

# Laval théologique et philosophique



## Dieu et l'être

Jean-Guy Pagé

---

Volume 37, numéro 1, 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705829ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705829ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Pagé, J.-G. (1981). Dieu et l'être. *Laval théologique et philosophique*, 37(1), 33–43.  
<https://doi.org/10.7202/705829ar>

## DIEU ET L'ÊTRE

Jean-Guy PAGÉ

CET ARTICLE veut présenter simplement quelques réflexions suggérées à son auteur par trois lectures. Il s'agit en tout premier lieu de la lecture du volume de Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, paru chez Grasset en 1977 (325 pp.). Ce philosophe catholique explique la proclamation de la mort de Dieu par Nietzsche comme le crépuscule d'une idole conceptuelle de la métaphysique ; puis, empruntant la voie négative suggérée par la poésie religieuse de Hölderlin et proposée par la théologie laudative du Pseudo-Denys, il montre que cette mort de Dieu peut n'être que le nom moderne de la distance entre Dieu et l'être. Il fait alors intervenir la notion de différence élaborée par Heidegger pour manifester finalement, surtout avec Hans Urs von Balthasar, que l'icône du Fils incarné permet de saisir l'Absolu comme Père au sein même de cette différence et de cette distance où nous pouvons habiter en fils adoptifs. Il nous a paru bon cependant de comparer cette première lecture aux données d'un article de Henri Birault intitulé « De l'Être, du Divin et des Dieux chez Heidegger », paru en 1963 dans l'ouvrage collectif *L'existence de Dieu* chez Casterman (pp. 49-76), et aux conclusions de l'étude de Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin* (Presses de l'Université de Montréal et Presses Universitaires de France, 1963).

Nos réflexions peuvent être regroupées autour de deux thèmes : 1. la différence que Heidegger a commencé de percevoir entre Dieu et l'Être, à partir de ses critiques de Kant et de Nietzsche ; 2. la distance que la théologie chrétienne doit maintenir entre ces deux mêmes réalités, sans pourtant abolir tout discours sur Dieu et encore moins toute relation de celui-ci au monde.

### *1<sup>o</sup> La différence entre Dieu et l'être selon Heidegger*

La philosophie, les sciences et la technique constituent à coup sûr un progrès pour l'humanité. L'homme moderne est, par rapport à l'homme primitif, comme l'adulte par rapport à l'enfant. Il connaît mieux le monde dans lequel il vit et il sait mieux l'utiliser ; mais il lui arrive ce qui se produit fréquemment chez l'homme lorsqu'il passe de l'enfance à l'âge adulte : il oublie la réalité profonde des choses, celle qui l'émerveillait lorsqu'il était enfant, les choses n'étant pas alors pour lui tellement des objets à étudier et à utiliser, que des réalités dont la valeur consistait à exister et dont la beauté et la bonté apparaissaient davantage que l'utilité. L'homme moderne a perdu le sens de *l'être*, comme l'a noté fortement Heidegger.

Or, en même temps qu'il a perdu le sens de l'être, l'homme moderne a perdu aussi le sens du sacré et le sens de Dieu. Et la perte de ces deux derniers sens n'est pas sans rapport avec la perte du premier sens, parce qu'il y a des liens profonds, dans la différence (abyssale), entre les étants, l'être et Dieu. Or, la philosophie moderne a troqué l'ontologie pour la logique : alors que la philosophie (la métaphysique) doit être simplement la découverte par l'intelligence humaine de la profondeur de l'être des étants, elle est devenue graduellement une construction du monde selon les données de la raison humaine (idéalisme). Trop souvent, le philosophe moderne ne cherche plus une adéquation de plus en plus parfaite de ses concepts à la réalité du monde ; mais il jongle avec ses concepts dans le seul espace intérieur de sa raison.

En conséquence, l'homme moderne ne peut plus voir ni la profondeur de l'être du monde — il se tourne plutôt vers l'avoir, l'exploitation et le paraître —, ni ce qui le relie, au sein de cette profondeur, à Dieu. Il y a là une sorte d'athéisme : mais, remarque Heidegger, il ne s'agit pas d'un « athéisme grossier », d'une « simple mise à l'écart » de Dieu (*Holzwege*, p. 70), mais plutôt d'une rationalisation de Dieu, de la construction d'une idée de Dieu par et à l'intérieur de l'esprit de l'homme. « Dieu ne peut être cherché qu'en nous », écrit Kant (*Opus postumum*, p. 46). Pour Hegel, pour les hégéliens du moins, l'esprit de l'homme est devenu l'Esprit de Dieu. Plus on avance dans l'histoire de la philosophie moderne, plus on constate une sécularisation de la foi chrétienne (Feuerbach), une réduction du sacré aux archétypes de l'inconscient par la psychologie et l'histoire des religions.

« Il faudrait savoir, écrit H. Birault<sup>1</sup>, ... quelle est la nature finale de cette *Entgötterung* (dédivinisation) qui, à travers la religiosité et dans l'absence parfaite des Dieux, transforme le rapport aux Dieux en un rapport d'explication scientifique avec les mythes » (entendus d'ailleurs dans un sens différent de celui du *mûthos* grec).

... le mythe sous la forme des « idéologies », des « idées-force », des « valeurs » représente peut-être le seul type de rapport que l'homme moderne puisse encore entretenir avec le Sacré et les Dieux. Ainsi entendu, le mythe recouvre toutes les idoles d'un monde déserté par les Dieux... Dans notre monde, en effet, le mythe est comme *le sacré de la désacralisation*, non point un reste de sacré qui aurait échappé à la désacralisation, mais le sacré consécutif à cette désacralisation, suscité et voulu par elle. Plus précisément encore, les mythes représentent les produits de substitution engendrés par une *méprise* essentielle sur la nature profonde de ce « manque de Dieu »<sup>2</sup>...

