



**HAL**  
open science

## ”La Révélation entre phénoménologie et théologie, à l’écoute de Jean-Luc Marion et Thomas d’Aquin”

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. ”La Révélation entre phénoménologie et théologie, à l’écoute de Jean-Luc Marion et Thomas d’Aquin”. Camille de Belloy; Gonzague de Longcamp. La Révélation aujourd’hui. Foi et raison en dialogue, Les Editions du Cerf, p. 83-120, 2025, Cerf / Patrimoine, 978-2-204-16368-2. hal-04935558

**HAL Id: hal-04935558**

**<https://hal.science/hal-04935558v1>**

Submitted on 7 Feb 2025

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## La Révélation entre phénoménologie et théologie, à l'écoute de Jean-Luc Marion et Thomas d'Aquin

En son n° 73, l'encyclique *Fides et ratio* illustre la nature des relations unissant la théologie et la philosophie en recourant à l'image de la « circularité ». Tandis que la théologie se déploie entre ces deux pôles que sont l'*auditus fidei* et l'*intellectus fidei*, la raison philosophique, en tant que recherche humaine de la vérité, est convoquée pour œuvrer à la quête d'une meilleure intelligence de la Parole de Dieu. En retour, elle se voit elle-même modifiée, enrichie, « invitée à explorer des voies que, seule, elle n'aurait même pas imaginé pouvoir parcourir<sup>1</sup> ». La philosophie n'en reste pas au statut de servante de la théologie. Elle reçoit, en retour de son service de la Parole de Dieu, un accroissement, un enrichissement grâce auxquels la raison humaine avance plus profondément sur son domaine propre d'investigation et, contre toutes les tentations d'enfermement sur elle-même, se rend capable « d'élargir de fait le domaine du rationnel<sup>2</sup> ».

Avec *D'ailleurs, la révélation*, Jean-Luc Marion apporte une contribution audacieuse, ambitieuse, certainement remarquable, à cette entreprise de collaboration circulaire entre la théologie et la philosophie<sup>3</sup>. Son propos est évidemment philosophique, celui d'un phénoménologue s'attachant à déployer, en son extension maximale, l'expérience du « phénomène saturé » et de son privilège révélateur, à savoir

non simplement rendre visible l'invisible et se rendre visible à partir de lui (comme tout autre phénomène qui ajoute toujours au visible déjà vu un nouveau visible, jusqu'alors invisible), mais aussi rendre visible un invisible qui apparaît *en tant qu'invisible* et qui le reste – au titre de l'*ailleurs* d'où provient cette révélation et dont elle garde la provenance<sup>4</sup>.

La révélation qui se donne ici dans le « phénomène saturé » reste par principe de départ marquée d'un petit r, puisqu'il s'agit d'une expérience humaine, certes intense, inoubliable et irréductible, mais qui relève d'une enquête menée « en stricte phénoménologie et dans toute sa puissante banalité<sup>5</sup> ».

Pourtant la matière de l'ouvrage relève bel et bien de la théologie, puisque le type achevé de « phénomène de révélation » dont Marion ambitionne de décrire les conditions d'apparition et de perception n'est autre que la Révélation avec un grand R, la Révélation de Dieu en Jésus Christ. Dans son introduction, il assume le fait de « s'aventurer dans le domaine de la théologie », même s'il reconnaît que cette entrée en théologie n'est pas nouvelle dans son œuvre, mais préparée de longue date :

En fait, depuis *Le Visible et le révélé* [2005], qui recueillait déjà des esquisses plus anciennes et avouait un thème obsessionnel, j'avais commencé à affronter la question de la Révélation. Ou plutôt de la phénoménalité de la révélation en général, donc aussi de la Révélation biblique en particulier – à moins que ce ne soit l'inverse : la Révélation comme telle ouvrant le cas du phénomène de révélation dans la phénoménalité commune<sup>6</sup>.

Cette remarque de Marion semble rejoindre et corroborer ce que nous venons de lire dans *Fides et ratio*. Est-ce que la philosophie, en sa forme phénoménologique, se rapporte à la théologie de la Révélation seulement au titre d'un instrument d'interprétation capable de contribuer au progrès de la théologie, en vertu d'un service qu'elle seule peut accomplir en

---

<sup>1</sup> JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio* (14 septembre 1998), n° 73.

<sup>2</sup> *Ibid.*, n° 76.

<sup>3</sup> Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la révélation*. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation, Paris, Grasset, 2020. Cet ouvrage est la reprise, sensiblement augmentée, des Gifford Lectures données par l'auteur à l'université de Glasgow en 2014 et publiées sous le titre : *Givenness & Revelation*, Oxford University Press, 2016.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 10.

délivrant celle-là de l'enfermement épistémologique et propositionnel dans lequel l'aurait enfermé la métaphysique ? Ou bien la phénoménologie ne se trouve-t-elle pas également enrichie par cette collaboration théologique, les avancées réalisées dans le cas singulier de la Révélation biblique permettant de dégager et d'introduire dans la phénoménalité commune le cas du phénomène de révélation ? Marion ne va-t-il pas jusqu'à suggérer que « la Révélation accomplirait, en vertu de la donation qu'elle seule performe parfaitement, l'essence de la phénoménalité<sup>7</sup>. » Nous serions ainsi, avec *D'ailleurs la Révélation*, devant un cas ambitieux et réussi de circularité à caractère nuptial, comme une consommation des noces de la phénoménologie et de la théologie.

Pour qu'il y ait mariage, une déclaration unilatérale d'intention ne suffit pourtant pas. Il y faut consentement mutuel, avec attention et respect de chaque partie envers l'autre. Thomas d'Aquin étant le théologien le plus cité dans l'ouvrage de Marion, juste après S. Augustin, et faisant, à l'inverse de ce dernier, l'objet d'un traitement particulièrement critique, nous allons tenter de comprendre pourquoi Marion érige Thomas en antitype *princeps* de la manière dont la théologie doit se comporter face à la Révélation. Si Marion présente avec assurance la phénoménologie comme la voie royale pour re-théologiser une théologie de la Révélation trop longtemps asservie à la métaphysique, Thomas, du moins tel que compris par Marion, semble devoir être écarté d'une telle refondation *théologique* de la théologie. Mais peut-être qu'une exégèse plus attentive et rigoureuse de ses textes mis en avant par Marion pourrait au contraire servir à mieux honorer le projet d'alliance entre phénoménologie et théologie.

## Déconstruire pour reconstruire

Marion ne cache pas sa visée réformatrice, réformatrice non de la philosophie, mais de la théologie de la Révélation. L'objet de son propos, combatif et militant, n'est autre que de réformer la manière d'interpréter la Révélation, de la comprendre, d'en rendre raison, après une longue éclipse de sa vérité profonde sous le poids déformateur de la métaphysique. Marion en appelle à un changement de cadre gnoséologique. Le type de rationalité mis en œuvre depuis des siècles pour rendre compte de la Révélation en théologie catholique aurait abouti à une impasse faute de respecter son essence profonde. C'est la phénoménologie qui offrirait aujourd'hui un modèle gnoséologique permettant enfin de « penser la Révélation à partir d'elle-même<sup>8</sup> ».

Marion oppose en effet deux lignes majeures d'interprétation, présentées d'emblée dans un cadre historique, un cadre d'histoire de la théologie.

D'une part, l'interprétation *épistémologique*, qu'il appelle aussi « philosophique » ou « métaphysique », car conçue « dans l'horizon métaphysique de l'être », ou encore « propositionnelle », car comprenant la Révélation « comme la communication d'un savoir propositionnel<sup>9</sup> ».

D'autre part, l'interprétation *phénoménologique*, nommée telle car visant à « reconnaître la Révélation à partir de la phénoménalité en elle<sup>10</sup> », également qualifiée de « théo-logique », car interprétant la Révélation à partir d'elle-même, non à partir d'un concept formel et *a priori* mais selon

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>10</sup> *Ibid.*

un « concept proprement *théo*-logique de Révélation<sup>11</sup> », « libéré de sa constitution philosophique<sup>12</sup> ».

Historiquement, la première interprétation, selon Marion, trouverait son origine au XIII<sup>e</sup> siècle, chez Thomas d'Aquin, et se serait imposée à partir de l'époque moderne, jusqu'à ce qu'apparaisse aujourd'hui l'évidence de sa faillite, de son effondrement sous les coups de boutoir des critiques successives, depuis les Lumières jusqu'à Nietzsche et Heidegger.

La seconde aurait existé des origines du christianisme jusqu'aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, mais de façon non thématifiée, par mode d'affleurements récurrents, le concept de révélation étant alors ignoré en son contenu moderne et la phénoménologie elle-même ne s'étant pas encore explicitée comme telle. C'est un fait, relève Marion, que le concept de révélation ne s'est lui-même répandu que récemment, avec « retard », et malheureusement sous la forme de son concept « propositionnel » et « métaphysique » :

On peut à bon droit s'étonner qu'un tel concept, tard venu et longtemps resté latéral durant les douze ou treize premiers siècles, ait pris, à une époque fort récente (au XVII<sup>e</sup> et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle) une ampleur toujours croissante<sup>13</sup>.

Contre cette réduction malheureuse, c'est l'interprétation « *théo*-logique », seule vraiment adaptée à ce qu'est en elle-même la Révélation chrétienne, que Marion entend « restituer » ou « relever » sous une forme désormais réfléchie et pensée, grâce à une phénoménologie enfin advenue à elle-même.

Il y a donc chez Marion une visée à la fois militante, réformatrice et théologique. Alors que la théologie moderne de la Révélation, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle mais en suivant alors une voie ouverte par Thomas d'Aquin, se serait inféodée à une certaine philosophie, à savoir au système de la métaphysique, allant quasiment jusqu'à « subalterner » la théologie à la philosophie, Marion entend revenir à la vérité du concept authentiquement chrétien de la Révélation, c'est-à-dire concrètement re-théologiser ce concept en lui rendant, grâce à la phénoménologie, sa pleine spécificité qui n'est autre que son origine « *d'ailleurs* ».

Encore une fois, précisons que la dé-couverte, que nous recherchons pour relever le concept de Révélation, *ne* correspond *pas* à ce qui fut imposé, restreint et ignoré par la métaphysique sous le titre de « révélation ». Nous demandons au contraire si et comment le dé-couvrement, la mise à jour qu'opère la Révélation, peut *ne plus* s'inscrire (même à titre de couronnement extrême et de variation ultime) à l'intérieur du même dispositif que celui qui, dans la « raison » de la métaphysique (même reprise par la dialectique spéculative), aboutit à la mise en évidence et à la prise de possession d'un énoncé dévoilé sans reste par concept. Nous demandons : comment ce que découvre la Révélation (quelle qu'elle soit) *doit-il* déborder le champ où la raison décèle sa vérité<sup>14</sup>.

Il s'agit bien, pour Marion, de rendre la Révélation à elle-même, de la lire pour elle-même et par elle-même, de la restituer à son *ailleurs* originel, en la dégageant du dispositif philosophique de la raison métaphysique qui l'aurait enfermée dans le cadre réducteur de la logique de ce monde, celui de la science des étants qui veut la ramener, la restreindre, la réduire à l'évidence et à « la prise de possession » par des concepts que l'esprit se donne à lui-même pour mieux se fermer à l'irruption de ce qui vient *d'ailleurs*, pour mieux « éliminer l'impensable<sup>15</sup> ».

