Réservez votre place au souper-conférence 2026 !

De quelle vérité parle le christianisme?

Jean-Pierre Castel
La mal nommée vérité du christianisme. D'emeth à alètheia
Presses universitaires de Louvain, 2025

« Qu'est-ce que la vérité? » (Jean 18, 38). L'une des questions les plus célèbres de l'histoire du christianisme n'est pas posée par un théologien, mais par un magistrat romain pressé d'en finir. Devant Pilate, le Christ vient d'affirmer qu'il est venu dans le monde « pour rendre témoignage à la vérité » (Jean 18, 37). Pilate réplique par sa question, puis sort sans attendre la réponse. La scène peut se lire comme la confrontation de deux usages du même mot : Jésus inscrit la vérité dans le registre du témoignage et de la confiance que mérite le témoin; Pilate, en magistrat, la rapporte plutôt à ce qu'une enquête permettrait d'établir. Ils prononcent le même mot; rien n'assure qu'ils lui donnent le même sens.

C'est cette dissociation des deux sens de la vérité que Jean-Pierre Castel érige en thèse dans *La mal nommée vérité du christianisme. D'emeth à alètheia*. Lorsque le christianisme revendique le mot « vérité » — et il le revendique, c'est là l'un des traits remarquables de son histoire doctrinale, avec une insistance que Castel tient pour singulière dans l'histoire des religions —, il commettrait, ou du moins perpétuerait, une équivoque en désignant du nom grec de la vérité rationnelle une réalité relevant d'un tout autre ordre, celui de la fidélité et de la confiance. L'idée, souvent reprise sous des formulations diverses, selon laquelle la science et la religion rechercheraient chacune à sa manière la vérité reposerait ainsi, selon Castel, sur une confusion lexicale devenue au fil des siècles une confusion intellectuelle. L'enjeu ne serait pas seulement sémantique : l'équivoque aurait permis à la vérité religieuse d'emprunter à la vérité rationnelle son prestige épistémique, sa prétention à l'universalité et jusqu'à son caractère exclusif. Ce qui relève de la confiance accordée à une parole aurait ainsi pu se présenter comme relevant du même ordre que ce qui s'impose à tout esprit raisonnable.

L'ouvrage prolonge une enquête entamée il y a quelques années. En effet, dans *La Mathématisation du temps*, essai paru en 2024, Jean-Pierre Castel et Jean-Claude Simard soutenaient que la véritable rupture accomplie par la science moderne ne résidait pas d'abord dans une décision nouvelle de mathématiser la nature – entreprise déjà bien engagée chez les Grecs –, mais dans l'apparition de concepts physiques inédits, au premier rang desquels le principe d'inertie, qui rendirent possible la mathématisation du mouvement et du temps. Une seconde thèse, plus polémique, accompagnait la démonstration : rien ne permettrait d'attribuer au christianisme un rôle déterminant dans la naissance de la science moderne.

Leur critique de certaines filiations trop linéaires et univoques établies entre christianisme et science moderne emportait largement l'adhésion. Il est difficile de dériver directement le principe d'inertie de l'Incarnation, la mécanique newtonienne du dogme de la Création, l'essor de la méthode expérimentale de la doctrine de la Chute ou le calcul infinitésimal du prologue de l'Évangile de Jean. Dans la recension que l'auteur de ces lignes avait consacrée à l'ouvrage dans les *Cahiers de lecture*, une réserve avait toutefois été formulée. Entre être la cause nécessaire de la science moderne et n'y avoir joué aucun rôle significatif, il existe toute une gamme de causalités historiques indirectes ou partielles. Une tradition religieuse peut certes façonner des institutions, mais aussi, plus profondément, rendre certains présupposés métaphysiques et certaines conceptions du monde intellectuellement plus plausibles que d'autres, renforcer ou affaiblir certaines thèses ontologiques et épistémiques, et favoriser des habitudes de pensée qui orientent durablement l'enquête. Elle ne produit pas pour autant une découverte scientifique par déduction de ses dogmes; elle peut plutôt contribuer à définir le cadre intellectuel dans lequel certaines questions sont posées, certaines hypothèses paraissent recevables et certaines voies de recherche sont privilégiées plutôt que d'autres. Aucun dogme ne contient en puissance les lois de Newton, mais un cadre métaphysique peut contribuer à rendre pensable le type d'enquête dont elles procèdent.

L'influence peut même s'exercer sur un mode purement négatif – celui de l'inhibition, sur lequel insistait la recension évoquée. En vidant la nature de ses volontés, le monothéisme de la création a inhibé, là où il s'est imposé, le vieux « dogme de volonté » : le réflexe d'expliquer les phénomènes par le vouloir d'agents (l'orage comme colère, l'épidémie comme châtiment). Or une cause qui opère en écartant des représentations rivales ne laisse aucune trace déductive dans ce qu'elle a rendu possible; voilà peut-être pourquoi on la cherche en vain sous la forme d'un théorème. C'est, en tout cas, la thèse que Stanley Jaki a défendue toute sa vie : le contexte métaphysique chrétien – celui d'une création contingente, ordonnée mais désenchantée, où nul astre n'est un dieu – aurait offert à la science sa seule naissance viable (Jaki, 1978, 1988).

Le nouveau livre remonte en quelque sorte à la question située derrière cette première controverse. Pourquoi le christianisme a-t-il pu prétendre entretenir avec la raison un rapport privilégié? Pourquoi tant d'auteurs, chrétiens ou non, ont-ils parlé d'une commune « quête de vérité » de la science et de la religion? Et surtout : de quelle « vérité » parle-t-on? La question paraît d'abord linguistique ; elle devient très vite philosophique, historique et théologique.