Pourtant, cette perversion de la raison moderne n'a pas liquidé Dieu, ne l'a pas vraiment « tué ». Elle cherche simplement à L'évacuer de son champ conscient, à Le ramener à ses propres dimensions, à ses pulsions et à ses représentations. Mais si Dieu est Dieu, il n'y a pas de monde sans Lui, il n'y a pas de monde totalement profane, parce qu'il n'y a pas de monde sans être. « L'assombrissement du monde n'atteint jamais la lumière de l'Être », déclare encore Heidegger<sup>3</sup>.

1. *Art. cit.*, p. 58.

2. *Ibid.*, p. 59.

3. *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 7.

De même sans doute, commente Birault, la fuite des Dieux n'atteint jamais la dimension du Sacré qui est comme la suite essentielle de cette lumière et, comme elle, inaltérable, alors même qu'elle reste aujourd'hui obstinément fermée, *èthos anthrôpô daimôn*. La traduction méditative de cette parole d'Héraclite donne en allemand: « *der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes* ». L'homme, pour autant qu'il est homme, habite dans la proximité du Dieu<sup>4</sup>. Cette proximité, il n'appartient pas à l'homme de la rompre bien qu'elle se laisse, bien qu'elle se fasse oublier toujours davantage. Cette demeure, il ne peut la quitter bien qu'elle soit soumise à une profanation, à une dévastation qui d'ailleurs échappent elles-mêmes à l'initiative de l'homme. Ainsi, dans la maison de l'Être, se développe pour l'homme l'absence de patrie — *die Heimatlosigkeit*. Ainsi, à travers la fuite des Dieux, l'homme ne cesse pas d'être en rapport avec les Dieux. Regardons bien: Mais jusque dans ce monde entièrement régi par l'essence de la technique et privé de fêtes — *kai entautha einai theous* — oui, ici même, et non moins qu'auprès du four d'Héraclite, il y a des Dieux. Qu'est-ce donc que l'essence de la technique? C'est l'esprit de ce monde sans esprit, c'est l'âme de ce monde sans âme. Pourtant, ce n'est point la Technique qui précipite la fuite des Dieux, c'est la fuite des Dieux au contraire qui inspire la Technique... ; dans l'oubli du démoniaque, c'est-à-dire *encore* dans l'élément du démoniaque, se constitue le monstrueux. Nos cérémonies sont différentes, nous avons seulement changé de rituel. Ainsi, dans ce monde apparemment profane, et qui ne peut jamais être que profané, prolifèrent d'étranges saturnales, tout un univers d'émouvantes grimaces, le primitivisme d'un monde ultra-moderne et qui n'a plus rien de primitif<sup>5</sup>.

Tout cela nous conduit-il à faire de Heidegger un théiste qui s'ignore? Il ne nous appartient pas d'en juger. Nous inclinierions plutôt à penser qu'il s'est arrêté avant le théisme, du moins avant la proclamation explicite d'un Dieu qu'il n'est pas sans pressentir cependant. Il n'en reste pas moins qu'il a poursuivi une critique serrée des affirmations de Kant et de Nietzsche sur les rapports entre Dieu et la métaphysique. Birault affirme qu'on peut caractériser l'histoire de sa pensée comme « une critique de plus en plus radicale du théologique de l'Être et de la pensée de l'Être, c'est-à-dire nécessairement aussi comme une élucidation toujours plus soupçonneuse de l'essence onto-théologique de la Métaphysique... »<sup>6</sup>. Rioux arrive à des conclusions quelque peu semblables. Il écrit notamment:

... sa pensée n'est pas fermée à la transcendance d'une Présence non seulement immanente au multiple, mais Foyer en soi de lumière. L'occultation de l'Être pour être en soi compréhensible, selon le sens « transcendant » que Heidegger lui donne, doit s'éclairer dans le mystère d'une Source qui est insondable par excès infini de lumière et pas seulement de son reflet lié inséparablement à l'étant<sup>7</sup>.

Kant oppose deux principes: le principe rationnel et absolu, finalement théologique, et la règle intellectuelle et sensible, qui vient de la réalité finie et qui est en ce sens ontologique. Alors qu'Aristote présentait, pourrions-nous dire, deux définitions de la philosophie, l'une théologique (« connaissance des premiers principes et des

4. *Lettre sur l'humanisme*, p. 140.

5. *Loc. cit.*, p. 60.

6. *Ibid.*, p. 63.

7. *Op. cit.*, p. 253.

premières causes ») et l'autre ontologique (« connaissance de l'être en tant qu'être »), la *Critique* de Kant écarte la première pour ne retenir que la seconde. La philosophie devient pour lui la recherche de la seule profondeur dans l'immanence de l'être (l'être des étants sensibles, non l'être en soi), mettant ainsi de côté au moins provisoirement la profondeur dans la transcendance de Dieu. On peut même déceler chez lui « la tentation de penser en Dieu et comme Dieu » (Birault, p. 64).

Nietzsche ira plus loin encore. En affirmant que « Dieu est mort », il vise non seulement le Dieu chrétien, mais tout le monde platonicien du supra-sensible et des valeurs suprêmes ; il s'attaque même à ce qui reste de foi métaphysique dans la science moderne :

... on aura compris où je veux en venir : c'est toujours encore sur une foi métaphysique que repose notre foi dans la science : nous aussi, chercheurs d'aujourd'hui impies (*Gottlosen*) et antimétaphysiciens (*Antimetaphysiker*), notre flamme, nous l'empruntons encore au brasier qu'une croyance millénaire a allumé, à cette foi chrétienne qui fut aussi celle de Platon, foi d'après laquelle Dieu est la vérité et la vérité est divine<sup>8</sup>...