Seule l'assignation de l'*ailleurs* à Dieu même rétablit ainsi la possibilité d'une entente proprement *théo*-logique de la Révélation. Ce qui implique la destruction du concept *théo-logique*, en fait *logique*, que la métaphysique (entendons la métaphysique au sens strict) avait peu à peu imposé à la théologie chrétienne durant la modernité<sup>16</sup>.

La philosophie, dans sa forme classique du système de la métaphysique et de la science des étants, a fourni aux théologiens scolastiques le cadre épistémologique dans lequel

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 523.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 124.

s'est élaboré le concept moderne de Révélation, un cadre finalement plus logique que théologique, ce que Marion formule par la graphie « théo-*logique* ». Le concept de Révélation, en même temps que la théologie qui l'a constitué, se serait alors trouvé comme mutilé et asservi à la philosophie, sous sa forme conceptuelle et métaphysique, alors que c'est au contraire à la Révélation qu'il reviendrait non seulement de se donner elle-même à l'homme, mais de lui donner également le cadre, la modalité de sa réception adéquate à ce qu'elle est. Et c'est bien la phénoménologie qui semble la mieux capable d'offrir cet instrument *théo-logique*, en le substituant à celui, *théo-logique*, que la métaphysique a cru pouvoir fournir.

Alors que l'interprétation *métaphysique* faisait entrer la compréhension et l'accueil de la Révélation dans un cadre philosophique purement mondain, réducteur et captateur, inadapté à la donation qu'elle est en elle-même, l'interprétation *phénoménologique* s'élabore selon la logique de donation de la Révélation, une logique vraiment *théo-logique* qu'il faut recevoir de Dieu lui-même, de la Révélation qu'il fait de lui-même, non plus de la conceptualité métaphysique. Non seulement la métaphysique et sa conceptualité ne proviennent pas de l'*ailleurs* de Dieu, mais ils aplatissent, mutilent et dénaturent la vérité de sa Révélation. L'enjeu, face à la Révélation, n'est autre que de passer d'une logique de connaissance à une autre, de la logique du concept qui enferme dans une évidence réductrice, à la logique de l'amour seule capable d'accueillir le don pour lui-même :

Déconstruire l'interprétation épistémologique (donc métaphysique) de la Révélation, voire la surmonter afin d'en restituer un concept *théo-logique*, cela suppose ainsi rien de moins que de passer d'une logique à l'autre : de la logique du concept à celle de la manifestation où l'amour se phénoménalise. Car cette autre logique doit exclusivement provenir de ce que révèle la Révélation – l'amour<sup>17</sup>.

C'est donc clairement la théologie qu'entend servir Marion en la délivrant d'un concept étroitement philosophique et trop mondain de la Révélation, à l'encontre des théologiens scolastiques et modernes qui s'étaient eux-mêmes laissés emprisonner dans un cadre réducteur et inadapté à ce qu'est et à ce que donne en vérité la Révélation. Le phénoménologue vient au secours de la théologie et en aide aux théologiens, - fût-ce malgré eux, - par la « destruction du concept *théo-logique* » et la restitution du concept vraiment « *théo-logique* » de Révélation. Il revendique un propos théologique, quoique réalisé selon une instrumentalité philosophique, plus précisément par une approche philosophique qui se reçoive toute entière non plus des catégories mondaines de la rationalité conceptuelle fermée sur elle, mais de la Révélation elle-même, une philosophie phénoménologique découlant de la Révélation, qui est comme donnée par la Révélation en tant que phénomène saturé. Il s'agit bien de « penser la Révélation à partir d'elle-même » et non « à partir d'un horizon antérieur », celui de la métaphysique et de ses « coups de force conceptuels<sup>18</sup> ».

Sans se prétendre elle-même révélée, la phénoménologie se présente ainsi comme seule vraiment adéquate à la Révélation, car seule apte à en rendre compte sans la réduire à autre chose qu'elle-même :

Ne faudrait-il pas constater un conflit entre des logiques, une incompatibilité de la supposée unique rationalité *à nous* accessible avec ce dont il s'agit en dernière instance, la figure de l'amour ? Autrement dit, devrions-nous nous en tenir à l'hypothèse de Wittgenstein : « si le Christianisme est la vérité, alors toute philosophie le concernant est fausse » ? A moins qu'il ne convienne de renverser le rapport des termes : au lieu de juger de la Révélation à partir de ce que la philosophie lui autorise en fait de rationalité, il faudrait plutôt jauger la philosophie selon ce qu'elle permet (ou du moins n'interdit pas) de concevoir de la Révélation<sup>19</sup>.

Ce passage mérite de retenir notre attention en ce qu'il fournit un éclairage assez précis sur la manière dont Marion comprend son rôle de philosophe en relation avec la théologie. La matière ou l'objet, - pour parler en termes scolastiques, en l'occurrence étrangers

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 187.

à Marion, - est bien théologique, puisqu'il s'agit de la Révélation chrétienne en sa singularité. Mais l'interrogation, elle, est proprement philosophique, puisqu'elle porte sur les outils de connaissance à mettre en œuvre pour élaborer un concept adéquat de la Révélation. C'est au philosophe qu'il revient d'analyser ce « conflit entre des logiques », cette « incompatibilité » entre elles.

D'une part « la logique du concept », celle de « l'interprétation épistémologique », « logique philosophique (et même métaphysique)<sup>20</sup> » qui vise « la mise en évidence de la prise de possession d'un énoncé dévoilé sans reste par concept<sup>21</sup> », ce que Marion appelle « la logique du décèlement (selon l'*alêtheia* et son destin métaphysique)<sup>22</sup> ».

D'autre part « la logique de l'amour<sup>23</sup> », celle « de la manifestation de l'amour qui se phénoménalise », celle du « dé-couvrement<sup>24</sup> », plus justement nommée « métalogue contre la métaphysique<sup>25</sup> », logique de l'amour qui s'ouvre à l'amour, celle du *Logos*, celle de la croix, qui est finalement celle de la Trinité elle-même.

Derrière ces deux logiques, se tiennent deux rationalités. D'une part la rationalité mondaine, supposée l'unique à nous accessible par nous-mêmes, celle du point de vue transcendantal, selon lequel on ne cherche que ce que l'on veut trouver car on le connaît déjà, « à la manière des philosophes qui savent d'avance ce qu'ils veulent trouver, selon l'intentionnalité jamais remise en question de leur regard maître<sup>26</sup> », une rationalité toute enfermée dans « l'horizon essentiellement fini de l'être et de l'étant<sup>27</sup> ». D'autre part la rationalité phénoménologique qui ne vise pas à saisir un objet mais à « se laisser submerger par l'horizon paradoxalement illimité de la charité<sup>28</sup> », à se laisser convertir par le don reconnu comme tel par la conversion ou « l'anamorphose » du regard, afin d'accueillir la « figure de l'amour ».

Le péché des théologiens fut, selon Marion, « de juger de la Révélation à partir de ce que la philosophie lui autorise en fait de rationalité », c'est-à-dire d'en ravalier l'interprétation selon « l'usage commun du concept et de sa raison<sup>29</sup> », de sorte que la théologie en a été mutilée et comme asservie à la métaphysique, à la raison selon le monde, non selon la Révélation. Il revient alors au philosophe de « renverser le rapport des termes<sup>30</sup> » en élaborant une philosophie de la Révélation qui se tienne entièrement sous la dépendance de la Révélation, qui se reçoive d'elle, qui se laisse découvrir par elle. Non pas certes en tant qu'elle serait elle-même révélée, mais en tant qu'elle permet de concevoir adéquatement le *mysterion* donné dans et par la Révélation. Ce renversement que les théologiens n'ont pas su faire, le philosophe, certain *a priori* de saisir grâce à la phénoménologie la vérité ultime de la Révélation, s'engage à le réaliser pour rendre la Révélation à elle-même, pour lui restituer une interprétation élaborée à partir d'elle-même et qui se présente finalement comme seule capable d'en restituer une interprétation conforme à ce qu'elle est. On pourrait aller jusqu'à dire, par manière de boutade, que la Révélation est finalement chose trop sérieuse pour être confiée aux théologiens ; seul le secours de la phénoménologie permet de « restituer » la Révélation à sa vérité *théo*-logique.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 255.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 309-310.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 187.

La question peut alors être posée : revient-il au philosophe non seulement de proposer une philosophie permettant de concevoir adéquatement la Révélation (selon que l'on peut l'attendre de toute philosophie un tant soit peu chrétienne, au moins par compatibilité), mais, plus profondément, d'élaborer une philosophie qui devienne par elle-même interprétation théologique de la Révélation, une philosophie qui, de quelque manière, prend la place de la théologie, à tout le moins prend place en théologie, avec le propos de réformer radicalement l'intelligence de la nature même de la Révélation ? En résumé, revient-il à la philosophie en tant que philosophie de « restituer » un concept authentiquement théologique de la Révélation ? Est-ce au philosophe, revêtu pour la circonstance de l'habit de théologien, de s'engager sur ce chantier en apportant avec lui des outils philosophiques élaborés par ses soins, des outils pour lesquels il revendiquerait une exclusivité de validité du fait de leur adéquation singulière et unique avec la Révélation ? Là où, selon Etienne Gilson théoricien de la philosophie chrétienne, le théologien médiéval se faisait philosophe pour travailler au progrès de la théologie, faudrait-il que ce soit désormais le philosophe qui se fasse théologien pour mener à bien la réforme de la théologie, et sortir celle-ci de son coma ?

## L'amour dans le coma, c'est la faute à Thomas

Selon Marion, c'est bien un théologien qui aurait initié la dérive épistémologique de l'interprétation de la Révélation, à savoir Thomas d'Aquin. L'invention de l'interprétation *épistémologique* de la Révélation serait d'ailleurs concomitante, chez ce dernier, avec l'invention du concept formel de Révélation :

Où donc trouver un point de départ ? Comme souvent en théologie chrétienne quand on ne sait où se situer, il faut revenir à Thomas d'Aquin pour reprendre pied sur un sol ferme. Il se pourrait en effet que les difficultés qu'on vient de rencontrer trouvent leur origine chez celui qui, l'un des premiers, sinon le premier, a élaboré un concept précis de Révélation<sup>31</sup>.

L'historien de la théologie est évidemment surpris d'apprendre que Thomas d'Aquin pourrait avoir été le premier théologien qui ait « élaboré un concept précis de Révélation ». D'abord parce que Marion lui-même vient de reconnaître, sur la foi de solides connaisseurs de la théologie de la Révélation, qu'un tel concept n'apparaît pas avant l'époque moderne, selon un « retard<sup>32</sup> » que nul ne songe à contester et qui laisse le Moyen Age étranger à toute théologie structurée de la Révélation<sup>33</sup>. Ensuite et surtout parce que Thomas d'Aquin, de fait, n'a jamais rédigé le moindre traité, la moindre question, pas même le moindre article *de revelatione*. S'il connaît et use couramment de la notion générique de révélation, pour désigner l'action d'une personne, quelle qu'elle soit, qui révèle quelque chose à une autre, il ne l'élabore nulle part en un concept précis et spécifique désignant ce que, à la suite de la théologie moderne, nous appelons maintenant la Révélation.