Deux régimes de véridiction

Le point de départ de Castel est une distinction entre deux formes de véridiction, qu'il met en rapport avec deux traditions linguistiques différentes. La première, qu'il nomme « vérité fiduciaire » ou « vérité d'autorité », repose sur la confiance accordée à un locuteur ou à une source. Castel la rapproche du terme hébreu *emeth*, que les traductions de l'Ancien Testament rendent fréquemment par « vérité », mais dont le champ sémantique comprend aussi la fidélité, la fiabilité et la solidité. Issu de la même racine étymologique que l'hébreu amen, lui-même passé presque tel quel dans le grec du Nouveau Testament, *emeth* désigne ainsi moins, dans cette lecture, la conformité abstraite d'un énoncé aux faits que la solidité d'une parole ou d'une personne : un Dieu d'*emeth* est un Dieu qui tient parole.

La seconde, la « vérité rationnelle », renvoie plutôt à l'*alètheia*, terme grec autour duquel s'est élaborée une part importante de la réflexion philosophique sur le vrai. Castel l'associe à une conception de la vérité dont la validité ne dépend plus de l'autorité ou de la fiabilité de celui qui parle, mais des raisons qui peuvent être produites à l'appui de ce qui est affirmé : raisonnement, démonstration, confrontation au réel. Dans un cas, donc, la qualité du locuteur est décisive; dans l'autre, celui-ci pourrait disparaître sans que la vérité de la proposition en soit affectée (Castel, 2025, pp. 17-33).

Cette opposition conceptuelle s'inscrit, chez Castel, dans une évolution historique dont le moment décisif serait ce qu'il appelle, à la suite de Marcel Detienne (1967), le « tournant parménidien ». L'expression désigne moins l'œuvre isolée du philosophe présocratique Parménide qu'une transformation progressive du statut même du vrai dans la pensée grecque. Dans le régime archaïque décrit par Detienne, l'*alètheia* est encore liée à la parole autorisée du poète inspiré, du devin ou du roi de justice : le crédit accordé au discours tient en bonne partie au statut de celui qui le prononce. Avec Parménide puis le développement de la philosophie, le centre de gravité se déplace progressivement du locuteur vers ce qu'il affirme et vers les raisons susceptibles d'en établir la validité. La parole vraie devient une parole qui doit pouvoir soutenir l'examen et l'argumentation plutôt qu'une parole tenue pour vraie en vertu de l'autorité de celui qui la profère. La démarcation entre le vrai et le faux tend du même coup à devenir plus nette : elle dépend de moins en moins du statut de l'énonciateur et de plus en plus de la possibilité d'établir rationnellement ce qui est.

C'est à partir de cette évolution que Castel situe le second moment de son récit, plusieurs siècles plus tard, dans la rencontre entre le judaïsme et le monde hellénistique. À partir du IIIe siècle avant notre ère, les Écritures hébraïques furent traduites en grec pour les communautés juives du monde hellénistique, notamment à Alexandrie. Cette traduction, connue sous le nom de Septante, obligeait à faire passer dans le vocabulaire grec des notions formées dans un autre univers linguistique et religieux. C'est là que se serait produit, selon Castel, un premier rapprochement lourd de conséquences : le mot hébreu *emeth* fut fréquemment rendu par *alètheia*. La fidélité et la fiabilité bibliques se trouvèrent ainsi exprimées par le même terme grec qui avait acquis, dans la tradition philosophique, le sens d'une vérité soumise à l'examen rationnel.

Un rapprochement analogue concerne la parole divine. Le terme hébreu *dabar*, qui désigne la parole (et notamment, dans la Bible, la parole agissante de Dieu), fut lui aussi traduit en grec, entre autres, par logos. Or ce dernier pouvait désigner non seulement la parole ou le discours, mais aussi la raison et, dans certains usages philosophiques, un principe d'intelligibilité. Lorsque les premiers textes chrétiens furent à leur tour rédigés en grec, ils héritèrent donc d'un vocabulaire où ces significations pouvaient se rencontrer. Le christianisme aurait ainsi reçu en héritage deux rapprochements sémantiques lourds de conséquences : entre l'*emeth* hébraïque, qui renvoie à la fidélité, à la fiabilité et à la solidité d'une parole, et l'*alètheia* grecque, associée à la vérité soumise à l'examen rationnel, d'une part; entre le *dabar* biblique, la parole agissante de Dieu, et le *logos* grec, qui peut désigner à la fois la parole, le discours, la raison et le principe d'intelligibilité, d'autre part. Un Dieu d'*emeth* et de *dabar* pouvait dès lors être pensé, dans la langue grecque, comme Dieu d'*alètheia* et de *Logos*.

L'Évangile selon Jean occupe naturellement une place centrale dans ce récit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jn 1, 1) et « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, (et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique tient de son Père) tout plein de grâce et de vérité. » (Jn 1, 14) auraient fourni le lieu lexical où Jérusalem et Athènes pouvaient être réunies, et permis aux apologistes et aux Pères de présenter le christianisme non seulement comme une foi révélée, mais comme la *vera philosophia*, la « vraie philosophie » : non pas une doctrine étrangère à l'exercice de la raison, mais l'accomplissement de la quête philosophique de la vérité, appelée à porter à son terme ce que les philosophes avaient entrevu de Dieu, du monde et de l'homme.

La trajectoire se poursuit chez Augustin, pour qui la foi n'abolit pas l'exercice de l'intelligence mais l'oriente et l'appelle à approfondir ce qu'elle croit; elle se systématise ensuite dans la scolastique, où se précise la distinction entre les vérités accessibles à la raison naturelle et celles qui relèvent de la révélation. Chez Thomas d'Aquin, cette articulation atteint une formulation particulièrement élaborée : foi et raison possèdent des modes de connaissance distincts, mais elles ne sauraient se contredire puisqu'elles ont, en dernière instance, une même source et portent sur une même réalité. Cette conviction traverse durablement la tradition catholique et trouve encore, à l'époque contemporaine, une expression programmatique dans l'encyclique *Fides et ratio*, dont Castel fait l'un des exemples les plus nets de la volonté chrétienne de maintenir ensemble vérité révélée et vérité rationnelle.