Pour Nietzsche, les hommes de science les plus positivistes et les plus areligieux sont au fond des croyants qui s'ignorent. Ils le sont en ce sens qu'ils adhèrent à la valeur suprême de la vérité, fût-elle contre l'intérêt. D'après lui, leur désir de vérité à tout prix est un type de foi et de morale qui va contre l'expérience qui, elle, ne peut avoir pour objectif que l'intérêt. L'homme digne de ce nom, le surhomme, est celui qui ne se laisse pas influencer par la morale de la vérité, mais celui qui prend ce qui lui paraît son bien, dût-il écraser plus faible que lui pour atteindre son but.

Nietzsche poursuit son explication en affirmant que le phénomène qui transforme la métaphysique en morale prend ses racines dans les profondeurs de l'être, de l'être des étants et particulièrement de l'homme. Alors que l'essence de cet être consiste dans la volonté de puissance, en étant saisie plutôt comme fondement ou cause, elle finit par se dévorer elle-même et par se muer en désir inconscient de Dieu. Aussi, si l'homme moderne, le scientifique, ne fait plus de Dieu sa vérité, il fait encore de la vérité son Dieu. Ce que Nietzsche dénonce, c'est que dans la pensée scientifique l'être de l'étant soit devenu objet de connaissance (vérité) au lieu d'être objet d'expérience au sens d'utilisation, de jouissance, de volonté de puissance.

Heidegger juge que Nietzsche s'est arrêté trop tôt : il identifie trop l'être et les étants. Si on considère l'être simplement comme être des étants, alors l'être apparaît comme fondement et les étants comme ce qui est fondé, l'étant suprême (Dieu) étant celui qui fonde, la première cause. À ce moment, la métaphysique a comme objet l'être de tous les étants et, en particulier, l'être de l'Étant sous sa forme la plus haute, Dieu. La métaphysique devient forcément alors onto-théologique, l'être par soi étant ce qui constitue Dieu comme Dieu et qui le définit dans sa relation aux autres étants qui ne font que participer à l'être que Dieu leur communique. Or, tout l'effort de la pensée de Heidegger consiste à chercher à lever l'hypothèque de l'être comme fondement : l'être est différent des étants (*Identität und Differenz*), il est la profondeur première et non fondative des étants.

8. *Gai Savoir*, #344.

Il y a ainsi une distance, une différence qui s'établit entre l'être et les étants et pourtant cet être délié ne doit pas être confondu avec Dieu parce qu'il porte en lui non seulement la vie, le bien, mais aussi la discorde, le mal. Alors la connaissance, le dévoilement des étants implique la découverte en eux d'une certaine absence d'être sans signifier pour autant leur pure inexistence, car « au plus fort de son absence, l'Être *est* encore l'étant. Comment comprendre autrement que l'étant puisse *être* comme étant ? » (Birault, p. 76). Mais, finalement, si Heidegger délie partiellement l'être et les étants, il délie peut-être davantage et probablement radicalement l'être et Dieu. Celui-ci n'est plus pensé comme l'Être par excellence ou par soi, ni comme la source de l'être des étants, mais comme celui qu'on ne peut nommer, qui est au-delà de tout et de toutes nos représentations<sup>9</sup>. En ce sens, Heidegger est loin d'être un athée, mais il risque d'annuler toute théologie, toute possibilité d'un discours humain sur Dieu. Comme Bouddha, Heidegger a saisi que Dieu est infiniment au-delà de toute représentation humaine et de tout étant, qu'il est le Tout-Autre. Mais il récusé qu'on puisse dire quelque chose sur Lui, sinon de façon poétique. N'ayant pas la foi, il n'a pu reconnaître que ce Dieu tout autre peut, Lui, se livrer, se dire à l'homme et qu'il l'a fait en Jésus-Christ.

2<sup>o</sup> *Dieu et l'être selon la théologie chrétienne :  
distance et relations*

Les considérations des philosophes modernes que nous venons d'évoquer, même si elles comportent sans nul doute des aspects très négatifs et si elles sont à l'origine de certaines formes de l'athéisme ou de l'agnosticisme contemporains, ne cessent pas pour autant d'avoir une grande utilité. Elles forcent la théologie à s'interroger à l'occasion sur le type de certitude de ses discours. Pour J.-L. Marion, dans l'ouvrage mentionné au début de cet article, les diverses affirmations philosophiques de la mort de Dieu ne visent peut-être pas tellement Dieu lui-même que les conceptions que les hommes, y compris certains théologiens, se font de Dieu et qu'ils identifient ensuite trop naïvement à Dieu. Les concepts sur Dieu, nécessaires assurément, deviennent ainsi des idoles du vrai Dieu alors qu'ils ne devraient en être que des icônes<sup>10</sup>. Ils ne doivent pas remplacer Dieu, mais ils ne doivent que renvoyer à Lui, entretenant en même temps chez l'homme la conscience que Dieu est indicible, qu'il ne peut jamais être nommé adéquatement par le langage humain et qu'il est au-delà de tout ce que l'homme en peut concevoir.