D'où vient la méprise de Marion sur ce point, qui relève strictement de l'histoire de la théologie ? Tout simplement de ce que le phénoménologue assimile indûment *sacra doctrina* et Révélation. Il prend pour concept de Révélation, chez Thomas, ce que ce dernier nomme et analyse sous le vocable de *sacra doctrina*. *Sacra doctrina* serait le concept élaboré par Thomas d'Aquin pour définir ce que nous appelons aujourd'hui la Révélation, de sorte que

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 68 : « Mais il se trouve un autre [indice] : le *retard* du terme même de “révélation” à s'imposer comme concept majeur en théologie dogmatique. »

<sup>33</sup> Cf. Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, P.U.F., 2007<sup>2</sup>, p. 1218-1219 : « Il faut bien admettre qu'on doit à Luther la première théologie vraiment neuve de la Révélation qui ait été produite depuis le NT et, en contrecoup, l'élaboration d'une théologie vraiment systématique de celle-ci. [...] Les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles sont ceux où [...] la théologie catholique élabore enfin pour elle-même une théologie de la Révélation. »

partout où Thomas traite de la *sacra doctrina*, Marion pense trouver l'élaboration théologique d'un « concept précis de Révélation ».

Or, par le vocable *sacra doctrina*, Thomas n'entend pas autre chose qu'une doctrine révélée par Dieu, une « doctrine selon une révélation divine » ou « que l'on possède au moyen d'une révélation<sup>34</sup> », « une science divinement inspirée<sup>35</sup> » : non pas la Révélation, mais une doctrine tenue au moyen d'une révélation. Traduit en termes actualisés, *sacra doctrina* n'exprime pas pour Thomas ce que nous nommons aujourd'hui « la Révélation », mais seulement l'élément doctrinal de l'auto-communication de Dieu faite aux hommes dans le Verbe incarné, à savoir la Révélation *en tant* qu'elle comporte une doctrine, un corps d'enseignement, selon que l'on en trouve trace dès les écrits du Nouveau testament et que l'on en suit le développement dans toute l'histoire de l'Église<sup>36</sup>. Thomas ne prétend nulle part que la *sacra doctrina* épuiserait le mystère de la Révélation en tous ses aspects, selon le concept contemporain et spécifique de Révélation qu'il ignore tout à fait, comme d'ailleurs l'ensemble de maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle. Par *sacra doctrina* (encore appelée *theologia* ou *sacra scriptura*), il désigne, à la suite de ses prédécesseurs ou contemporains comme Alexandre de Halès, Eudes Rigaud, Albert le Grand ou Bonaventure, l'élément doctrinal contenu à l'intérieur de ce que nous nommons aujourd'hui la Révélation<sup>37</sup>.

Le choc de concepts apparus à des époques différentes aura donc favorisé ce contresens : parce que le concept contemporain de Révélation embrasse l'ensemble de l'automanifestation historique de Dieu culminant dans le Christ, alors que la *sacra doctrina* des médiévaux se limitait au corps de doctrine révélé par Dieu, principalement à l'Écriture sainte et à la tradition autorisée de la foi dans et par l'Église, il faudrait que Thomas d'Aquin ait réduit l'ensemble de la Révélation divine à sa seule composante doctrinale, selon une interprétation étroitement *épistémologique* ou propositionnelle de l'ensemble du processus de la Révélation. Or Thomas d'Aquin pouvait d'autant moins élaborer et interpréter le concept de Révélation qu'il l'ignorait en sa forme actuelle et spécifique. Il s'est contenté de scruter la nature de ce corps particulier de doctrine qu'est la doctrine révélée, ce que nous appelons encore aujourd'hui « doctrine de la foi » ou « doctrine catholique<sup>38</sup> ».

Dans un article récemment publié en écho à l'ouvrage de Marion, et en s'appuyant sur les travaux antérieurs de Gilles Emery, Bernard Blankenhorn a montré comment l'entreprise de reconstituer aujourd'hui une théologie authentiquement thomiste, ou plutôt thomasiennne, de la Révélation exige de regarder bien au-delà du seul traité liminaire de *sacra doctrina* de la *Summa theologiae*. Il convient de prendre en compte de nombreux autres thèmes doctrinaux, tels que la foi, les dons du Saint Esprit, la grâce, le Christ docteur, les quatre sens de l'Écriture, et plus encore, selon Blankenhorn qui y voit « le centre de la doctrine de Aquinate sur la Révélation », « sa théologie des missions visibles du Fils et de l'Esprit<sup>39</sup> ». On ne

---

<sup>34</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 1, resp. : « Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam. [...] Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. » Si la *sacra doctrina* est une connaissance « selon une révélation divine », c'est bien qu'elle n'est pas cette révélation divine...

<sup>35</sup> *Ibid.*, sed contra : « Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam. »

<sup>36</sup> Cf. 1 Tm 1, 10-11 : « La saine doctrine (τῆ ὑγιαίνουσα διδασκαλία), celle qui est conforme à l'Évangile (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον) de la gloire du Dieu bienheureux, qui m'a été confiée » : l'Évangile est bien plus qu'une doctrine, mais il se communique entre autres au moyen d'une doctrine, qui doit être « conforme à l'Évangile ».

<sup>37</sup> Cf. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>e</sup> siècle*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2006, p. 107-107 (pour la *Summa halesiana*), 290-299 (pour Eudes Rigaud), 388-393 (pour Albert le Grand) et 508-515 (pour Bonaventure).

<sup>38</sup> *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 5 et 11.

<sup>39</sup> Bernhard BLANKENHORN, « Trinity and *Scientia* in Thomas Aquinas' Theology of Revelation: a Re-Reading after Jean-Luc Marion », dans *Une théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin*. Hommage au prof. Gilles Emery op à l'occasion de ses 60 ans, sous la direction de Nicole Awaïs, Benoît-Dominique de La Soujeole, Doris Rey-Meyer, Paris, Ed. du Cerf, 2022, p. 611-635 (616).

s'étonnera guère que Marion puisse reprocher à Thomas d'Aquin « une interprétation strictement et d'abord épistémologique de la Révélation elle-même<sup>40</sup> », dès lors qu'il décide lui-même de restreindre la théologie thomiste de la Révélation à la seule *sacra doctrina*. L'historien de la théologie revendique le droit et le devoir, avant de juger une doctrine théologique, de la situer exactement dans son contexte, sans se contenter d'en sélectionner certains éléments à partir desquels on se prononce sur l'ensemble, puis de la considérer attentivement dans l'amplitude complexe de son déploiement.

C'est donc fort de cette assimilation induite entre une théologie thomasiennne de la Révélation qui n'existe que virtuellement (Thomas d'Aquin ne l'ayant lui-même jamais exposée) et la doctrine de la *sacra doctrina* élaborée par Thomas, que Marion peut reprocher au Docteur angélique de « déployer une interprétation épistémologique de la révélation<sup>41</sup> ».

## L'écueil d'un modèle dualiste en théologie

Il convient alors d'interroger ce cadre rigoureusement dualiste dans lequel Marion expose les deux logiques opposées : la logique de la rationalité conceptuelle, propositionnelle, métaphysique et épistémologique, celle pour laquelle Thomas d'Aquin aurait résolument opté, en pionnier, face à la logique de l'amour, la logique du dé-couvrement dans laquelle la volonté et la conversion du regard prennent le pas sur l'entendement. Faut-il enfermer le débat dans cet antagonisme, dans cette « opposition radicale<sup>42</sup> » ? Peut-être parce qu'il est philosophe, non théologien, Marion durcit les traits, d'une manière qui n'emportera facilement l'adhésion ni de l'historien de la théologie, ni du théologien :

Un tel conflit des interprétations aboutit à une opposition radicale, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une divergence d'opinions, ni même de thèses rivales reposant sur des arguments, mais d'une rupture dans le mode de rationalité lui-même, qui brise l'espace commun de la communication, même d'une communication seulement divergente. Certes, il s'agit bien d'opposer un *logos*, celui « de la croix » ou meurt et ressuscite le *Logos* (1 Co 1, 18) à la « sublimité du *logos* ou de la sagesse » (2, 1) du monde, apparemment une raison contre une raison, une rationalité contre une autre. Mais tel n'est pas le cas : ce qui fait la différence entre ces deux *logoi* tient finalement à la « puissance » (*dunamis*, 1, 18) du *logos* qui s'oppose aux nôtres, « aux *logoi* convainquants de la sagesse » (2, 5) et aux « *logoi* vides » (Eph 5, 6), du *logos* doté de *dunamis* (1 Co 4, 19-20), d'une « heureuse annonce, *euangelion*, [...] pas en *logos* seulement, mais en *dunamis* et dans l'Esprit saint » (1 Th 1, 5). D'où vient cette puissance en acte qui fait d'un *logos* le seul crédible ? Elle surgit de ce que, selon l'anamorphose de l'intentionnalité, donc de la conversion du cœur, soudain dans ce *logos*, le regard voit le *mustêrion* se dé-couvrir<sup>43</sup>.

Selon le schéma de cette « opposition radicale », il semble bien que toute rationalité qui ne se situerait pas dans la perspective du « dé-couvrement » et de l'anamorphose phénoménologique promue par Marion doive relever de « la sagesse du monde », à l'encontre de « l'heureuse annonce » qu'est l'Évangile, quand bien même de telles interprétations épistémologiques et propositionnelles auraient été formulées par des docteurs autorisés de la tradition théologique. Pour parler en termes d'une théologie fondamentale classique, le couperet de l'autorité de la Parole de Dieu se voit ici enrôler pour disqualifier toute interprétation de la Révélation qui ne suivrait pas les chemins de la phénoménologie. Et c'est ainsi le philosophe qui se fait juge de la juste manière d'interpréter la Révélation. Parler de la Révélation en dehors de cette conversion phénoménologique du regard et de l'intentionnalité qu'est l'anamorphose reviendrait à l'enfermer dans les catégories des « *logoi* et de la sagesse du monde », donc sans pertinence, en dehors voire en opposition avec cette « puissance en acte » du seul *logos*

<sup>40</sup> J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 75.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 311.

crédible, celui de la croix. Car enfin, cette « puissance en acte » qui rend crédible le *logos* véritable, à savoir la Parole révélée, surgit et semble ne pouvoir surgir que de cette « anamorphose de l'intentionnalité », de cette « conversion du cœur » que seule l'interprétation phénoménologique de la Révélation aura permis de mettre à jour.

Thomas d'Aquin, pour ne parler que de lui, dès lors qu'il ignore, et donc refuse *de facto*, cette anamorphose de l'intentionnalité, encourt le reproche de rester enfermé, malgré lui, dans le champ des « *logoi vides* », des « *logoi* convaincants de la sagesse », selon l'esprit du monde, et donc de rester en dehors de la puissance de l'Évangile. L'apôtre Paul se voit ainsi enrôlé sous la bannière phénoménologique comme critère *a priori* de jugement de tout discours thomiste sur la Révélation. Il sert de gage pour reprocher à Thomas, par anticipation, d'être resté étranger à la révélation du *mustêrion*.