L'ambition de l'ouvrage dépasse donc de beaucoup l'histoire de quelques mots. À travers les déplacements de sens d'*emeth*, d'*alètheia*, de *dabar* et de *logos*, Castel retrace en réalité deux millénaires de débats sur les rapports entre foi, raison et vérité : le lent développement de la doctrine chrétienne, depuis les croyances, les pratiques d'enseignement et les interprétations scripturaires des premières communautés jusqu'aux formulations plus explicites suscitées par les controverses et progressivement fixées dans les credo et les dogmes; les élaborations de la théologie médiévale; les reconfigurations doctrinales de la Réforme; la crise moderniste; Vatican II; et, enfin, les discussions contemporaines sur la pluralité des « régimes de vérité ». L'enquête, d'abord historique et conceptuelle, prend finalement une tournure normative. Si vérité fiduciaire et vérité rationnelle relèvent bien de deux ordres irréductibles, soutient Castel, le christianisme gagnerait à renoncer au mot même de « vérité » pour désigner ce qu'il affirme et à lui préférer des termes comme « sens », « sagesse » ou « chemin », mieux ajustés selon lui à la nature de l'expérience religieuse (Castel, 2025, pp. 257-262).

Des mots aux modes de justification

Une remarque de méthode s'impose d'abord. Le contraste lexical entre *emeth* et *alètheia*, aussi suggestif soit-il, ne suffit pas à établir la distinction philosophique que Castel veut construire. La critique classique adressée par James Barr (1961) aux théologies du vocabulaire visait précisément les passages trop rapides du lexique à la pensée : des différences entre les champs sémantiques de mots hébreux et grecs ne permettent pas, sans médiations supplémentaires, d'en déduire l'existence de deux « mentalités » ni de deux conceptions globales et incommensurables de la vérité. Le sens d'un mot dépend de ses usages et de ses contextes, et les frontières entre mots et concepts ne se superposent pas exactement.

Le théologien Hans Urs von Balthasar, sur lequel on reviendra, tient lui-même ces deux termes pour deux dimensions d'une même vérité plutôt que pour les noms de deux vérités rivales. Pour le dire simplement : un champ sémantique n'est pas une métaphysique.

Cette réserve n'oblige pas à abandonner la distinction proposée par Castel, mais elle invite à en chercher le fondement sur un autre terrain. Si l'opposition entre les deux formes de vérité ne se ramène pas simplement à celle de l'hébreu et du grec, elle apparaît plus clairement lorsqu'on passe des mots aux manières de justifier ce que l'on affirme. Faire confiance à un témoin, démontrer un théorème ou soumettre une hypothèse à l'expérience sont bien des opérations différentes. C'est sur ce terrain, davantage que dans l'opposition des langues, que la distinction de Castel mérite d'être examinée.

Justifier n'est pas rendre vrai

Castel contraint en effet son lecteur à cesser d'employer le mot « vérité » comme si sa signification allait de soi. Établir un théorème, croire un témoin, interpréter un document, accepter une théorie physique et adhérer au Credo ne sont pas des opérations intellectuelles identiques : les critères de justification, les objets, les marges d'incertitude, les procédures de révision diffèrent. Dire que « la science et la religion recherchent toutes deux la vérité » peut dès lors dissimuler plus de problèmes que la formule n'en résout.

C'est pourtant ici que surgit la principale difficulté de l'ouvrage. Elle est d'autant plus frappante que Castel reconnaît lui-même, au début de son analyse, qu'il faut distinguer la vérité d'une proposition des moyens dont nous disposons pour l'établir. « La vérité n'a pas d'histoire », écrit-il; ce sont plutôt nos manières de l'attester, de l'énoncer ou de la vérifier qui changent avec le temps (Castel, 2025, p. 14). Il cite à ce propos Jacques Bouveresse, qui distingue explicitement les procédures, nécessairement historiques et faillibles, par lesquelles nous décidons qu'une proposition est vraie ou fausse, de sa vérité ou de sa fausseté elles-mêmes. Or l'ouvrage en vient ensuite à parler de deux « ordres de vérité » distincts et irréductibles. C'est ce passage qui demande à être justifié. Que nous n'établissions pas de la même manière un théorème, un fait historique ou la crédibilité d'un témoignage est incontestable; il ne s'ensuit pas encore que chacun relève d'une espèce différente de vérité.

Considérons un exemple simple. Une personne affirme avoir tenu une promesse. Son ami la croit parce qu'il la connaît et sait qu'elle tient habituellement parole; une autre personne vérifie les faits autrement. Les raisons de croire sont différentes, mais la question reste la même : la promesse a-t-elle été tenue ou non? Si oui, les deux ont raison au sujet du même fait. Ce qui change, c'est la manière de l'établir, non ce qui rend l'affirmation vraie.

On peut bien sûr objecter que la confiance n'est jamais entièrement étrangère à la raison : elle peut reposer sur l'expérience, la réputation ou la fiabilité passée d'un témoin. Les formes de justification ne sont d'ailleurs pas toujours parfaitement séparées. Mais cela ne change pas la difficulté de fond. Que nos raisons de croire puissent être fiduciaires, rationnelles ou mêler les deux ne montre pas encore que la vérité elle-même se divise de la même manière. En toute rigueur, il y a des justifications fiduciaires. Mais y a-t-il pour autant des vérités fiduciaires?

Il faut toutefois préciser la portée de l'objection. Castel ne range pas toute confiance dans le registre de la « vérité fiduciaire ». Il distingue expressément l'autorité qui s'impose d'elle-même de celle de l'expert, dont la compétence repose sur des critères susceptibles d'être contrôlés; de même, une affirmation rationnelle n'a pas à être vérifiée personnellement par chacun, pourvu qu'elle puisse l'être par des tiers. Son opposition ne passe donc pas simplement entre ce que l'on vérifie soi-même et ce que l'on apprend d'autrui.