Analysant successivement la pensée et les expressions de Nietzsche, de Hölderlin et du Pseudo-Denys, Marion montre qu'ils ont tous trois souligné, le premier de

9. Rioux écrit : « ...il nous semble que la pensée de Heidegger reste marquée d'une certaine préliminarité, en tant que cette pensée de l'Être d'une profondeur exceptionnelle, qui devrait fonder la rencontre philosophique de Dieu, laisse infondé le rapport de la pensée à l'Être dans le *Da-sein*, du fait qu'elle ne distingue pas, tout en les dépassant et en les enveloppant, les deux moments de l'analogie de l'être et de la participation des êtres à l'Être selon un rapport de causalité essentiellement distinct de la production d'un étant par un autre étant » (*op. cit.*, p. 249).

10. Virgil Gheorghiu définit ainsi l'icône : « ... c'est une image, mais une image qui n'est pas exclusivement terrestre. Une image *théandrique*, en partie céleste et en partie terrestre... Dans une icône, l'image humaine est dépouillée de toute la matière lourde et périssable qu'elle contient dans la vie naturelle » (*De la 25<sup>e</sup> heure à l'heure éternelle*, Paris, 1965, p. 9-10).

façon négative et paradoxale sans en être conscient, les deux autres de façon de plus en plus juste, la différence abyssale entre ce qu'est Dieu en lui-même et l'identification que la métaphysique et la théologie en ont faite à l'Être. Si on peut employer le mot « être » (même avec une majuscule) lorsqu'on veut parler de Dieu, ce doit être en insistant beaucoup plus sur l'aspect de l'éminence et sur celui de la négation que sur celui de l'affirmation, aspects corrélatifs, complémentaires toutefois, du langage analogique. En d'autres termes, lorsque nous disons que Dieu « est », qu'il est un « être » ou un « étant », qu'il est « l'Être », nous utilisons forcément une catégorie de perception et d'expression qui fait référence à notre expérience des « étants » créés et de leur « être »<sup>11</sup> : c'est l'aspect d'affirmation de l'analogie. Mais nous devons nous presser d'ajouter que cet Être de Dieu est totalement différent de l'être des étants créés, qu'il est « être » d'une façon tout à fait propre et qui n'a rien de commun finalement avec l'être des étants créés. Dieu ne participe pas à un « être » qui lui serait commun avec les étants créés. Il « est », bien sûr, et les étants créés « sont » eux aussi ou, plus exactement, « ex-istent » (*ex-sistere*) : ils reçoivent de Dieu un « être » qui retient quelque chose de Son « être », mais ce dernier se tient finalement au-dessus et hors de l'« être » des étants créés. Lorsqu'on parle d'« être » dans le cas de Dieu, ce sont surtout les aspects d'éminence et de négation de l'analogie qui jouent. Si nous ne pouvons faire autrement que d'affirmer que Dieu « est » et qu'il est « par excellence », nous devons garder bien en vue que ce n'est pas à la manière des étants créés, dans une participation à un « être » commun, mais d'une façon qui Lui est tout à fait propre, qui demeure indicible et ne peut être que « louée » (Pseudo-Denys). C'est ce que Nietzsche, dans son affirmation de la « mort de Dieu », a confusément perçu ou, du moins, approché (peut-être contre son gré) ; c'est ce qu'Hölderlin a manifesté poétiquement et que le Pseudo-Denys a exprimé théologiquement, mais selon un langage laudatif, mystique, non métaphysique<sup>12</sup>.

11. Y aurait-il une certaine parenté entre l'« Être » au sens heideggérien du mot et l'« être réel en général », *esse reale in communi*, d'Aristote et de saint Thomas ? Laissons Rioux nous fournir une réponse. « En principe le *Dasein* laisse apparaître l'Être comme Ouverture et Présence. Mais ce laisser-être donne aussi à l'Être le caractère universel de sa Présence, puisqu'on ne veut le penser que comme l'absolu-fini immanent à tout étant. Par ailleurs cette Présence, parce qu'elle se rapporte à l'acte radical de l'étant et qu'elle est exercée par l'esprit dans sa possibilité la plus extrême comme une plénitude inconditionnelle d'être, évoque pour nous le côté immanent d'une Transcendance absolue. L'Être heideggérien emprunte à l'esprit l'unité de lumière dans laquelle tout étant paraît et à la fonction de présence actualisante de l'esse au plus intime de l'étant son caractère de "singularité absolue". Nous avons vu que pour Thomas d'Aquin, l'être est aussi avant tout l'énergie qui se déploie au sein de toute réalité. Mais il distingue l'esse commune in ratione de l'esse uniuscuiusque rei et a fortiori l'ens transcendens omnia genera conçu comme commun et universel de l'Ipsum Esse subsistens, infiniment distant de cet ens commune. Il nous semble que les deux grands philosophes prennent pour fondement de toutes choses, l'être non pas dans un sens ontique, comme un étant donné composé d'essence et d'actualité, mais dans un sens ontologique et concret en tant que l'acte radical et singulier de toute présence constatée. Mais alors que saint Thomas fait une analyse minutieuse de notre saisie de l'être par le moyen de l'analogie et de son achèvement nécessaire dans la participation de tout ens au Concret absolu et non pas à la notion absolue de l'esse commune, Heidegger, par défiance vis-à-vis toute méthode abstraite et par le sens profond qu'il a de la transcendance absolue de l'Être, refuse de s'engager dans une systématisation de son expérience de l'être » (*op. cit.*, p. 252-253).