Inversement, l'anamorphose de l'intentionnalité, prenant comme la place de la foi, ou seule à permettre la foi, deviendrait le chemin unique d'accès à la vérité de la Révélation. Il semble que, en dehors de cette conversion phénoménologique du cœur, le regard humain ne puisse pas laisser le *mustêrion* se découvrir pour lui, de sorte qu'un docteur comme S. Thomas, faute d'avoir assumé une telle rupture interprétative entre les deux *logoi*, le *logos* du monde et celui de l'Évangile, parce qu'il serait resté positionné « contre tout déplacement d'intentionnalité et contre toute anamorphose », parce qu'il n'aurait pas su « modifier son point de vue », celui d'une « intentionnalité maître », se serait rendu incapable d'une visée adéquate de la Parole de Dieu, incapable de toute « reconnaissance du *mustêrion* de Dieu<sup>44</sup> ».

La logique implacablement binaire de Marion devrait même le conduire à attribuer à Thomas, ou tout autre docteur prisonnier de « l'intentionnalité maître » et étranger à l'intentionnalité phénoménologique, cette *môria* ou « stupidité » que Paul attribuait aux « sages de ce monde » (Rm 1, 22) :

Le chiasme des sagesse et des stupidités se joue uniquement dans l'écart entre l'intentionnalité maître et le déplacement de l'anamorphose<sup>45</sup>.

Voilà S. Thomas implicitement rangé, par son incapacité supposée à opérer ce déplacement d'intentionnalité, dans la triste compagnie des « sages de ce monde », de ceux pour qui le *logos* de la croix est « stupidité ». Il semblait pourtant, selon la doctrine chrétienne, que l'ouverture du regard sur le *mûsterion* doive revenir à la foi théologale, participation gracieuse à la connaissance que Dieu a de lui-même. C'est du moins ce qu'enseignait Thomas, conformément à toute la tradition antérieure. Or voilà que c'est maintenant l'anamorphose, ou déplacement phénoménologique du regard, qui a charge d'opérer ce dévoilement ou révélation des secrets de Dieu.

Nous poussons certes ici la logique de Marion au-delà de la plume de Marion. C'est pour mieux alerter sur le risque encouru par la mise en œuvre d'un modèle épistémologique aussi binaire, dualiste et conflictuel. Comme s'il avait fallu attendre la venue de la phénoménologie pour dévoiler en sa vérité la logique de la croix et démasquer les fausses sagesse de ce monde. Il est courant, en théologie, de considérer que la Révélation, comme tout élément de la Parole de Dieu, puisse faire l'objet d'interprétations variées, selon des rationalités différentes, car la divergence d'opinions appartient à la nature même de l'*intellectus fidei*, usage de la raison humaine, *de facto* plurielle, à l'intérieur de la foi. Plusieurs rationalités peuvent être convoquées, dès lors qu'elles ne portent pas atteinte à l'unité et à la vérité de la foi. Mais à ce légitime pluralisme des rationalités théologiques, qui autorise et même encourage le concours de discours théologiques divergents, Marion préfère substituer la fresque épique d'un « opposition radicale entre deux visions<sup>46</sup> », seule la vision selon l'anamorphose d'intentionnalité répondant aux exigences de la Révélation et permettant de « quitter l'horizon

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>46</sup> *Ibid.*

*fini* de l'être et de l'étant, » selon la sagesse de ce monde, pour « entrer ou plutôt se laisser submerger par l'horizon paradoxalement illimité de la charité, d'une charité par définition hyperbolique et excessive<sup>47</sup> ». La phénoménologie ne semble donc pouvoir trouver place en théologie qu'en prenant la place sotériologique d'une unique et exclusive voie d'accès, disqualifiant toutes les précédentes, si anciennes et autorisées fussent-elles, au nom même de la Révélation dont elle se prétend seule à pouvoir en dé-couvrir la donation, par le chemin qui fait passer « d'un lieu mondain à un lieu trinitaire<sup>48</sup> ».

Le traitement des sources est à cet égard révélateur. Jean-Luc Marion connaît assez la théologie pour savoir que celle-ci s'élabore toujours à partir de ses sources propres, à savoir à partir de la Parole de Dieu, de l'Écriture, d'abord, mais aussi des traditions doctrinales, en particulier patristique. Aussi l'Écriture est-elle convoquée en abondance dans *D'ailleurs, la Révélation*. Elle y est même omniprésente, et donne l'occasion d'innombrables commentaires, le plus souvent pertinents, parfois étincelants. Tout au plus peut-on remarquer que l'exégèse qui en est proposée tire systématiquement la visée herméneutique dans le sens de l'interprétation phénoménologique, comme si cette dernière seule parvenait à en rejoindre la signification véritable. Le lecteur y découvre, comme en un immense bouquet, une somme d'exégèse phénoménologique des Évangiles ou des lettres de Paul. Rien que de légitime à cela, pour autant que l'Écriture est par principe ouverte à une multiplicité de lectures, toutes recevables pour autant qu'elles ne revendiquent aucun monopole.

Par contre, du côté de la tradition théologique, à la différence du traitement de l'Écriture, les sources sont passées au crible de la logique binaire instituée par le phénoménologue. Elles se trouvent presque toutes rangées dans l'une ou l'autre des interprétations, soit l'épistémologique, soit la phénoménologique, comme si elles avaient été prédestinées par leurs auteurs à rejoindre l'une ou l'autre logique et ne pouvaient être exploitées que dans ce cadre dualiste. C'est ainsi qu'Augustin puis Guillaume de Saint-Thierry interviennent notablement, toujours en appui de l'interprétation phénoménologique, aux côtés de Pascal ou de Pères grecs moins souvent cités, alors que Thomas d'Aquin, à quelques exceptions près, se trouve par principe rangé dans l'interprétation épistémologique, dont il est présenté comme l'initiateur.

Mal à l'aise avec une telle dichotomie herméneutique, l'historien de la théologie avance ici une remarque, qui en appelleraient bien d'autres.

Marion résume la lente dérive du concept moderne de Révélation dans le fait que les théologiens, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, se seraient laissés progressivement inféoder aux philosophes et à leur métaphysique « en ravalant la Révélation à une forme propositionnelle<sup>49</sup> », de sorte que la Révélation « se trouve définie à partir de la *cogitatio* sans ailleurs<sup>50</sup> ». De fait, l'historien de la théologie accepterait sans peine le constat selon lequel la théologie moderne, depuis le XVI<sup>e</sup> jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, a élaboré le concept de Révélation en le réduisant à sa dimension doctrinale, ou « propositionnelle ». Les traités « classiques » *De Revelatione*, encore dans les années 1950, définissaient la Révélation comme un corps de doctrine enseigné aux hommes par Dieu et transmis par l'Église.

Ainsi s'exprimait par exemple un maître emblématique de la théologie romaine du premier XX<sup>e</sup> siècle, Réginald Garrigou-Lagrange :

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 136.

La révélation divine est, formellement, une parole de Dieu [adressée] aux hommes par mode de magistère<sup>51</sup>.

On pourrait, sans trop forcer, faire entrer cette conception de la Révélation dans la manière dont Marion définit précisément l'interprétation *épistémologique* :

Révéler revient à « faire connaître ». Ce que l'on nommera donc l'interprétation *épistémologique* de la Révélation. Tout se passe comme s'il allait de soi que révéler ne consistait qu'à faire connaître et même à faire connaître, de manière univoque, des vérités pourtant en principe incommensurables<sup>52</sup>.

Une telle conception de la Révélation, battue en brèche par les théologies du renouveau au long du XX<sup>e</sup> siècle, a été nettement remise en question par Vatican II et remplacée par une vision élargie, à l'issue d'un processus de retour aux sources à la fois biblique, patristique et pastoral. C'est ce dont témoigne *Dei Verbum*, avec la valorisation insistante du tandem « *gesta verbaque* », selon lequel la Révélation ne se donne pas seulement par des paroles mais aussi, et de façon indissociable, en des actes ou des œuvres accomplis par Dieu dans l'histoire, l'ensemble culminant dans la personne du Verbe incarné, en vue d'une communion d'amitié des hommes avec Dieu. La valorisation de l'historicité et de la sacramentalité de la Révélation, en particulier au n<sup>o</sup> 2 de *Dei Verbum*, a permis un renouvellement complet de la théologie fondamentale, et ce texte reste depuis lors une source essentielle pour toute théologie de la Révélation.

Or, par une omission difficile à comprendre, Jean-Luc Marion n'accorde qu'une importance marginale au premier chapitre de *Dei Verbum*. Il l'invoque succinctement en quelques pages (p. 112-118), pour relever l'inversion réalisée entre la connaissance naturelle de Dieu et celle que Dieu communique par révélation, celle-ci devenant première, et celle-là seconde, alors que *Dei Filius* commençait par celle-là avant d'évoquer celle-ci. Il passe quasiment sous silence ce qui constitue pourtant l'un des apports majeurs de *Dei Verbum* à la théologie catholique de la Révélation, cette réforme en profondeur de tout l'édifice doctrinal de la Parole de Dieu désormais présenté selon les catégories de l'historicité et de la sacramentalité. Cette avancée a permis de sortir d'une conception étroitement propositionnelle et intellectualiste pour passer à une conception plénière et dynamique, selon laquelle la « Révélation-connaissance » et la « Révélation-événement » se déploient indissociablement l'une dans l'autre, l'une par l'autre<sup>53</sup>. Tout au plus, semble suggérer Marion, le premier chapitre de *Dei Verbum* aura préparé la voie à l'interprétation phénoménologique de la Révélation, en écartant certains rétrécissements antérieurs, mais sans aller jusqu'au bout de la route. On s'étonne qu'il ne retienne à peu près rien de la sacramentalité de la Révélation revalorisée par *Dei Verbum*, alors qu'il aurait pu y trouver de solides points d'appui pour son interprétation phénoménologique de la Révélation.

Le philosophe n'est certes pas tenu par les sources proprement théologiques, mais lorsqu'il revendique de « penser la Révélation à partir d'elle-même », il peut difficilement faire abstraction de ce que cette Révélation dit d'elle-même à travers l'interprétation actualisée qu'en donne la tradition vivante et autorisée de l'Église. A peine de passer à côté de son objet réel, en y substituant une construction intellectuelle inventée par ses soins.

## L'anamorphose et la foi : quand les sources convergent

---

<sup>51</sup> Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, I, Rome, Ferrari, 1929, p. 152 : « Revelatio divina est formaliter locutio Dei ad homines per modum magisterii. »

<sup>52</sup> J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 68.

<sup>53</sup> Cf. Henri de LUBAC, « La Révélation divine » (1968), dans *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, « Œuvres complètes, IV », Paris, Ed. du Cerf, 2006, p. 35-231 (66-71).

Plutôt que d'opposer des modèles gnoséologiques construits par le philosophe et qui, appliqués à une matière théologique, devraient fonctionner par mode de rivalité exclusiviste, l'historien de la théologie préfère tenter de retrouver, par-delà les différences d'instruments philosophiques utilisés, certains points de convergence découlant de l'unité profonde de la doctrine de la foi. Partons du principe selon lequel en théologie catholique, plusieurs instruments philosophiques peuvent être d'usage légitime en regard de la foi, même s'ils divergent entre eux, dès lors qu'ils tentent et permettent de rendre compte de façon complémentaire des mêmes vérités de la foi, avec chacun sa pertinence et ses limites propres.