Le point de désaccord est plus précis. Pour ranger une prétention de révélation dans un ordre de vérité irréductiblement différent, il faut montrer qu'elle ne peut être évaluée par aucune raison extérieure à l'autorité qui la proclame. Or le seul fait qu'une croyance nous parvienne par témoignage n'établit rien de tel. On peut encore demander pourquoi le témoin devrait être cru, sur quoi repose sa crédibilité, si son témoignage concorde avec d'autres éléments ou s'il existe des raisons de le mettre en doute. Le caractère testimonial d'une croyance ne la rend donc pas, par lui-même, autolégitimante. La question devient alors de savoir si le témoignage religieux constitue réellement une exception.

C'est sur ce point que l'analyse de Mats Wahlberg, dans *Revelation as Testimony*, devient éclairante. Wahlberg ne soutient évidemment pas que tout témoignage mérite assentiment. Sa thèse est plus limitée. Le fait qu'une connaissance nous parvienne par témoignage ne suffit pas à la rendre irrationnelle. Il propose ainsi de penser la révélation elle-même sur le modèle d'un témoignage susceptible, au moins en principe, d'une évaluation rationnelle (Wahlberg, 2014).

Cela oblige à distinguer deux questions : ce qui est affirmé est-il vrai, et avons-nous de bonnes raisons de le croire? Dans le cas d'une prétention de révélation, il ne s'agit évidemment pas de soumettre Dieu à un interrogatoire comme on le ferait d'un témoin ordinaire. La question porte plutôt sur les raisons que nous avons d'identifier telle parole, tel événement ou telle tradition comme révélation : les témoins humains sont-ils crédibles? La transmission est-elle fiable? Les récits concordent-ils avec d'autres éléments connus? Existe-t-il des raisons indépendantes d'accepter ou de mettre en doute cette identification? La confiance n'est donc pas nécessairement une abdication de la raison; elle peut elle-même être soumise à l'examen.

Appliqué à la révélation, cet argument ne montre évidemment ni que Dieu ait parlé, ni que tel texte transmette fidèlement sa parole. Il montre seulement qu'on ne peut qualifier toute prétention religieuse d'autolégitimante au seul motif qu'elle repose sur un témoignage et sur la confiance. On peut parfaitement conclure qu'il n'existe pas de bonnes raisons de croire qu'une révélation a eu lieu. Mais cette conclusion doit alors résulter d'un examen des raisons invoquées, des témoignages et des circonstances, plutôt que découler de la seule catégorie de témoignage.

La tradition chrétienne ne s'est pas toujours présentée comme soustraite à tout examen extérieur. L'historien du christianisme Jaroslav Pelikan rappelle que, dans les débats du XIXe siècle, le caractère historique de certaines affirmations centrales du judaïsme et du christianisme fut soumis à l'enquête : l'Exode pour le premier, la vie, la mort et surtout la résurrection du Christ pour le second (Pelikan, 1989, pp. 233-234). Dans la mesure où ces affirmations se présentent comme portant sur des événements, leur crédibilité dépend au moins en partie de ce que l'enquête historique permet d'en établir. Une telle position cadre mal avec l'idée d'une vérité qui ne répondrait que d'elle-même : elle admet qu'au moins certaines affirmations religieuses puissent être examinées à partir de critères qui ne dépendent pas uniquement de l'autorité de la tradition elle-même.

Distinguer sans séparer

La difficulté soulevée par Castel n'est pas nouvelle. Au Moyen Âge, l'essor de l'aristotélisme fit apparaître des tensions entre certaines conclusions philosophiques et les affirmations de la foi. La théorie dite de la « double vérité », attribuée aux averroïstes latins, désigne précisément la possibilité de tenir une proposition pour vraie selon la philosophie et son contraire pour vrai selon la foi. Les historiens discutent de savoir si cette doctrine fut réellement professée sous une forme aussi nette, mais le problème qu'elle pose est clair. Castel lui-même rappelle que Thomas d'Aquin distingue les domaines de la philosophie et de la théologie tout en refusant qu'ils puissent conduire à deux vérités contradictoires.

Chez Thomas d'Aquin, en effet, distinguer les voies de connaissance ne revient pas à distinguer plusieurs vérités. Certaines choses sont accessibles à la raison naturelle, d'autres ne sont connues que par révélation; mais cette différence ne permet pas que l'une affirme ce que l'autre nie. Dans la reconstruction que Pelikan propose du développement doctrinal du christianisme, cette position s'inscrit dans une conception plus générale des rapports entre nature et grâce, selon laquelle la grâce n'abolit pas la nature, mais l'accomplit (Pelikan, 1978, pp. 285-291). La révélation peut donc, dans cette logique, dépasser ce que la raison peut établir par elle-même sans pour autant contredire ce qu'elle établit véritablement. Pelikan montre aussi que cette tradition n'a pas cherché pour autant à tout démontrer : elle a également fixé des limites à ce que la raison pouvait prétendre établir au sujet des mystères de la foi (Pelikan, 1978, pp. 257-267).

C'est ce point qui importe pour la critique de Castel. La tradition qu'il met en cause ne nie pas la différence entre les modes de connaissance; elle la pose elle-même. Ce qu'elle refuse, c'est que cette différence oblige à parler de plusieurs formes irréductibles de vérité. L'encyclique *Fides et ratio*, publiée par Jean-Paul II le 14 septembre 1998, reprend encore cette position. Elle ne prétend ni que la foi et la raison procèdent de la même manière, ni que les articles du Credo puissent être démontrés comme des théorèmes. Elle soutient plutôt que des voies de connaissance différentes ne peuvent, si elles atteignent réellement le vrai, conduire à des affirmations contradictoires. L'unité revendiquée est celle du vrai, non celle des méthodes.