12. Nous faisons nôtre ce jugement de Rioux qui compare la pensée métaphysique de Heidegger et celle de saint Thomas : « Il est possible de penser qu'une philosophie qui admet la valeur de l'intuition intellectuelle, puisse dégager la valeur transhistorique de l'Être pris dans sa valeur propre d'énergie du réel et l'affirmer d'un Être absolu, qui ne serait pas changé par là en essence, mais visé comme le Tout-autre de l'étant, comme source de l'exister, les êtres étant dits spécifiquement temporels comme participation à cette Présence hors série. Il nous semble que saint Thomas explicite cette intuition dans

S'il faut continuer de tenir que l'être des étants créés vient de Dieu, qu'il tient de Lui toute sa consistance, en conséquence parle de Lui et Le révèle, il ne faut pas moins souligner qu'il demeure en « distance » par rapport à Lui. Cette distance, un certain raisonnement métaphysique ou onto-théologique dénoncé par Heidegger ne la percevant pas dans toute sa profondeur, cherche subrepticement à la combler ; pourtant, elle est la condition même de la juste relation des étants créés, des hommes en particulier, avec Dieu<sup>13</sup>. Cette distance existe d'ailleurs, *d'une certaine façon*, au sein même de la Trinité : elle constitue le fondement et la condition de la relation du Père au Fils. Le Père doit être distinct et, en un sens, distant du Fils pour l'engendrer : c'est de cette distance et en elle qu'il communique au Fils toute la richesse de la divinité<sup>14</sup>.

Le Fils est à la fois tout relatif au Père, tenant de Lui son être filial, et différent du Père, posé dans l'altérité de sa Personne de Fils. Et c'est à cause de cela qu'il est l'icône, l'« image » du Père et son symbole (cf. Col 1,15 ; Hé 1,3 et le prologue de Jean)<sup>15</sup>. Dans leur constitution même, l'icône, l'image, le symbole exigent une distance et un renvoi qui se conditionnent mutuellement. Alors que l'idole porte à la confusion avec le dieu, l'icône et le symbole renvoient totalement à Dieu : ce qui exige

---

le cadre de la participation des étants spécifiés comme étants par leur *esse* temporel et suspendus à l'Existant absolu. Il nous semble injuste que Heidegger réduise toute métaphysique au passage d'un étant à un Étant suprême. L'intérêt d'une confrontation de saint Thomas avec la pensée du philosophe de Fribourg, c'est que celui-là est peut-être le seul représentant de cette tradition métaphysique accusée d'avoir oublié l'être, qui ait fait de l'être le thème central de toutes ses réflexions en rapport avec la vérité. Le passage à Dieu, chez le penseur médiéval, se fait par la médiation d'une théorie de l'être axée sur l'*esse* des êtres et par le dynamisme interne de l'entre-deux de la différence ontologique. Et Celui qui est nommé n'est pas un étant plus haut et plus élevé que tous les autres, il est le Tout-autre séparé, absolument transcendant dans lequel l'acte de la présence de l'être (*entis*) trouve à se fonder selon une participation infiniment déficiente. Nous avons vu que si la métaphysique a toute sa finalité interne dans la théologie (naturelle et surnaturelle à des titres divers), c'est en vertu du caractère concret de l'être demandant à participer également à un Concret pleinement subsistant, et non pas du tout parce qu'elle s'élabore au niveau ontique. L'ontique est toujours médiatisé par l'ontologique chez saint Thomas, c'est-à-dire par l'*esse* comme principe formel de l'*ens* et c'est sous cet aspect ontologique qu'il est référé à l'*Ipsum esse subsistens*. Bien loin donc que l'interrogation ontologique, comme le veut Heidegger, ferme la philosophie sur elle-même en regard de la théologie, elle l'y pousse et la fonde vraiment. Quand l'étant sous la lumière de l'Être apparaît dans sa contrepossibilité de néant, là commence la métaphysique. Loin qu'une telle saisie s'oppose à la direction de la métaphysique vers une Cause de l'être de l'étant, elle en est au contraire le point de départ nécessaire. C'est par cette contre-possibilité du néant qui est manifestée au cœur des êtres selon leur apparition sur la base de la différence ontologique, que l'étant apparaît dans sa vraie contingence, qui concerne la racine même (*esse*) de son être comme victoire sur le néant absolu et comme participation du Non-étant qu'est l'Être en plénitude. Cette contingence touche à sa création même en tant que l'étant est être sans être l'Être » (*op. cit.*, p. 254-255).

13. Sur la force créatrice de la distance, cf. J. de Bourbon BUSSET : *La Différence créatrice*, Paris, 1979, coll. « Enracinements ».
14. Cette « distance » du Père par rapport au Fils rejoint les notions plus traditionnelles d'« altérité », d'« opposition de relation ». Mais le lecteur voudra bien noter que cette conception n'a rien à voir avec celle de Hans Küng au sujet de la relation du Christ à Dieu. Il ne nous semble pas aussi « difficile » que Küng le dit « d'associer conceptuellement le *monothéisme* et la *filiation divine*, la distinction d'avec Dieu et l'unité avec lui. » (*Être chrétien*, p. 512). A. Grillmeier fait d'ailleurs remarquer que « la difficulté n'est certes pas bien formulée : il ne s'agissait point de la distinction de Dieu ni de la distinction d'avec Dieu, mais plutôt de l'unité et de la distinction en Dieu, c'est-à-dire du Père et du Fils... » (« De Jésus de Nazareth "dans l'ombre du Fils de Dieu" au Christ, Image de Dieu », dans *Comment être chrétien?*, présentation de J.-R. Armogathe, DDB, 1979, p. 108).
15. Cf. K. RAHNER : « Pour la théologie du symbole », *Écrits théologiques*, tome 9, DDB, 1968, pp. 26-32.



d'autant plus qu'ils aient leur consistance propre, mais que leur être soit en même temps relation à Dieu dans une sorte de kénose qui ne les détruit pas pourtant. Mais c'est finalement le Fils qui est la seule icône, la seule image parfaite du Père, son seul symbole : il existe, dans sa Personne de Fils, de la surexistence même de Dieu ; il est Dieu, il participe en plénitude à la nature et à l'être uniques de Dieu avec le Père et l'Esprit. Pourtant, dans sa Personne même de Fils, il est toute référence au Père ; il n'est Fils que parce qu'il reçoit du Père la nature divine dans une sorte de kénose qui, loin d'être destruction, anéantissement de lui-même, est la condition même de son existence filiale. Et cette référence abyssale, kénotique, au Père, elle a son origine dans l'Amour, elle s'opère sous la présidence de l'Esprit. On peut accepter ici certaines des conceptions de Boulgakov sur la kénose du Fils au sein de la Trinité<sup>16</sup>.