Pour en revenir à la Révélation, ne peut-on par discerner une certaine rencontre des concepts, entre ceux qui proviennent de la tradition théologique et ceux qu'introduit le phénoménologue ? Une rencontre qui ne serait pas identité, mais diversité dans la manière de rendre compte des mêmes données de la tradition chrétienne.

Prenons le cas d'un concept que Marion utilise avec prédilection pour élaborer sa phénoménologie de la Révélation, celui d'*anamorphose*. Cette notion provient de l'art pictural, où elle désigne une déformation ou transformation de la représentation par déplacement du point de vue. Selon que l'observateur se place ici ou là, l'objet représenté sera perçu comme ceci ou cela. Par exemple, dans la toile *Les ambassadeurs* d'Holbein, ce qui apparaît de face comme étant un os de sèche se révèle être un crane si l'on en prend une vue latérale rasante.

Marion transfère cette notion en phénoménologie de la révélation pour désigner le renversement de logique, le déplacement d'intentionnalité que l'esprit doit opérer pour pouvoir recevoir la Révélation, pour la reconnaître comme telle, telle qu'elle se donne.

Il s'agit d'une opération que nous avons déjà décrite au moins en esquisse sous le titre d'*anamorphose*. L'*anamorphose* désigne le transfert du point de vue d'ancrage de la visée intentionnelle d'un lieu (point zéro, *Nullpunkt*) à un autre, distant et différent, le déplacement de l'*ego* intentionnel d'un point de vue à un autre, selon les exigences, la plupart du temps muettes mais d'autant plus contraignantes, du phénomène qui se donne à voir ; car certains ne se donnent de telle sorte qu'ils ne se montrent, que si celui qui prétend les voir accepte de se placer (donc de se déplacer) jusqu'à un site où le divers de l'intuition, jusqu'alors épars, chaotique et confus, s'organisera à partir de lui-même (et non plus de nos concepts *a priori*) dans une figure cohérente, organique et, en *un* sens, (le sien, non le mien), née d'elle-même<sup>54</sup>.

Du point de vue de la phénoménologie de la Révélation, l'*anamorphose* est l'opération par laquelle s'accomplit la conversion du regard philosophique (métaphysique) en regard *théo*-logique, ce passage d'une « intentionnalité maître », celle du « décèlement » par lequel l'intellect se saisit d'un objet de façon d'autant plus possessive que cet objet lui est déjà connu, à l'intentionnalité du « dé-couvrement », celle par laquelle l'esprit se laisse conduire au phénomène tel qu'il se donne comme venant d'*ailleurs*, comme le *mustêrion* de Dieu lui-même :

Nous avons identifié ailleurs ce renversement ou déplacement de l'intentionnalité comme une *anamorphose* : trouver, sur un phénomène tel qu'il se donne, le point de vue qui ne recouvre pas d'emblée, voire contredit celui que nous prendrions en gardant la position neutre d'un spectateur transcendantal, le constituant comme son objet, en déplaçant ce regard jusqu'au point de vue, indécidé d'abord et estimé par approximations successives, comme à tâtons, à partir duquel, selon les exigences de ce phénomène, ce qui se donne parviendrait à se montrer, d'un coup et dans son éclat le plus propre. Dans le cas où ce qui tente de se phénoménaliser vient de Dieu, accomplir l'*anamorphose* suppose donc un déplacement du regard intentionnel si radical qu'il provoque rien de moins qu'une *conversion* du *je* qui porte ce regard<sup>55</sup>.

Dans l'analyse de cette *anamorphose* du regard phénoménologique, Marion valorise deux composantes majeures : le rôle qui joue la volonté et le fait qu'elle soit accomplie en nous par l'*ailleurs*, par Dieu lui-même.

---

<sup>54</sup> J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 473.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 308.

La logique de la connaissance selon l'intentionnalité *théo*-logique, celle de l'anamorphose qui permet seul d'accueillir le phénomène de la Révélation tel qu'il se donne, se caractérise d'abord par le primat en elle de la volonté, de l'amour et de la praxis sur tout ce qui relève de l'entendement, du théorétique et de l'épistémologique. A l'encontre de « la logique commune de la connaissance (cartésienne en l'occasion) », dans « cette autre logique » qu'est celle de l'anamorphose, « [c'est] la volonté [qui] détermine l'entendement et il faut croire pour voir », car « c'est la volonté qui attire la raison vers la foi<sup>56</sup> ». La voie propre que suit cette métalogue phénoménologique, se résume dans la formule : « éclairer et ouvrir l'entendement par la décision de la volonté<sup>57</sup> ». Là où la rationalité commune veut que l'entendement et la connaissance précèdent l'assentiment de la volonté en l'autorisant, il s'agit ici de reconnaître l'antériorité de la volonté et de l'amour, seuls en mesure de préparer l'entendement à accueillir et comprendre le don de la Révélation :

Face à la logique du *décèlement*, telle qu'en philosophie la vérité la performe comme *alêtheia*, une autre logique peut se repérer, celle du *découvrement*, telle que la Révélation la met en œuvre comme *apokalupsis*. Elles se distinguent radicalement et pour commencer par l'ordre en elles de la volonté et de l'entendement : dans un cas, pour admettre une vérité, il faut déjà en comprendre la proposition, dans l'autre, pour comprendre ce dont il s'agit (l'amour et la charité), il faut d'abord le vouloir, le vouloir *bien*, donc finalement l'aimer. Pour continuer plus avant, il faut passer d'une rationalité purement théorétique à une rationalité qui soit aussi *pragmatique* : la Révélation découvre et se découvre parce qu'elle doit se faire, et ne se connaît qu'en se pratiquant<sup>58</sup>.

Seul l'amour peut accueillir et reconnaître l'amour en s'ouvrant à lui, là où l'intentionnalité propositionnelle réduit ce qui lui apparaît à un objet toujours déjà connu *a priori*. La raison profonde de ce primat de la volonté, selon Marion, n'est autre que l'identité même Dieu, qui ne peut être connu comme amour que s'il est aimé : « Si Dieu se déploie comme amour, la Révélation de son amour ne peut s'accomplir et se recevoir qu'en aimant<sup>59</sup>. »

L'autre caractéristique principale de l'intentionnalité du *découvrement* phénoménologique de la Révélation réside dans le fait que ce changement de logique, cette conversion phénoménale de la rationalité, ce déplacement de point de vue, ne peut être opéré que par le phénomène lui-même, à sa propre mesure. Seul ce qui apparaît, en l'occurrence ici le *mustêrion* de Dieu, peut rendre possible cette anamorphose qui permet de le reconnaître. L'anamorphose est produite d'*ailleurs*, et cet *ailleurs* n'est autre que Dieu lui-même, par son Esprit Saint.

Ce n'est pas moi qui découvre le mystère, mais l'Esprit, qui seul permet à mon regard de parcourir l'anamorphose, afin de voir d'après et depuis le point de vue de l'Esprit. La conversion phénoménale du regard ne s'accomplit que par la conversion de mon esprit selon l'Esprit : la règle phénoménologique ne se réalise (si elle y parvient jamais) que suivant la règle théologique. L'identité des regards exige un transfert des idiomes, une divinisation de la visée humaine par la visée divine<sup>60</sup>.

L'anamorphose ne se limite donc pas à un changement de visée vers l'*ailleurs*, à un déplacement de point de vue ou d'intentionnalité ; elle exige une conversion du regard, plus précisément elle exige l'acceptation que le regard du sujet devienne le regard même de l'*ailleurs* :

Transiter vers l'anamorphose, non pas vers l'*ailleurs*, mais à partir de *lui*<sup>61</sup>.

Il n'y a pas d'accès à l'*ailleurs* par une autre voie que l'*ailleurs* lui-même : il faut y entrer d'un coup, par anamorphose, comme on entre dans un cercle herméneutique<sup>62</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 195 et 207.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 537.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 378

Seul l'Esprit saint est en mesure de réaliser en nous cette anamorphose, dans la mesure où il reproduit en nous l'anamorphose par laquelle le Christ nous a aimé jusqu'au bout pour nous manifester l'anamorphose éternelle du Fils se tournant vers le Père.

Seul Dieu peut accorder d'accomplir l'anamorphose qui conduit du point de vue de l'homme jusqu'à celui de Dieu : « Nul ne peut venir vers moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'a attiré » (Jn 6, 44) ou encore : « Nul ne peut venir vers moi si cela ne lui a été donné par le Père » (Jn 6, 65)<sup>63</sup>.

Nous retrouvons ici, exprimée en langage phénoménologique, la doctrine néotestamentaire de la foi comme don Dieu, don gracieux par lequel le Père, par l'Esprit Saint, attire les hommes au Christ en leur permettant de recevoir son enseignement et de croire en lui.

## **Augustin et Guillaume de Saint-Thierry ou la foi déguisée en *anamorphose***

La perception de ces deux caractéristiques de l'anamorphose du regard phénoménologique, - le rôle de la volonté et celui de Dieu lui-même, - nous amène ainsi à un constat proprement théologique : cette conversion gnoséologique, cette conversion du type de connaissance à mettre en œuvre en regard de la Révélation pour saisir celle-ci en ce qu'elle est, non en ce à quoi la réduit l'intentionnalité métaphysique, porte un nom, dès avant l'émergence de la phénoménologie, à savoir *la foi*. C'est bien la foi, foi théologique infusée par la grâce de Dieu, qui, par la conversion qu'elle opère dans le croyant, permet seule d'accueillir la Révélation pour elle-même, en raison même de la vérité divine qui s'y révèle, s'y communique et se donne à aimer. Or si Marion évoque la foi, nomme la foi de ci de là, il ne le fait que de façon marginale et résiduelle, sans jamais l'analyser pour elle-même, toute sa prédilection de phénoménologue allant à l'anamorphose. Il est frappant qu'il ne se préoccupe nulle part de décrire de façon formelle la relation qu'il établit, pour les unir ou au moins les rapprocher, entre la foi et l'anamorphose. C'est cette dernière qui semble occuper tout le terrain phénoménologique, non sans emprunter *de facto* l'essentiel de ses qualités à ce que la tradition chrétienne nomme la foi. On aimerait, ici, que le philosophe sache se faire davantage théologien.

Dans le choix de ses sources servant à illustrer théologiquement ces deux caractéristiques de l'anamorphose, Marion puise principalement chez deux théologiens, Augustin d'Hippone et Guillaume de Saint-Thierry, réputés l'un et l'autre témoins éloquents de l'interprétation phénoménologique et *théologique* de la Révélation, à rebours de l'interprétation épistémologique qu'en donna ensuite Thomas d'Aquin.