Castel a raison de souligner que cette unité repose, dans la tradition chrétienne, sur une conviction métaphysique et théologique : le Dieu qui crée le monde est aussi celui qui se révèle. On peut donc contester le fondement de cette unité. Mais cela n'établit pas encore la thèse inverse. Que la foi et la raison justifient leurs affirmations de manière différente ne montre pas, à lui seul, qu'elles relèvent de vérités de nature différente. C'est encore et toujours ce passage qui demande à être démontré.

La vérité comme manifestation

Une autre difficulté tient au caractère très binaire de la distinction proposée par Castel. D'un côté se trouverait la vérité rationnelle, dont la validité dépend de raisons et de procédures de vérification indépendantes du locuteur; de l'autre, la vérité fiduciaire, fondée sur l'autorité de celui qui parle et sur la confiance qu'on lui accorde. La distinction éclaire certainement deux manières très différentes de justifier une affirmation. Il est moins évident qu'elle épuise les manières dont la tradition philosophique et théologique a pensé la vérité.

Hans Urs von Balthasar en fournit un bon exemple. Dans *Truth of the World*, il ne traite pas *alètheia* et *emeth* comme les noms de deux vérités irréductibles. Il les présente plutôt comme deux dimensions d'une même expérience du vrai. L'*alètheia* désigne le dévoilement, le fait qu'une réalité se montre et devienne connaissable; l'*emeth* en exprime la solidité, la constance, la fiabilité, ce qui permet de s'appuyer sur ce qui s'est ainsi manifesté (Balthasar, 2000, pp. 37-43). La confiance n'est donc pas ici une autre manière de rendre vrai ce qui ne pourrait être vérifié. Elle naît de la rencontre avec une réalité tenue pour suffisamment manifeste et stable pour que l'on puisse compter sur elle.

Cette conception ne réfute évidemment pas celle de Castel. Balthasar est lui-même un théologien engagé dans la tradition que Castel critique, et rien n'oblige à adopter sa philosophie de la vérité. Mais son analyse suffit à faire apparaître une possibilité que la bipartition de Castel laisse difficilement voir. On peut distinguer la manière dont une réalité se manifeste, la confiance qu'elle inspire et les raisons que nous avons de la tenir pour vraie sans transformer ces différences en autant d'espèces de vérité. Dans ce cadre, *alètheia* et *emeth* ne s'excluent pas; elles décrivent deux aspects de notre rapport au même réel.

On le voit plus clairement encore lorsqu'il s'agit de connaître une personne. Celle-ci ne se connaît pas exactement comme un objet physique. Une part de ce qu'elle pense, veut ou éprouve ne devient accessible que parce qu'elle choisit de le manifester. Le témoignage intervient alors non parce que la raison serait suspendue, mais parce que l'objet même de la connaissance exige en partie cette médiation. On peut ensuite avoir de bonnes ou de mauvaises raisons de croire ce témoignage; la confiance reste donc susceptible d'examen. Balthasar insiste sur cette dimension de la connaissance personnelle, où dévoilement et confiance sont étroitement liés (Balthasar, 2000, pp. 120-121).

Le passage à la théologie demande toutefois une précaution importante que Balthasar lui-même ne manque pas de prendre. Au début de *Truth of God*, second volume de sa trilogie *Theo-Logic*, il souligne qu'on ne passe pas continûment de la vérité du monde à l'affirmation chrétienne « Je suis la vérité » : cette dernière relève d'une prétention de révélation qui doit être examinée comme telle (Balthasar, 2004, pp. 13-14). Son raisonnement ne consiste donc pas simplement à partir de la confiance ordinaire pour conclure à la vérité du christianisme. Il cherche plutôt à montrer qu'une révélation, si elle existe, devrait être comprise comme manifestation et témoignage avant d'être pensée comme un ensemble de propositions imposées par l'autorité.

Balthasar permet ici de formuler autrement le problème posé par Castel. Son œuvre ne démontre pas que la prétention chrétienne soit vraie. Elle montre en revanche que cette prétention peut être comprise autrement que comme le simple face-à-face entre une parole qui s'autolégitime et une raison qui vérifie de l'extérieur. La question n'est alors plus seulement de savoir qui parle avec autorité, mais aussi ce qui prétend s'être manifesté et quelles raisons nous avons de reconnaître ou de refuser cette manifestation.

La différence est importante. Castel peut parfaitement rejeter cette conception de la vérité. Mais il doit alors en discuter le bien-fondé, plutôt que supposer que toute connaissance fondée en partie sur la confiance appartient nécessairement à un ordre de vérité distinct. Balthasar ne démontre pas l'unité de l'*emeth* et de l'*alètheia*; il montre cependant que leur séparation en deux formes irréductibles de vérité n'a rien d'évident.

L'absence de frontière nette entre Athènes et Jérusalem

« Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem? Entre l'Académie et l'Église? » demandait Tertullien au tournant du IIIe siècle (*De praescriptione haereticorum*, VII, 9). La formule est restée célèbre parce qu'elle exprime avec force une tension que les chrétiens eux-mêmes percevaient déjà entre héritage biblique et philosophie grecque. Mais tous ne la comprenaient pas de la même manière. Justin, Clément d'Alexandrie ou Origène voyaient au contraire dans la philosophie grecque une préparation au christianisme. L'opposition entre Athènes et Jérusalem appartient donc elle-même à l'histoire du christianisme. Elle n'est pas une frontière dont le tracé aurait toujours été évident.

L'histoire devient encore plus complexe lorsqu'on remonte avant le christianisme. La rencontre entre pensée biblique et langue grecque était déjà largement engagée dans le judaïsme hellénistique. La Septante, traduite plusieurs siècles avant les premiers textes chrétiens, en fournit l'exemple le plus manifeste. C'est donc au sein même du judaïsme qu'*emeth* fut rendu par *alètheia* et que le vocabulaire biblique entra dans une langue déjà chargée d'usages philosophiques. Le rapprochement que Castel place au cœur de son analyse est ainsi antérieur au christianisme et s'est produit d'abord à l'intérieur du judaïsme. Sur le cas le plus sensible, celui du *Logos* johannique, l'étude de John Ronning (2010) montre que la *Memra* des Targums — la « Parole » divine par laquelle Dieu crée, se révèle et sauve — fournit au quatrième évangile un arrière-plan proprement juif, au moins aussi déterminant que Philon ou la philosophie grecque.