C'est cette référence intra-trinitaire au Père que le Fils a exprimée, traduite, en termes humains, en termes de « chair » (dans le sens positif que ce mot revêt parfois dans le Nouveau Testament, en particulier dans le prologue de Jean), par son incarnation rédemptrice, c'est-à-dire par son incarnation qui atteint le sommet de sa réalisation dans le mystère pascal. C'est pourquoi ce n'est pas seulement le Fils éternel que Col 1,15s. et Hé 1,3 ; 2,9s ; 5,8-9 présentent comme l'image du Père, mais le Fils fait homme et fait homme jusque dans la kénose de la mort en croix (Ph 2,6-8). Le Fils qui, au sein du mystère trinitaire, est toute référence au Père, tient tout son être filial et divin de lui, ce Fils traduit cette relation « kénotique » au Père dans le mystère de son incarnation rédemptrice. En faisant toujours, comme homme, la volonté de son Père (cf. Jn 4,34 ; 5,30 ; 6,38 ; etc.) et ce jusqu'à la mort inclusivement (cf. Ph 2,8), Jésus apparaît visiblement comme celui qui ne se définit que par rapport au Père : il devient, dans son humanité, le sacrement du Père auprès des hommes, celui qui leur dit, par ses paroles et ses actes, qui est Dieu, qui est le Père.

Et cette traduction en termes humains de la kénose intratrinitaire du Fils, il est tout à fait normal qu'elle s'opère, elle aussi, sous la présidence de l'Esprit, comme le marquent maints passages du Nouveau Testament, depuis l'affirmation du rôle de l'Esprit dans la conception de l'humanité du Fils en Marie (Lc 1,28s.), en passant par celles d'une présence et d'une assistance constantes de l'Esprit à Jésus tout au long de sa vie (Lc 2,40-52 ; 4,16s. ; Mt 3,13-17 ; 4,1 et parallèles ; Ac 4,26-27 ; 10,38, etc.), pour aboutir à cette mystérieuse « livraison » de l'Esprit à l'Église dont nous parle

16. Est-il besoin cependant de noter que l'application qui est faite ici de la notion de « kénose » à la vie intra-trinitaire est analogique par rapport au sens que le terme revêt en Ph 2,7 et dans la Tradition ? Il y a par contre des liens entre cette kénose intra-trinitaire du Fils et celle qui caractérise le mystère de son incarnation rédemptrice. Est-il également besoin de préciser que parler d'une génération du Fils qui s'opère dans l'amour et sous la présidence de l'Esprit par conséquent ne revient pas à affirmer que le Fils procède du Père *et* de l'Esprit ? Il ne procède que du Père et selon un mode de diction de l'intelligence, mais cela ne revient pas à faire du Père « un pur cérébral » (cf. C. SPICQ : *Dieu et l'homme selon le N.T.*, p. 106, n. 3) et à exclure l'amour de la diction de son Verbe. Selon le mot de saint Ambroise, « le Verbe (est) jailli du cœur du Père » (*De Fide*, IV, 10,132 ; P.L. 16. 642). Et saint Thomas, se fondant sur le principe qu'« il n'y a pas de connaissance parfaite sans intervention de la volonté », a posé un lien entre verbe et amour chez l'homme et a transposé cette donnée, analogiquement, dans la Trinité : « le Verbe de Dieu... s'associe un amour, l'Esprit-Saint » (*I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, *sed c.* ; *S. théol.*, I, q. 37, a. 2, ad 3) ; de même, en vertu de l'identité en Dieu de l'intelligence et de l'amour avec son être (*S. théol.*, I, q. 19, a. 1 et q. 20, a. 1), il affirme encore que, dans le Verbe, le Père se connaît lui-même d'une connaissance amoureuse (*S. théol.*, I, q. 34, a. 1, ad 3 et a. 3 ; *In Joan.*, I, 1,1). Si on doit distinguer les deux processions en Dieu selon des modes différents, il faut aussi les relier dans l'unité d'un même être et d'un même agir.

l'évangile de Jean (19,30, à mettre en référence avec 3,14-15; 7,39; 12,23 et 32; 16,7s.), au moment de la mort-glorification de Jésus.