Marion trouve ainsi chez Guillaume de Saint-Thierry, à l'inverse selon lui d'une formule énoncée par Descartes, l'idée selon laquelle c'est bien la volonté qui attire la raison vers le vrai, et non la raison qui détermine la volonté. Ainsi cite-t-il le docteur cistercien en témoin du primat de la volonté dans l'accueil de la Révélation, ouvrant à la foi le seul chemin conforme à la nature de la Révélation en tant que telle, selon la logique du *découvrement* phénoménologique, non du *décèlement* métaphysique :

Or il se trouve pourtant, face à la logique du *décèlement* (selon l'*alêtheia* et de son destin métaphysique), une autre logique également pensable, pour concevoir rigoureusement le dé-couvrement de la Révélation en tant qu'*apocalypsis* ; non seulement cette autre logique diffère de celle du *décèlement*, mais elle en inverse exactement les termes. Bien qu'en apparence marginale, sa tradition affleure pourtant avec une cohérence parfaite régulièrement dans maints textes ; on trouve même chez Guillaume de Saint-Thierry les deux termes utilisés par Descartes, mais en ordre renversé : « ...*non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem* - il semble que ce ne soit pas tant la raison qui attire la volonté que la volonté qui attire la raison vers la foi »<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 194-195. La citation provient de Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, éd. M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi*, Paris, Vrin, 1959, § 25, p. 46. L'évocation d'une citation cartésienne, *ibid.*, p. 194, renvoie à René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, IV, dans *Œuvres de Descartes*, t. VII, éd. Ch. Adam, P. Tannery et B. Rochot, Paris, Vrin, 1983, p. 59 : « *Ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in*

Alors qu'une conception logique et métaphysique de la Révélation conduit à donner la primauté à l'entendement, selon son « regard maître » qui enferme son objet dans l'horizon fini de l'être, Guillaume de Saint-Thierry atteste de l'autre logique, selon laquelle, pour comprendre ce dont il s'agit dans la Révélation, il faut d'abord le vouloir, le vouloir bien, l'aimer : « Cette logique de connaissance où la volonté (en l'occurrence l'amour) détermine l'entendement, s'oppose bien à la logique commune de la connaissance (cartésienne en l'occasion)<sup>65</sup>. »

Quant à S. Augustin, Marion y puise d'abondants exemples pour illustrer la causalité de l'*ailleurs* divin, sans laquelle l'anamorphose ne saurait s'opérer. Par exemple en ce passage, d'une magnifique facture augustinienne :

D'où s'en suivent deux caractères essentiels d'une intelligence théologique de la Révélation. – D'abord la Révélation consiste précisément en notre attraction par le Père vers le Fils, afin que nous voyions le Père en lui : « *Ista revelatio, ipsa est attractio* ». Qu'on ressente cette attraction comme douce ou comme violente (ou plutôt les deux ensemble), cela ne change rien à l'affaire : la Révélation exerce simultanément ces deux effets, simplement parce qu'elle s'exerce à plein. Nous croyons en Dieu quand nous le voulons, évidemment ; mais nous ne voulons que quand nous aimons ce que nous désirons ; et dans le cas de Dieu, ce désir (pourtant un désir de notre plaisir), nous ne le recevons d'abord que d'*ailleurs*, de Dieu seul : « Il a attiré au Christ celui à qui est donné de croire au Christ. [...] Cette puissance, sauf si Dieu nous la donne, ne peut venir du libre arbitre, parce que celui [*sc.* l'arbitre] que le libérateur n'a pas libéré n'est pas libre d'agir dans le bien. » La révélation suppose une intrigue, où l'attraction agisse d'abord sur la volonté, qui décide ensuite la raison à vouloir ce que, sinon, elle ne voudrait pas voir. Voir résulte bien de la décision de voir, mais cette décision, prise certes par moi, me vient pourtant d'*ailleurs*. Je dois me décider à me décider, à vouloir bien vouloir pour parvenir à voir. La Révélation me vient, quand je le veux, d'une attraction d'*ailleurs*<sup>66</sup>.

La foi, - en fait plutôt selon Marion l'anamorphose, - est d'abord l'affaire de la volonté, du désir, de l'amour. Mais ce désir de Dieu ne peut provenir de la seule volonté, dévoyée par le péché, prisonnière de la séduction du Malin. Il faut que cette volonté soit libérée par le Christ, rendue capable par la grâce de désirer ce bien qu'est Dieu. C'est donc grâce à l'attraction exercée sur la volonté par cet « *ailleurs radical*<sup>67</sup> » qu'est le Père, que s'opère l'anamorphose, selon une double conversion : le primat doit passer de l'entendement à la volonté puis d'une volonté laissée à elle-même à une volonté mue par Dieu lui-même. C'est ainsi que, selon une intentionnalité devenue pleinement phénoménologique, l'*ailleurs* n'est perçu que du point de vue de l'*ailleurs*, sous l'influence attractive de l'*ailleurs*, car « il n'y a pas d'accès à l'*ailleurs* par une autre voie que l'*ailleurs* lui-même<sup>68</sup> » :

La Révélation m'advient par herméneutique, c'est-à-dire par *conversion* d'une intentionnalité dans une autre. Ce renversement d'une intentionnalité de l'*ego* à ce qui lui apparaît (et pas seulement le renversement de la hiérarchie entre volonté et entendement) définit phénoménologiquement l'anamorphose<sup>69</sup>.

Marion transcrit ici d'heureuse façon, en termes phénoménologiques, le plus précieux de la doctrine augustinienne de la foi, elle-même solidement fondée sur les doctrines johanniques et pauliniennes, et telle qu'elle a ensuite passé, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, chez les

---

*voluntate* – D'une grande lumière dans l'entendement s'est ensuivie une grande inclination dans la volonté. » La comparaison entre les deux citations perd beaucoup de sa force du fait que Guillaume de Saint-Thierry, en théologien, parle très précisément et uniquement du cas de la foi théologique, alors que Descartes, en métaphysicien, se tient au plan très général de la saisie du vrai et du faux, sans aucune relation directe avec le cas spécifique de la foi théologique. Par incidence, signalons que l'*index nominum* de *D'ailleurs, la révélation* omet l'entrée « Descartes » : cf. p. 582.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 214-215. Les citations d'Augustin proviennent respectivement du *Commentaire de l'Évangile de Jean*, XXVI, 5 (éd. Fr. BERROUARD, « Bibliothèque augustinienne, 72 », Paris, Desclée De Brouwer, 1977, p. 496-497) et de *Réplique en quatre livres à deux lettres de pélagiens*, I, 3, 6 (éd. F.-J. THONNARD, « Bibliothèque augustinienne, 23 », Paris, Desclée De Brouwer, 1974, p. 324-325).

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 215-216.

grands scolastiques. La foi est un don de Dieu, mais elle est aussi, pour l'homme, méritoire du salut, ce qui suppose qu'elle engage activement la volonté dans le processus de sa genèse. Concilier ces deux principes implique, contrairement à ce qu'enseignaient les pélagiens, que la foi ne mérite à l'homme le salut que parce que la volonté, pour susciter l'acte de foi, a d'abord elle-même été rectifiée et stimulée par la grâce.

## Rôle de la volonté et de la grâce dans la foi chez Thomas d'Aquin

Sans doute par méconnaissance de l'œuvre de Thomas d'Aquin, en particulier de son traité *de fide*, Marion semble ne pas avoir perçu que les éléments qu'il considère comme spécifiques de l'interprétation *phénoménologique* de la Révélation sont bel et bien présents au cœur de la doctrine thomiste de la foi, comme ils l'étaient chez Augustin ou chez Guillaume de Saint-Thierry, en vertu de l'inscription dans la même tradition doctrinale. Certes, S. Thomas, pour énoncer cette même doctrine, use d'une instrumentalité philosophique et d'une méthode argumentative différentes de celles de ses prédécesseurs, plus élaborée conceptuellement, mais au service d'un même contenu, préservant ce que l'école thomiste, en réaction au tournant radical peu après opéré par Godefroid de Fontaines puis Duns Scot, a fini par nommer la *supernaturalité essentielle* ou *substantielle de la foi théologique*<sup>70</sup>. De quoi s'agit-il ?

Analysant la foi en sa généralité humaine, en tant que type spécifique d'assentiment de l'intellect à un énoncé, situé entre la simple opinion et la conclusion scientifique, S. Thomas remarque que c'est la volonté qui y joue le rôle moteur pour susciter l'assentiment. C'est sous le « commandement de la volonté (*imperium voluntatis*)<sup>71</sup> », non par sa lumière propre, que l'intellect adhère à l'énoncé qui lui fait face. La volonté intervient en effet comme ayant capacité à percevoir non pas la vérité de l'énoncé, mais le bien ou la convenance qui y sont impliqués, ce qui la pousse à provoquer et même impérer l'adhésion de l'intellect, alors même que celui-ci reste par lui-même incapable d'en saisir la vérité :

L'intellect est déterminé par la volonté qui choisit d'adhérer à un parti de façon nette et catégorique en raison de quelque chose qui suffit à mouvoir la volonté (*ad movendum voluntatem*) mais pas à mouvoir l'intellect, du fait qu'il semble bon ou *convenant* d'adhérer à ce parti (*quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire*). C'est la disposition du croyant, lorsque quelqu'un croit les paroles d'un homme parce que cela lui semble *convenable* ou utile (*quia videtur ei decens vel utile*)<sup>72</sup>.

L'intellect est donc soumis à la volonté dans son acte même d'adhérer à la Parole de Dieu, dans l'ordre non seulement de son exercice, mais aussi de la spécification même de son acte, puisque c'est la volonté, et non lui-même, qui détermine l'assentiment à l'énoncé proposé à croire. C'est pourquoi S. Thomas, contrairement à ce que Marion semble avoir compris, ne craint pas de dire que, « dans la foi, c'est la volonté qui joue le rôle principal<sup>73</sup> ». Nous sommes loin, ici, de tout intellectualisme selon l'interprétation *épistémologique* de la révélation, car là où est la volonté, là sont l'amour et le désir.

Mais Thomas nous conduit plus loin. Car, en amont de ce « commandement » impéré à l'intellect, qu'est-ce qui motive cet engagement de la volonté ? Notre docteur distingue

<sup>70</sup> Cf. Marie-Dominique CHENU, « Pro fidei supernaturalitate illustranda », dans *Xenia thomistica* III, éd. S. Szabo, Rome, Typis polyglottis vaticanis, 1925, p. 297-307, qui propose, selon la méthode historico-doctrinale qu'il promeut, une « illustratio quaedam doctrinae Sancti Thomae de supernaturalitate substantiali fidei » (p. 297).

<sup>71</sup> THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, XIV, a. 4, resp. (Leonine XXII/2, p. 450) : « Sciendum tamen, quod [fides] non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis. »

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, a. 1, resp. (p. 437). Cf. ID., *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 1, ad 3 : « L'intellect du croyant est déterminé à l'une [des parties] non par la raison, mais par la volonté. Aussi cet assentiment est-il pris pour un acte de l'intellect en tant qu'il est déterminé à l'une [[des parties] par la volonté. »

<sup>73</sup> ID., *Summa contra gentiles*, III, 40 : « In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. »

nettement deux lignes possibles de motivation de la volonté, selon qu'y intervient ou non tant l'attrait exercé par le bien annoncé dans l'Évangile que la grâce qui le suscite.