Daniel Boyarin pousse cette observation plus loin. Dans *Border Lines*, il conteste l'image d'un judaïsme déjà clairement constitué auquel le christianisme aurait ensuite emprunté des catégories grecques. Plusieurs éléments que l'on associe volontiers à la théologie chrétienne du *Logos* appartenaient déjà, selon lui, au paysage religieux juif des premiers siècles. La Sagesse personnifiée des écrits sapientiaux, le *Logos* de Philon d'Alexandrie ou encore certaines traditions relatives à la Parole divine permettaient de penser une médiation entre Dieu et le monde sans sortir pour autant du judaïsme. Boyarin va jusqu'à lire le prologue de Jean comme un développement de traditions exégétiques juives, notamment à partir de la Genèse et de Proverbes 8, plutôt que comme l'introduction soudaine d'une métaphysique grecque étrangère dans un cadre biblique. Dans cette lecture, ce qui distingue surtout le christianisme naissant n'est pas l'idée du *Logos* elle-même, mais son identification au Christ et, plus encore, l'affirmation que « le Verbe s'est fait chair ».

L'autre volet de sa thèse est tout aussi important. Boyarin soutient que les frontières entre judaïsme et christianisme ne furent pas simplement constatées : elles furent progressivement tracées. Du côté chrétien, les hérésiologues contribuèrent à définir ce qui appartenait à la doctrine chrétienne légitime et ce qui devait en être exclu; du côté rabbinique, certaines conceptions devenues trop proches de la théologie chrétienne furent à leur tour repoussées hors du judaïsme normatif. Une conception pouvait ainsi être juive à une époque et devenir ensuite un marqueur de christianité précisément parce que les frontières confessionnelles se durcissaient. Bien qu'elle demeure discutée, la thèse de *Border Lines* invite donc à ne pas projeter sur le Ier siècle des catégories religieuses qui ne se sont stabilisées que plus tard.

L'histoire du mot *logos* invite à la même prudence. Pelikan rappelle que la réflexion chrétienne ancienne sur le Logos reste profondément liée aux textes bibliques sur la Sagesse et que les premières traductions latines ne rendaient pas nécessairement logos par ratio, la raison, mais aussi par *sermo*, la parole proférée. Tertullien lui-même emploie ce vocabulaire (Pelikan, 1971, pp. 186-189). Le *Logos* chrétien a donc été pensé à l'aide de catégories grecques sans cesser pour autant d'être parole, révélation et adresse. À l'autre extrémité de la tradition, Joseph Ratzinger dit la même chose dans *Verbum Domini* : l'expression « Parole de Dieu » y est déclarée analogique – elle traverse la création, l'histoire et les Écritures – et culmine non dans une doctrine, mais dans une personne (Benoît XVI, 2010, nos 7-13).

Rien de tout cela ne permet de nier l'importance de l'hellénisation du christianisme ni l'influence profonde de la philosophie grecque sur la formulation de ses doctrines. Il devient cependant difficile de décrire le passage de *dabar* à *logos* ou d'*emeth* à *alètheia* comme la simple rencontre de deux univers auparavant bien séparés. Traductions, influences et transformations ont incontestablement eu lieu; elles ne montrent toutefois pas, à elles seules, que le christianisme aurait ainsi confondu deux formes de vérité jusque-là distinctes. L'histoire des rapports entre judaïsme et monde grec est trop ancienne et trop mêlée pour fournir aussi directement cette conclusion philosophique.

Développement ou corruption

Le vocabulaire de la doctrine chrétienne a profondément changé au cours des siècles. La question est de savoir ce que signifient ces transformations. Dans les cinq volumes de *The Christian Tradition*, Jaroslav Pelikan ne décrit pas un système qui aurait été fixé dès les origines, mais une doctrine qui se précise à mesure que surgissent de nouvelles questions et de nouvelles controverses. Des termes comme *ousia* ou *hypostasis* n'appartiennent pas au vocabulaire des premiers textes chrétiens; ils ont pourtant servi par la suite à formuler plus précisément ce que la tradition estimait déjà contenu dans ses sources. Le cardinal Newman avait donné un nom à ce phénomène au XIXe siècle : le développement doctrinal, c'est-à-dire la possibilité qu'une doctrine se transforme dans sa formulation sans nécessairement changer de contenu (Newman, 1845; Pelikan, 1971, 1974, 1978, 1984, 1989).
Cette distinction importe directement pour la thèse de Castel. Qu'un terme ou un concept grec entre dans le vocabulaire chrétien ne permet pas encore de savoir ce qu'il a fait à la doctrine. L'emprunt peut introduire une idée nouvelle, déplacer le sens d'une croyance antérieure ou, au contraire, permettre de formuler plus précisément une distinction devenue nécessaire. Il faut donc l'examiner dans chaque cas. L'histoire des mots peut signaler une transformation; elle ne dit pas s'il s'agit d'un développement ou d'une rupture.

Pelikan fournit lui-même un exemple qui va plutôt dans le sens des préoccupations de Castel. Il parle d'une « déjudaïsation » progressive de la pensée chrétienne et l'observe jusque dans la doctrine de Dieu. Dans la pensée juive, écrit-il, l'immutabilité divine pouvait d'abord désigner la fidélité de Dieu à son alliance dans l'histoire, plutôt qu'une propriété ontologique abstraite. Dans la théologie chrétienne, l'immutabilité acquiert ensuite le statut d'un présupposé métaphysique et intervient jusque dans les controverses christologiques (Pelikan, 1971, pp. 21-22). On retrouve ici, sous une forme très concrète, un glissement proche de celui auquel Castel veut attirer l'attention : une notion biblique liée à la fidélité peut être reformulée dans un langage plus métaphysique.