La relation ontologique du Fils au Père, sa dépendance ontologique à son égard, baigne aussi bien dans l'intimité du mystère trinitaire que dans sa révélation par l'Incarnation, dans un climat d'amour. C'est l'Esprit, un Esprit qui fait référence, dans sa procession trinitaire et dans sa constitution personnelle, à l'amour divin, qui préside à la distance kénotique du Fils par rapport au Père, au sein même du mystère trinitaire et, en conséquence, dans son incarnation rédemptrice, puis glorieuse. C'est cet Esprit qui est « répandu » (Rm 5,5) par le Christ dans son corps qui est l'Église. C'est lui qui fait des hommes les fils adoptifs du Père (Rm 8,16; Ga 4,5-6), qui les « recrée » (2 Co 5,17; Ep 2,10) dans le Christ récapitulateur (Ep 1,10 et tout le contexte de l'hymne du chapitre premier, v. 3-14, et de l'épître entière). Ce n'est finalement pas seulement à l'être en général que la bonté de Dieu veut faire participer les hommes, mais à sa propre nature (2 Pi 1,4), à ce qui constitue Dieu comme Père, Fils et Esprit. Dans « le don sans retenue » de son Christ à la mort, le Père « abandonne le monde en s'en retirant, et, dans ce retrait "intime", lui abandonne manifestement son fond trinitaire »<sup>17</sup>. « La non-subsistance de l'Acte-d'Être est pour Dieu le *medium* de création adéquat, afin d'y produire et proférer la parole kénotique de croix et de gloire, et de l'y envoyer et introduire, comme son Fils, dans la mort et la résurrection. »<sup>18</sup>

C'est pourquoi seul l'Esprit d'amour peut donner aux hommes de comprendre cela, en rendant grâces (Pseudo-Denys). En effet, « enracinés et fondés dans l'amour », dit saint Paul, « vous aurez la force de comprendre... ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur... et de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, afin que vous soyez comblés jusqu'à recevoir toute la plénitude de Dieu » (Ep 3,17-19). Or, « précisément, "la plénitude de la divinité" (paternelle), si on la reçoit et conçoit à partir de la distance, "habite corporellement" dans le Christ filialement (*Colossiensi*, II,9): que l'écart enfante la communion et s'en renforce atteste encore la distance »<sup>19</sup>. Il s'agit donc d'interpréter la doctrine de l'Écriture telle que les Pères l'interprètent: ils refusent toujours d'identifier Dieu et l'homme; mais, tout en proclamant l'infinie distance qui les sépare, ils affirment la possession de Dieu, du Dieu trinitaire, par l'homme dans une radicale immédiateté qui découle du don que le Père fait de son Esprit au Christ et à l'Église<sup>20</sup>.

La connaissance dont nous parle Paul « connaît comme il convient de connaître » (1 Co 8,2), c'est-à-dire en aimant. C'est pourquoi H. Urs von Balthasar

17. J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 308.

18. H. URS VON BALTHASAR: *Herrlichkeit*, III/1 — « Im Raum der Metaphysik », S. 961.

19. J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 310.

20. Les trois Personnes divines sont bien sûr, selon la doctrine traditionnelle, les agents (la cause efficiente *ad extra*) de la filiation adoptive, de la divinisation de l'homme en Église; mais elles en sont aussi, et plus immédiatement l'Esprit-Saint, la cause quasi-formelle. Non pas au plan entitatif (la nature divine ne peut entrer en composition avec la nature humaine pour former substantiellement un troisième être), mais au plan intentionnel de la connaissance et de l'amour, au plan d'une relation interpersonnelle (Personnes divines-homme). Nous nous sommes expliqué plus longuement là-dessus dans *Qui est l'Église?*, tome 2, « L'Église, corps du Christ », Montréal, Bellarmin, 1979, p. 90s., spécialement notes 33 et 34, en nous inspirant en particulier du cardinal Journet.

définit le chrétien comme celui qui, « parce qu'il croit à l'Amour absolu de Dieu pour le monde, est tenu de lire l'Être dans sa différence ontologique, comme un renvoi à l'amour »<sup>21</sup>. Ce que J.-L. Marion commente ainsi: « Il (le chrétien) ne lit donc pas seulement l'étant en général comme un don où Dieu le comblerait ("Dieu" se confondant tactiquement avec l'Être, le plus métaphysiquement du monde); il lit la différence ontologique, donc aussi bien l'Être que l'étant (dans son Être) comme ce qui, à un renvoi près, donne à penser en vue de l'amour »<sup>22</sup>. Ce qui signifie que le chrétien ne s'arrête pas aux étants, ni à l'Être (c'est-à-dire à leur être), mais, reconnaissant leur consistance propre d'êtres créés qui fonde leur distinction de Dieu, il discerne en eux un signe de l'amour de Dieu, un symbole de cet amour au sens fort du mot symbole, une icône.

C'est pourquoi le chrétien fait montre d'une certaine indifférence à l'égard des étants et de l'Être même, comme le souligne encore Balthasar. Il reconnaît qu'ils ont une consistance propre; mais il est davantage frappé par la référence à Dieu qu'ils impliquent, dans la différence, la distance. Ce qui importe le plus pour lui, c'est qu'ils lui révèlent l'amour de Dieu. Il n'est pas obnubilé par la connaissance de leur être propre; mais il demeure capable de discerner la pauvreté de cet être, ses limites, et de percevoir que la plénitude leur vient de leur référence à l'amour de Dieu dans le Christ. Le chrétien justement ne fait pas de l'Être un dieu; il ne l'identifie pas à Dieu et, ainsi, il n'en fait pas une idole, mais une icône, un symbole de Dieu, de son amour<sup>23</sup>. L'Être et les étants sont donc, pour le chrétien, peu de chose, « vanité » au sens du Qohéleth: ils n'en demeurent pas moins un don de Dieu, et c'est là que réside finalement leur plus grande valeur, dans le fait d'être référence à Dieu, symboles de Dieu et symboles de ce qu'il y a en Lui de plus divin, son amour (cf. 1 Jn 4,8 et tout le contexte de l'épître; voir la *Traduction œcuménique de la Bible*. Édition intégrale. *Nouveau Testament*, Paris, 1972, note *u* sur 1 Jn 4,8).