Une foi purement naturelle, sans l'aide de la grâce, peut porter l'intellect à adhérer volontairement et matériellement à la Parole de Dieu. Les motifs de convenance que perçoit la volonté tiennent alors non au contenu de la Parole de Dieu, à la *bonne* nouvelle en tant que telle, mais à la crédibilité extérieure du témoin, en l'occurrence ici le prophète, par exemple les miracles qu'il accomplit et qui attestent qu'il est bien envoyé par Dieu. Si l'intellect peut établir par lui-même le lien entre les miracles et l'autorité divine de celui qui les accomplit, il faut toutefois l'intervention de la volonté pour choisir entre deux biens de l'intellect : soit n'adhérer qu'à ce qu'il perçoit lui-même comme vrai, ce qui ne peut jamais être le cas pour la Parole de Dieu, soit ne pas rester dans l'indécision entre l'évidence de crédibilité des signes produits et l'abstention. S. Thomas illustre cette situation par le cas des démons, qui choisissent volontairement de croire les paroles du Christ comme venant de Dieu, mais selon un volontaire très indirect qui ne tient qu'à l'inconvenance qu'il y aurait pour eux, du fait de l'acuité de leur intellect, à nier l'évidence de crédibilité. Ils ne sont aucunement attirés par la Parole de Dieu elle-même, - qui les fait même « trembler<sup>74</sup> », - mais « ils sont contraints<sup>75</sup> » et « forcés<sup>76</sup> » à croire par la vision des signes extérieurs que pose le Christ et dont l'origine divine s'impose à leur intellect. Une telle foi naturelle, quoique passant par la volonté, reste principalement intellectuelle, n'engageant qu'*a minima* les puissances affectives.

Dans le cas spécifique de la foi théologale, au contraire, la volonté intervient directement, par elle-même et pour elle-même, en vertu de sa capacité à percevoir le bien qui se trouve contenu et proposé dans la Parole de Dieu. La volonté perçoit et reconnaît dans ce qui est annoncé par le Christ son bien propre ; elle agit alors en vertu de son ordination intérieure au bien parfait et dernier, et c'est en raison du bien promis dans cette Parole, le bien divin, qu'elle intervient sur l'intellect, toujours aveugle quant à la vérité de cette Parole, pour le pousser à y adhérer et à la reconnaître comme vraie<sup>77</sup>. Ce n'est donc pas le vrai signifié par l'objet de la foi qui suscite et « motive » l'adhésion, puisque ce vrai reste par définition caché à l'intellect, mais le bien contenu en lui, tel que seule la volonté peut le percevoir, se laisser attirer par lui et causer l'acte de foi par commandement exercé sur l'intellect<sup>78</sup>.

C'est à propos de la foi des démons que Thomas expose le plus clairement cette différence, dans le rôle joué par la volonté dans l'adhésion croyante à la Parole de Dieu, entre foi naturelle, principalement intellectuelle, et foi théologale, essentiellement affective en son mouvement, étant sauf le fait que jamais, dans le cas de la foi, l'intellect n'est en mesure de se déterminer par lui-même sans l'intervention de la volonté, que ce volontaire soit direct ou indirect :

L'intellect du croyant donne assentiment à la chose crue non parce qu'il la voit, soit en elle-même, soit par résolution aux premiers principes qui sont vus en eux-mêmes, mais en raison du commandement de la volonté (*propter imperium voluntatis*). Or que la volonté pousse (*moveat*)

---

<sup>74</sup> Jc 2, 19 : « Les démons croient, et ils tremblent / *Daemones credunt et contremiscunt.* »

<sup>75</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 2, ad 2 : « Les démons sont contraints à croire (*coguntur ad credendum*) du fait de la perspicacité de leur intellect naturel. »

<sup>76</sup> *Ibid.*, ad 3 : « Il déplaît aux démons que les signes de la foi soient à ce point évidents qu'ils soient par eux forcés à croire (*credere compellantur*). »

<sup>77</sup> THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, XIV, a. 1, resp. (p. 437) : « Et c'est ainsi également que nous sommes mus à croire les paroles de Dieu (*movemur ad credendum dictis Dei*), pour autant que nous est promis, si nous croyons, la récompense de la vie éternelle. Et par cette récompense la volonté est mue à donner assentiment aux choses qui sont dites (*movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur*), alors même que l'intellect n'est mu par aucun intelligible. »

<sup>78</sup> *Ibid.*, a. 2, ad 13<sup>um</sup> (p. 444) : « Ce à quoi assentit l'intellect ne meut pas l'intellect (*non movet intellectum*) par sa propre force mais par l'inclination de la volonté (*ex propria virtute sed ex inclinatione voluntatis*). Aussi le bien qui meut l'affectivité se rapporte à l'assentiment de foi comme le premier moteur (*primum movens*), alors que ce à quoi l'intellect assentit [le vrai des *credibilia*] s'y rapporte comme un moteur mu (*movens motum*). »

l'intellect à donner assentiment peut provenir de deux facteurs. D'une part, de l'ordination de la volonté au bien (*ex ordine voluntatis ad bonum*), et alors croire est un acte louable. D'autre part de ce que l'intellect a suffisamment de conviction pour juger qu'il doit croire ce qui est dit, bien qu'il ne tire pas cette conviction de l'évidence de la chose ; par exemple, si un prophète, parlant au nom de Dieu, annonçait un événement futur et apportait un signe en ressuscitant un mort, l'intellect de celui qui le voit tirerait de ce signe assez de conviction pour reconnaître que cela est manifestement dit par Dieu, qui ne ment pas ; et cela sans que cet événement annoncé pour le futur soit en lui-même évident, ce qui préserve la raison de foi (*ratio fidei*). Il faut donc dire que, chez les fidèles du Christ, c'est la foi à la première manière qui est louée. Et elle n'existe pas de cette manière-là chez les démons, mais seulement de la seconde manière<sup>79</sup>.

Dans la foi naturelle, le primat, ou *primum movens*, revient à l'intellect. C'est la conviction de l'intellect quant aux signes de crédibilité qui induit la volonté à commander l'adhésion de l'intellect. Dans l'acte de foi théologique, au contraire, c'est la volonté qui joue, selon Thomas, le rôle primordial et déterminant, non seulement quant à l'exercice de cet acte, mais quant à sa spécification (non seulement vouloir croire, mais vouloir croire ceci ou cela). C'est elle qui parvient à percevoir la qualité divine et véridique de la Parole de Dieu, par la médiation de son objet propre qui est le bien divin. En effet, elle se laisse elle-même déterminer « d'après son ordination au bien » (*ex ordine ad bonum*), selon « un certain appétit du bien promis<sup>80</sup> », le bien annoncé par la Parole de Dieu qui la sollicite. Alors que l'intellect reste totalement aveuglé devant la vérité de la Révélation, la volonté, elle, se laisse toucher et attirer par le bien promis et devient ainsi capable d'établir un lien entre ce qu'elle désire au fond d'elle-même et le don divin proposé dans la Parole de Dieu.

Cela ne suffit pourtant pas, selon S. Thomas, à rendre raison de la vérité profonde de l'acte de foi théologique. La volonté ne suffit pas à motiver l'intellect à adhérer aux vérités de foi ; il y faut la grâce :

Croire, en lui-même, est un acte de l'intellect adhérant à la Vérité divine à partir du commandement de la volonté mue par Dieu au moyen de la grâce<sup>81</sup>.

En effet, la volonté laissée à elle-même, en son état naturel marqué par le péché, serait incapable de reconnaître efficacement son bien véritable et dernier dans la Parole de Dieu. Il faut que vienne s'ajouter à l'élan naturel de la volonté vers le bien une rectification et une élévation gracieuse infusée par Dieu : la grâce sert à préparer l'homme à reconnaître son bien véritable et dernier dans la proposition de salut que lui adresse la Parole divine, car seule une lumière divine met l'homme en mesure d'accueillir le don de Dieu, bien suprême et vérité première, et de se laisser attirer par lui :

Croire, certes, se tient dans la volonté des croyants, mais la volonté de l'homme doit être préparée par Dieu au moyen de la grâce, en vue d'être élevée à ce qui dépasse la nature<sup>82</sup>.

C'est la transcendance même de la vérité et du bien proposés à l'homme par Dieu qui exige, afin qu'une communion puisse tout de même s'établir entre eux, que les facultés humaines soient surélevées par Dieu lui-même. Ce n'est pas seulement l'intellect qui reste totalement aveugle et impuissant devant la vérité de la Parole de Dieu ; la volonté elle-même a besoin que survienne en elle un secours venu d'*ailleurs*, car sans rectification de son élan naturel par la grâce, elle serait incapable d'y percevoir son bien :

Puisque l'homme, en donnant assentiment aux données de foi, se trouve élevé au-dessus de sa nature, il faut que cela provienne en lui d'un principe surnaturel qui le meut de l'intérieur ; et ce

<sup>79</sup> ID., *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 2, resp.

<sup>80</sup> ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, XIV, a. 2, ad 10 (p. 444) : « Le commencement de la foi (*inchoatio fidei*) se trouve lui aussi dans l'affectivité, pour autant que c'est la volonté qui détermine l'intellect à assentir à ce qui est de foi. Cette volonté n'est cependant un acte ni de charité ni d'espérance, mais un certain appétit du bien promis (*quidam appetitus boni repressi*). »

<sup>81</sup> ID., *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 9, resp. : « *Ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.* »

<sup>82</sup> *Ibid.*, q. 6, a. 1, ad 3<sup>um</sup> : « *Credere quidem in voluntate credentium consistit, sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est.* »

principe, c'est Dieu. Voilà pourquoi la foi, quant à l'assentiment qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui meut intérieurement par la grâce<sup>83</sup>.

Selon un paradoxe qu'il ne craint pas d'assumer, S. Thomas place précisément le don de la grâce de la foi, qu'il appelle selon l'usage « lumière de la foi » (*lumen fidei*), non dans l'intellect mais dans la volonté. C'est la volonté, non l'intellect, qui se trouve *éclairée* par la grâce, et éclairée de manière non à saisir le vrai, qui n'est pas son objet propre, mais le bien. Ou plutôt la vérité première, objet propre de la foi, ne peut être saisie par l'intellect qu'à travers « la voie de la volonté » (*per viam voluntatis*) laquelle, surélevée par la grâce d'une lumière surnaturelle, parvient seule à percevoir le bien divin qui est contenu dans les énoncés de la foi :

La lumière de la foi, qui est comme un certain sceau de la vérité première dans l'esprit, [...], ne meut pas par la voie de l'intellect, mais plutôt par la voie de la volonté. Aussi ne fait-elle pas voir les choses qui sont crues, ni ne contraint l'assentiment, mais fait assentir volontairement<sup>84</sup>.

Alors que l'intellect ne peut rien saisir de la vérité de l'objet de la foi, c'est un élan affectif de la volonté, suscité et porté par la grâce, qui se porte vers le bien proposé en cet objet, incline l'intellect à adhérer et rend donc possible la reconnaissance de la vérité divine :

La foi qui est un don de la grâce incline l'homme à croire en vertu d'une certaine perception affective du bien<sup>85</sup>.

Par un élan intrinsèque à sa nature, rectifié et rendu efficace par la grâce, la volonté saisit l'adéquation entre ce bien total qui est promis dans l'objet de la foi et le bien vers lequel elle tend par sa nature profonde. La motion issue de cette inclination de la volonté par la grâce se porte ensuite vers l'intellect, lequel, par connaturalité avec cet appétit droit et surnaturalisé de la volonté, actualise l'adhésion de foi<sup>86</sup>. C'est ainsi, selon Thomas, que le « motif » de la foi, le principe de son mouvement d'adhésion à la Parole de Dieu, est intrinsèquement surnaturel, puisque causé par Dieu, - d'*ailleurs* dirait Marion, - selon une « conjonction<sup>87</sup> » de la lumière divine à celle de l'esprit humain. La psychologie thomiste de la foi est essentiellement surnaturelle, puisque habitée en son principe, soulevée et menée à son terme par la grâce divine.