Cet exemple rend toutefois la prudence d'autant plus nécessaire. Pelikan ne conclut pas que tout recours aux catégories grecques constitue une dénaturation du christianisme. Il montre plutôt des transformations de nature différente, dont certaines modifient effectivement les équilibres antérieurs tandis que d'autres servent à préciser ou à défendre une doctrine. Cette distinction est importante pour évaluer la thèse de Castel. Il ne suffit pas, en effet, de constater que le christianisme a adopté le vocabulaire grec de la vérité et du logos; encore faut-il montrer que cet emprunt a modifié en profondeur sa conception de la vérité au point de produire la confusion que Castel dénonce.

Vérité, universalité, violence

Reste une question plus sombre, que Castel n'esquive pas : celle du rapport entre vérité, universalité et violence. L'histoire chrétienne interdit ici toute complaisance : l'hérésie a été réprimée, la contrainte religieuse pratiquée, des guerres confessionnelles menées. Une institution persuadée de détenir une vérité dont dépend le salut de tous peut être tentée de convertir l'universel en droit de coercition. Le soupçon a reçu sa formulation la plus discutée chez Jan Assmann : la « distinction mosaïque » entre le vrai et le faux en religion aurait introduit dans l'histoire un potentiel d'intolérance inconnu des polythéismes, dont les dieux se laissaient traduire les uns dans les autres (Assmann, 2007).

Il faut pourtant résister à ce raccourci. Ce n'est pas la prétention à l'universalité, en tant que telle, qui produit la violence : les droits de la personne, l'égalité morale des êtres humains sont des affirmations universelles, et nul ne songe à leur en faire grief. Pelikan rappelle du reste que la conviction que la vérité est une n'a jamais été le monopole des vainqueurs : dans les querelles des premiers siècles, hérétiques et orthodoxes s'accordaient au moins sur ce point, chacun revendiquant pour soi l'unique vérité (Pelikan, 1971, pp. 68-69) – et l'histoire n'a pas manqué de persécutés qui, le pouvoir venu, se firent persécuteurs. Pour expliquer qu'une prétention à la vérité devienne persécution, il faut donc des médiations : une conception de l'erreur comme faute, une théorie de l'autorité politique, une certaine soudure entre l'Église et l'État, une doctrine du salut faisant de la croyance d'autrui la responsabilité de chacun. Là où ces médiations se défont, la prétention à la vérité demeure et la coercition tombe.

L'histoire doctrinale le confirme (et c'est encore Pelikan qui permet de le voir) : une tradition peut se transformer profondément tout en continuant de prétendre à la vérité. Le rapport de la chrétienté médiévale à la dissidence n'est pas celui du christianisme contemporain, et le passage de l'un à l'autre ne s'est pas opéré par abandon de la prétention de vérité, mais par développement doctrinal : la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* fonde la liberté religieuse sur la dignité de la personne et sur la nature même de la vérité, qui « ne s'impose que par la force de la vérité elle-même ». Une histoire de l'universalisme chrétien doit donc expliquer non seulement pourquoi il a pu soutenir la coercition, mais aussi pourquoi ses propres ressources ont fini par permettre de dissocier vérité et contrainte. Le lien entre prétention à la vérité et violence n'est pas analytique ; il est historique, c'est-à-dire contingent, conditionné et réversible.

Sens, sagesse et chemin

C'est devant le dernier chapitre que le désaccord se noue avec le plus de netteté. Faut-il retirer au christianisme le mot « vérité » et parler de « sens », de « sagesse », de « chemin » ? La proposition a pour elle une élégance certaine, et même un ancrage chrétien : Castel cite à juste titre Jean 14, 6, où le Christ ne se dit pas seulement vérité, mais « chemin, vérité et vie », et la sagesse appartient au cœur du vocabulaire biblique.

Il n'est pas certain, cependant, que ces mots soient des substituts ; ils pourraient n'être que des dimensions d'une même prétention au vrai. Un chemin est un chemin vers quelque chose ; un sens est le sens de quelque chose ; une sagesse prétend discerner quelque chose tel qu'il est, ou tel qu'il convient de le comprendre. Dès qu'on demande si tel chemin conduit réellement où il prétend conduire, si tel sens éclaire véritablement son objet, si telle sagesse n'est pas une illusion consolante, la question de la vérité reparaît. Non pas plaquée de l'extérieur, mais sécrétée par les mots de remplacement eux-mêmes. Le vocabulaire du sens ne congédie la vérité qu'en apparence ; il la présuppose.

Voilà pourquoi la distinction centrale de *La mal nommée vérité du christianisme* convainc davantage comme épistémologie que comme théorie de la vérité. Castel a raison de rappeler qu'un croyant, un physicien et un mathématicien ne justifient pas leurs affirmations selon les mêmes procédures ; raison de mettre en garde contre les rapprochements faciles entre la science et la religion ; raison encore de rappeler que l'histoire des mots *emeth, alètheia, dabar* et *logos* est inséparable de celle des idées qu'ils ont permis de formuler. Mais la conclusion qu'il en tire demeure à démontrer : de la pluralité des régimes de justification ne découle pas une pluralité des vérités. La confiance, l'expérience, la démonstration, le témoignage et la révélation alléguée peuvent être des voies épistémiques hétérogènes ; si elles portent véritablement sur la réalité, elles devront tôt ou tard se rencontrer ou se contredire — et lorsqu'elles se contredisent réellement, l'une au moins doit céder. Cette exigence n'est pas une particularité catholique; elle tient à ce que chacun entend lorsqu'il affirme qu'une chose est vraie.

