison prétendument éclairée ont cautionné l'intolérance, la violence et la guerre ? La raison ne serait-elle donc pas discréditée au point que le christianisme devrait prendre distance par rapport à elle, cherchant plutôt sa voie du côté de mystiques détachées de toute rationalité ?

Ces objections aident en fait à comprendre que notre tâche n'est plus seulement, aujourd'hui, d'articuler la raison et la foi – comme si l'une et l'autre faisaient l'objet d'une possession tranquille –, mais de préciser ce qu'est la raison au regard de la foi chrétienne et pourquoi la raison ainsi entendue a tant de prix à ses yeux.

Les drames de l'histoire contemporaine imposent d'abord de rappeler que, dans la tradition biblique, la recherche du vrai ne saurait être dissociée de l'exigence éthique. La prétention à la sagesse ou à la science serait illusoire et mensongère si elle n'était en même temps quête de la justice et amour du prochain. Ce n'est pas la raison qui est ici en cause, c'est l'oubli de la source biblique – et c'est aussi l'oubli de la raison elle-même, car c'est bien répondre à son exigence que de porter en soi le souci d'autrui, surtout si autrui prend la figure du pauvre, de la veuve ou de l'orphelin : une raison inhumaine ne serait plus raison.

Mais l'objection revient : pourquoi parler encore de « raison », au risque de compromettre le christianisme avec l'héritage de sa racine grecque et de la culture européenne ? Pourtant, si la raison se définit de manière générale comme la « faculté par laquelle l'homme connaît, juge et se conduit » (Littré), si l'on admet plus précisément qu'elle désigne la puissance de distinguer le vrai d'avec le faux (Descartes), alors il faut tenir fermement qu'elle n'est pas seulement grecque ni occidentale mais qu'elle est bien une faculté commune à tous les êtres humains. Cette considération suffit déjà à expliquer la place que le christianisme doit reconnaître à la raison, lui qui entend s'adresser à tout homme et à tout l'homme. Certes, il ne saurait fermer les yeux sur les perversions et violences auxquelles l'humanité s'est livrée sous couvert de raison : il sait combien l'homme est fautif, combien sa raison est blessée, et c'est à cet homme pécheur qu'il annonce justement le salut. L'être humain n'en est pas moins voulu par Dieu comme un être raisonnable, appelé à connaître le vrai et à se comporter de manière sensée. Le christianisme ne peut renoncer à la raison parce qu'il y va de l'être-homme et que rien de ce qui est humain n'est étranger à l'Évangile.

Mais la raison n'est justement elle-même que si elle avoue ses propres limites : elle ne peut pas tout connaître, et cela même qu'elle connaît reste partiel, souvent même infime. Il n'y a point là prétexte à parler contre la raison : la grandeur de celle-ci n'est pas seulement d'accéder aux vérités qu'elle peut atteindre, elle est aussi de reconnaître ce qui la dépasse. Le christianisme attend de la raison une telle humilité, qui n'est pas faiblesse mais consentement au mystère d'une vérité plus haute, toujours plus grande que ce que l'intelligence humaine peut par elle-même en saisir. Au demeurant, la pensée contemporaine nous apprend à dépasser les oppositions stériles entre rationalité et croyance. Les démonstrations les plus rigoureuses ne présupposent-elles pas toujours l'acceptation de principes auxquelles l'esprit humain doit faire crédit ? Si donc la raison implique elle-même quelque forme de croyance, comment refuserait-elle *a priori* de s'ouvrir à la Révélation chrétienne et de se laisser conduire par elle vers une intelligence plus profonde de la vérité ? La Bible nous apprend en tout cas que cette vérité ne se laisse pas atteindre comme un objet purement extérieur : la recherche du vrai exige plutôt de la créature un acte de confiance, au cœur même de la relation qui l'unit à son Créateur et qui lui permet de dire « oui », « c'est vrai », « amen ».

Le christianisme entretient donc un rapport nécessaire avec la raison ainsi entendue. S'il bénéficie de l'héritage du *logos* comme faculté de connaître le vrai, cette faculté est elle-même disposition à croire, c'est-à-dire consentement à ne pas prendre appui sur soi-même mais sur la « Parole de vérité » accueillie dans la foi. Or en renonçant ainsi à toute suffisance,

la raison n'est point anéantie mais promise à des horizons jusque-là inconnus. De fait, la révélation inouïe dont témoigne le christianisme ouvre elle-même de nouveaux espaces à l'itinéraire de l'esprit. Ainsi la relation du Nouveau Testament avec l'Ancien a-t-elle permis une nouvelle compréhension de l'histoire. Ainsi encore les doctrines de l'Incarnation et de la Trinité ont-elles introduit dans la philosophie une nouvelle compréhension de la personne et de la communion entre personnes<sup>3</sup>. Surtout, la révélation chrétienne permet à la raison de penser dans sa nouveauté même le mystère de Dieu tel qu'il s'est révélé dans la vie, la mort et la résurrection de son Fils – car si nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, lui, nous l'a fait connaître (Jn 1, 18). Mais ici encore la grandeur de la raison est de reconnaître qu'elle ne saurait posséder un tel mystère : plus elle le comprend, plus elle le perçoit comme infiniment au-delà de ce qu'elle en a compris – à la mesure sans mesure de l'immensité divine.

Il n'y a pas une vérité de la raison et une vérité de la foi. La vérité n'est pas double, elle est une. Mais la raison à elle seule ne suffit pas à la connaître ; la foi elle-même a ses propres yeux et donne à la raison de voir plus et autrement que ce qu'elle voyait par ses seules forces. Et la raison éclairée par la foi verra d'autant plus que le croyant sera engagé dans une relation personnelle avec son Seigneur. Il en va comme des paraboles dans l'Evangile : qu'il s'agisse de la semence tombée en terre ou du trésor caché dans un champ ou du filet jeté dans la mer, ces paraboles ont déjà sens pour tout homme raisonnable, mais elles ont un sens infiniment plus riche pour les disciples qui auront cru en Jésus et que leur foi aura éveillés aux mystères du Royaume. La raison accède certes à la vérité dans les limites qui sont les siennes, mais elle est comme relancée par la foi qui l'ouvre à une vérité plus profonde. Elle n'est donc pas étrangère à cette foi, elle lui est intérieure : comment en irait-il autrement si Jésus doit être lui-même identifié au *Logos* auprès de Dieu – Verbe éternel et Raison du monde créé ? La foi chrétienne n'a pas seulement besoin de la raison, elle l'entraîne avec elle dans la quête de la Vérité qui s'est manifestée dans la chair de notre histoire et qui par cet événement même nous introduit au mystère de la vie divine – dans l'attente du jour où nous ne verrons plus dans un miroir mais face à face, où nous connaissons comme nous serons connus (1 Co 13, 12), et où resplendira à jamais la gloire de « Celui qui est, qui était et qui vient » (Apoc 1, 8).

Michel Fédou sj

Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

---

<sup>3</sup>. Cela ne veut pas dire que l'usage courant du mot « personne » corresponde au sens technique des anciens mots « *hypostasis* » et « *persona* » en théologie trinitaire ; voir sur ce point K. Rahner, « Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut », dans *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 6, trad. de l'allemand, Cerf, Paris, 1971, p. 116-122.