Il ne saurait évidemment être question de faire entrer Thomas d'Aquin dans le modèle d'interprétation *phénoménologique* de la Révélation tel que Marion le pose, à l'encontre des déterminations expresses de ce dernier, qui l'en écarte comme son antitype *princeps*. Nous avons pourtant voulu suggérer que, par-delà les instruments gnoséologiques et philosophiques différents, certains éléments caractéristiques d'une même tradition doctrinale concernant la Révélation et la foi se retrouvent tant chez Augustin et Guillaume de Saint-Thierry que chez Thomas d'Aquin et Marion. La critique de ce dernier contre ce qu'il qualifie d'interprétation

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, resp. : « Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. »

<sup>84</sup> *Id.*, *In Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4<sup>um</sup> (Léonine L, p. 109) : « Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente [...] non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis; unde non facit videre illa quae creduntur nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire. »

<sup>85</sup> *Id.*, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 2, ad 2<sup>um</sup> : « Fides quae est donum gratiae inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni. »

<sup>86</sup> Cf. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, III. La structure interne de l'Église et son unité catholique, Paris, « Œuvres complètes de Charles Journet », Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 2000, p. 1311 : « L'intelligence se fie à l'appétit, elle devient vraie par conformité et connaturalité au droit mouvement du vouloir. Mais l'appétit, étant surnaturalisé, est adapté à son Terme. De ce fait, il sert à l'intelligence d'instrument pour connaître ce terme. »

<sup>87</sup> Yves CONGAR, *Foi et théologie*, « Le mystère chrétien », Tournai, Desclée, 1962, p. 89 : « L'acte de foi procède d'une communication intérieure de la Vérité Première se faisant, dans l'esprit humain, principe d'assentiment, par un effet créé d'elle-même en même temps qu'elle se manifeste extérieurement, dans l'Écriture et l'enseignement de l'Église par une similitude créée d'elle-même. La foi représente une *conjunctio* de l'esprit de l'homme avec celui de Dieu, elle est la forme que prend la communication que Dieu nous fait de Sa connaissance, dans la situation d'exil et d'itinérance. »

*épistémologique* pourrait sans doute valoir à l'encontre de ce qui est devenu la théologie dominante de la foi à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> et du début du XIV<sup>e</sup> siècle, avec Godefroid de Fontaines, Duns Scot puis Ockham, avant une floraison envahissante durant toute l'époque moderne sous l'influence de l'école moliniste. C'est alors la dimension naturelle de la foi qui prit le dessus, comme *foi acquise* fondée sur la saisie intellectuelle et toute humaine des motifs de crédibilité, pendant que le témoignage intérieur divin, élément gracieux et surnaturel de la *foi infuse*, se laissait de plus en plus exténué et marginaliser<sup>88</sup>. Il aura fallu les réactions salutaires des Blondel, Rousselot, Gardeil, Garrigou-Lagrange et quelques autres, contrastées mais convergentes sur ce point, pour rendre à la théologie de la foi, en regard d'une doctrine de la Révélation enfin explicitée à la mesure d'elle-même par *Dei Verbum*, son enracinement et son dynamisme intrinsèquement théologal des plus conformes à la doctrine de Thomas d'Aquin :

On a reproché [aux théologiens] un intellectualisme qui les conduirait à exagérer, dans la foi, la part de la raison au détriment du dynamisme volontaire et de la grâce divine. Les premières œuvres de M. Blondel mirent le feu aux poudres et le sujet fut agité durant toute la crise moderniste. [...] Tout n'était pas à rejeter dans les revendications des « novateurs » et les théologiens eux-mêmes en ont convenu avec plus ou moins de bonne grâce et d'empressement. Les travaux du P. Gardeil et surtout ceux du P. Rousselot donnèrent le branle. [...] Les données traditionnelles sont en réalité bien plus riches qu'on ne l'affirme souvent. L'intellectualisme exclusif des théologiens des derniers siècles n'est pas dans la ligne des siècles antérieurs. Et il est visiblement dû à l'action de la mentalité rationalisante de leur époque. Pour S. Thomas, l'adhésion intellectuelle du croyant à la Parole de Dieu s'enracine dans le désir foncier qui l'oriente vers les biens surnaturels, *quidam appetitus boni repromissi*, et la cause principale de la foi doit être cherchée dans un attrait de Dieu qui meut l'âme de l'intérieur, *interiori instinctu Dei invitantis*. [...] Les enseignements de la tradition sont donc de nature à donner satisfaction à bien des revendications modernes<sup>89</sup>.

Marion n'aurait-il lu que ces pages conclusives d'un des meilleurs historiens contemporains du traité *de fide*, la promotion d'une théologie phénoménologique de la Révélation eût gagné en sérénité, justesse et justice. La phénoménologie est sans doute un parti intéressant, digne, après et à côté de nombreux autres courants philosophiques, d'offrir ses services à la théologie. Mais la théologie est une dame vénérable et exigeante, de sang royal, certes bienveillante et magnanime, qui n'aime cependant guère se laisser manipuler, encore moins violenter. Malgré son déclassement apparent, elle garde vivacité et ampleur de vue, avec un sens élevé de sa vocation et le souci jaloux de respecter et faire fructifier la singulière et complexe profondeur de son objet, patiné par des siècles d'illustrations. Pour s'introduire en toute convenance et bonne manière dans ses appartements, la phénoménologie ne perdra rien à se familiariser plus humblement avec les lieux, remisant toute forme de prétention exclusiviste, comme si seuls ses services pouvaient sauver la demeure de la ruine. A cet égard, renoncer à imposer à l'histoire de la théologie un cadre gnoséologique dualiste, rigide et étranger à sa propre généalogie, lui permettrait d'en assumer les sources et de s'y familiariser avec plus de délicatesse. Enfin, une attention exégétique plus rigoureuse envers les fidèles docteurs qui l'ont précédée dans ce service<sup>90</sup>, l'aidera à ne point prétendre trop vite prendre leur place, là où le

---

<sup>88</sup> Cf. Nicolas FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge*. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle, « Studia Sententiarum, 4 », Tournai, Brepols, 2019, p. 298 : « Radicalisant la conception godefridiennne, Duns Scot propose un modèle pour penser la foi qui met au premier plan l'humain et le naturel au détriment du divin et du surnaturel. Là où la majorité de ses prédécesseurs optent pour une solution surnaturaliste selon laquelle l'aide surnaturelle de Dieu est une condition de possibilité, sinon de tout acte de croyance volontaire, du moins de tout acte de foi vertueux et de toute connaissance de ce qu'il faut croire pour mériter la vie éternelle, Scot pense la foi à partir des croyances ordinaires et naturelles, en ne lui accordant de propriétés particulières que dans la stricte mesure où l'Écriture l'exige. »

<sup>89</sup> Cf. Roger AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Louvain, Warny / Paris, Office général du livre, 1958<sup>3</sup>, p. 783-784.

<sup>90</sup> Nous avons présenté un certain nombre de critiques sur la manière dont Marion interprète les textes de S. Thomas, en particulier sur la *sacra doctrina* comme science subalternée à la science de Dieu, dans « Jean-Marc Marion, lecteur de Thomas d'Aquin sur la *sacra doctrina* », à paraître dans *Revue thomiste* 124 (2024/4).

concours amical, mieux que la concurrence rivale, œuvre vraiment au bien de la maîtresse de maison.

fr. Henry Donneaud o.p.

Résumé.

Avec *D'ailleurs, la révélation*, Jean-Luc Marion entend appuyer sur la phénoménologie une refonte complète de la théologie de la Révélation. Au prisme d'une relecture binaire de l'histoire de ce traité apparu à l'époque moderne, il propose, à l'encontre de l'interprétation « épistémologique », « conceptuelle » et « métaphysique » qui aurait jusqu'ici dominé sur la base de fondements posés par Thomas d'Aquin, de substituer la logique de l'amour, du « découvrément », « la métalogue contre la métaphysique », seule capable, selon lui, de rendre la Révélation à elle-même. Le théologien est en droit de s'interroger sur la pertinence d'une telle opposition dialectique. Marion, au nom de la phénoménologie, valorise avec raison le rôle de l'affectivité, de la volonté et de Dieu lui-même dans le « découvrément » que la Révélation met en œuvre. Mais il semble ignorer que ces éléments, qu'ils puisent avec justesse chez Augustin ou Guillaume de St-Thierry et, plus haut encore, dans l'Écriture, se trouvent également au cœur de la foi théologique telle que l'expose Thomas d'Aquin, comme porte d'entrée de la Parole de Dieu dans le cœur de l'homme. Ainsi loin de conduire à opposer de façon dialectique deux modèles artificiellement reconstruits, une relecture authentiquement historique et théologique peut aider la phénoménologie à déployer ses services de façon moins exclusiviste et plus ajustée.

Summary

With *D'ailleurs, la révélation*, Jean-Luc Marion sets out to use phenomenology as the basis for a complete overhaul of the theology of Revelation. Through the prism of a binary re-reading of the history of this treatise, which first appeared in modern times, he proposes to replace the “epistemological”, “conceptual” and “metaphysical” interpretation that has dominated until now on the basis of the foundations laid down by Thomas Aquinas with the logic of love, of “uncovery”, “metalogue against metaphysics”, which, in his view, is the only way to restore Revelation to itself. The theologian is entitled to question the relevance of such a dialectical opposition. Marion, in the name of phenomenology, rightly values the role of affectivity, the will and God himself in the “uncovery” that Revelation brings about. But he seems to be unaware that these elements, which he rightly draws from Augustine or William of St Thierry and, even higher still, from Scripture, are also at the heart of theological faith as expounded by Thomas Aquinas, as the gateway for the Word of God to enter the human heart. So far from leading to a dialectical opposition between two artificially reconstructed models, an authentically historical and theological re-reading can help phenomenology to deploy its services in a less exclusivist and more appropriate way.

Le fr. Henry Donneaud, dominicain de la province de Toulouse, est professeur de théologie fondamentale à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse et à l'Institut Saint-Thomas d'Aquin. Ses recherches portent sur l'histoire de la tradition thomiste, tant dans ses débuts que dans son renouveau au XX<sup>e</sup> siècle, en particulier concernant l'épistémologie de la théologie. Après avoir accompagné la Communauté des Béatitudes comme commissaire puis assistant pontifical (2010-2019), il est maintenant assistant apostolique de l'institut des Dominicaines du Saint-Esprit (Pontcallec).

\* *Histoire et théologie*. Thomistes en dialogue, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, Nancy, Arbre bleu éditions, 2021.

\* « Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité », dans *Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale. Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, David PICHE et Valeria Andrea BUFFON (éd.), « Studia Artistarum, 49 », Turnhout, Brepols, 2023, p. 105-140.

\* « Qu'est-ce que la théologie selon Joseph Ratzinger ? », dans *Quelques aspects de la théologie de Joseph Ratzinger*, Philippe-Marie MARGELIDON (éd.), « Sagesse et culture », Paris, Parole et Silence, 2023, p. 17-33.

\* « Le théologien et la philosophie : de l'usage gilsonien d'une comparaison thomasiennne », dans *Divus Thomas 126/3* (2023), *Etienne Gilson (1884-1978) e la filosofia moderna*, p. 216-251.