Athènes et Jérusalem ne parlent assurément pas toujours la même langue. Mais Pelikan montre qu'elles ont passé deux millénaires à apprendre à se traduire l'une dans l'autre, et à débattre du prix de chaque traduction ; Ronning et Boyarin, que la frontière qui les sépare fut moins un point de départ qu'un résultat ; Barr, que les lexiques ne recèlent pas les métaphysiques qu'on leur prête ; Wahlberg, que témoignage et rationalité ne sont pas des contradictoires ; Balthasar retrouve *emeth* et *alètheia* entrelacées au cœur de la connaissance la plus profane et élargit le concept de vérité jusqu'à la manifestation et au don ; Jean-Paul II affirme que la distinction des ordres de connaissance n'abolit pas l'unité du vrai ; Ratzinger comprend le Logos non comme une formule, mais comme une personne et une parole adressée ; Stanley Jaki, enfin, rappelle avec vigueur que les métaphysiques ont une histoire et que les idées produisent des effets fort loin de leur lieu d'origine. Il n'est pas nécessaire de souscrire à leurs réponses pour reconnaître qu'elles rendent le problème plus difficile que le livre ne le laisse entendre.

Revenons, pour finir, au prétoire. Pilate posait la bonne question; son seul tort fut de sortir sans attendre la réponse. Le livre de Castel fait l'inverse : il reste dans la salle et il répond. On peut contester sa réponse — et on ne s'en est pas privé —, mais non l'ampleur de l'enquête ni la rigueur avec laquelle elle oblige à repenser des distinctions que l'on pourrait croire acquises. C'est précisément ce qui fait la valeur de l'ouvrage : même lorsqu'il ne convainc pas, la démarche impressionne par son ampleur et par la constance avec laquelle elle poursuit un problème difficile. Et cela compte, car ce n'est qu'avec ceux qui restent que la conversation peut se poursuivre.

Bibliographie

Assmann, J. (2007). *Le prix du monothéisme* (L. Bernardi, trad.). Aubier.

Balthasar, H. U. von. (2000). *Theo-Logic: Theological logical theory: Vol. 1. Truth of the world* (A. J. Walker, trad.). Ignatius Press.

Balthasar, H. U. von. (2004). *Theo-Logic: Theological logical theory: Vol. 2. Truth of God* (A. J. Walker, trad.). Ignatius Press.

Balthasar, H. U. von. (2005). *Theo-Logic: Theological logical theory: Vol. 3. The Spirit of Truth* (G. Harrison, trad.). Ignatius Press.

Barr, J. (1961). *The semantics of biblical language*. Oxford University Press.

Benoît XVI. (2010). *Verbum Domini : Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église*. Libreria Editrice Vaticana.

Boyarin, D. (2004). *Border lines: The partition of Judaeo-Christianity*. University of Pennsylvania Press.

Castel, J.-P. (2025). *La mal nommée vérité du christianisme : D'emeth à alètheia*. Presses universitaires de Louvain.

Castel, J.-P., et Simard, J.-C. (2024). *La mathématisation du temps : De la science hellénistique à la science moderne*. Vrin / Presses de l'Université Laval.

Detienne, M. (1967). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. François Maspero.

Jaki, S. L. (1978). *The road of science and the ways to God*. University of Chicago Press.

Jaki, S. L. (1988). *The savior of science*. Regnery Gateway.

Jean-Paul II. (1998). *Fides et ratio : Lettre encyclique sur les rapports entre la foi et la raison*. Libreria Editrice Vaticana.

Morneau-Guérin, F. (2024). *Le pendule et la révolution [compte rendu de La Mathématisation du temps : de la*

science hellénistique à la science moderne, de Castel, Jean-Pierre et Simard, Jean-Claude]. *Les Cahiers de lecture de L'Action nationale*, XIX (1), 18-21.

Newman, J. H. (1845). *An essay on the development of Christian doctrine*. James Toovey.

Pelikan, J. (1971). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine: Vol. 1. The emergence of the Catholic tradition* (100–600). University of Chicago Press.

Pelikan, J. (1974). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine: Vol. 2. The spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. University of Chicago Press.

Pelikan, J. (1978). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine: Vol. 3. The growth of medieval theology (600–1300)*. University of Chicago Press.

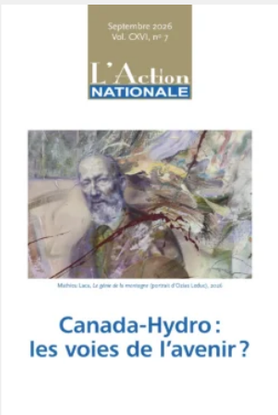
Pelikan, J. (1984). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine: Vol. 4. Reformation of church and dogma* (1300–1700). University of Chicago Press.

Pelikan, J. (1989). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine: Vol. 5. Christian doctrine and modern culture (since 1700)*. University of Chicago Press.

Ronning, J. L. (2010). *The Jewish Targums and John's Logos theology*. Hendrickson Publishers.

Wahlberg, M. (2014). *Revelation as testimony: A philosophical-theological study*. William B. Eerdmans Publishing Company.

Récemment publié



Septembre 2026
10,00$ – 12,00$
Choisir un format

Souper-conférence 2026
148,93$
Choisir un format

Cahiers de lecture – Été 2026
15,00$
Ajouter au panier

Mai-Juin 2026
12,00$ – 15,00$
Choisir un format

L'Action NATIONALE

82, rue Sherbrooke Ouest
Montréal (Québec)
H2X 1X3

514 845-8533 | 1 866 845-8533
revue@action-nationale.qc.ca

Gérer le consentement

Pour offrir les meilleures expériences, nous utilisons des technologies telles que les cookies pour stocker et/ou accéder aux informations des appareils. Le fait de consentir à ces technologies nous permettra de traiter des données telles que le comportement de navigation ou les ID uniques sur ce site. Le fait de ne pas consentir ou de retirer son consentement peut avoir un effet négatif sur certaines caractéristiques et fonctions.

Accepter | Refuser | Voir les préférences

Politique de témoins | Déclaration de confidentialité