### Conclusion

Les considérations faites dans cet article ont finalement eu pour but de montrer que toutes les quêtes de vérité de l'homme, depuis celles qui s'expriment mythologiquement dans les diverses religions non chrétiennes jusqu'aux efforts prométhéens des philosophes modernes, n'arrivent qu'à une certaine intuition, une prise à tâtons de cette vérité. Elles ne sont pas dépourvues de grandeur, elles montrent même à l'évidence que l'homme n'est pas un animal comme les autres. Et pourtant, elles ne peuvent avoir prise sur cette vérité, surtout lorsqu'il s'agit de Dieu: ou bien elles rejettent celui-ci, faute d'avoir suffisamment entrevu qui il est et surtout qui il n'est pas; ou bien elles s'arrêtent devant le mystère pressenti et s'abîment dans le silence

21. *Op. cit.*, S. 974. Cf. aussi du même auteur *L'amour seul est digne de foi*, Aubier, 1966, coll. « Foi vivante », n° 32.

22. *Loc. cit.*, p. 311-312.

23. Heidegger avait bien compris cette attitude du croyant et il répète avec raison que celui-ci « peut bien suivre, formuler et même ressentir la question sur l'Être en tant qu'Être, mais qu'il ne peut jamais s'y engager absolument, parce qu'une autre instance l'accapare, le rassure et l'inquiète — la foi, le salut et la certitude elle-même » (J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 312-313).

d'une totale inconnance ; ou bien elles tentent d'enfermer Dieu dans leurs représentations, que celles-ci soient trop grossières ou trop rationalistes<sup>24</sup>.

Il n'y a qu'une Parole qui permette à l'homme d'atteindre à une connaissance de Dieu en profondeur et sans erreur, c'est celle que Dieu s'adresse à Lui-même de toute éternité, qu'il a adressé historiquement aux hommes dans l'incarnation rédemptrice de son Fils et qu'il continue de leur adresser par l'Église de ce Fils, jusqu'à ce que nous Le contemplions « tel qu'il est » (1 Jn 3,2), « face à face » (1 Co 13,12), mais toujours à travers l'icône de son Fils incarné, crucifié et ressuscité (cf. Jn 12,32; 14,6-10; 19,37; 1 Co 1,18-25; 2 Co 3,18; Col 3,4; 1 Pi 1,6-8). C'est une parole qui, dans notre condition historique et terrestre, doit forcément se servir de mots humains, mais ceux-ci ont besoin d'être constamment dépassés dans une surnalogie et finalement dans le silence de l'adoration. C'est une parole surtout qui s'est faite homme, chair, et qui s'est traduite dans des gestes d'homme et dans une mort d'homme. Seule la foi permet de se l'approprier et de s'y insérer pour la vivre. Et si le discours théo-logique (description de Dieu) est nécessaire à cette foi, elle ne doit pas oublier que la Parole de Dieu adressée à l'homme en Jésus-Christ est avant tout théo-phorique (porteuse de Dieu) et théo-phanique (apparition, éclatement et gloire de Dieu). De telle sorte que toute réflexion positive et systématique sur la foi doit s'achever dans une contemplation poétique ou liturgique dont elle a pour tâche de baliser la voie<sup>25</sup>.

24. Notre estimation assez négative des efforts de la pensée humaine dans sa recherche de la vérité ne contredit pas la doctrine de Vatican I (Const. *Dei Filius*, chap. 2, *Denz.-Schön.* 3004) sur la possibilité foncière pour la raison humaine de connaître Dieu « avec certitude par (sa) lumière naturelle à partir des choses créées » (cf. Rm 1,19-20). Nous voulons simplement appuyer sur le fait que, sans l'aide de la révélation, cette possibilité donne rarement des résultats qui ne soient entachés de quelque erreur. D'ailleurs, tel est bien le sens du contexte de Sg 13,1-9 et de Rm 1,18s.; la Constitution *Dei Filius* n'a pas manqué de le souligner à la suite de saint Thomas (*S. théol.*, I, q. 1, a. 1). Et nous faisons nôtre la conclusion de B. Rioux : « ... il faut accepter une certaine visée de l'être qui éclaire toutes les données ontiques et le départage entre l'être comme raison première et dernière de toute connaissance et l'Être comme Mystère incircriscriptible. Or Heidegger voudrait se passer de tout ce discours. Il s'agit alors de savoir, si les intuitions fondamentales du philosophe et la méthode à laquelle il voudrait se tenir, ne rendent pas vaine en définitive toute philosophie. Et comme dit M. Jean Wahl, n'est-ce pas la fin de l'ontologie et une démission devant la tâche de fonder tout le savoir humain ? Pourtant, cette méditation sur l'Être témoigne de la grandeur de l'homme en ce temps de misère. Elle rappelle l'homme à sa vocation quasi religieuse de berger de l'Être, par-delà toute volonté de puissance s'exerçant sur les choses et les hommes » (*op. cit.*, p. 259). Il avait écrit précédemment, en citant É. Gilson : « Toute métaphysique digne de ce nom... naît "d'un effort pour porter hardiment au sein du mystère des concepts qui, parce qu'ils en vivent, refusent de s'en laisser séparer". L'être demeure toujours en question et capable de provoquer un étonnement constant. Il n'est jamais un problème dont les données seraient susceptibles d'être dominées par la pensée » (*ibid.*, p. 252).

25. Cf. J.-P. MANIGNE : *Pour une poétique de la foi*, Paris, 1969; H. URS VON BALTHASAR : *La gloire et la croix*, Paris, 1965s., surtout les tomes I et III \*\*; J.-G. PAGÉ : *Qui est l'Église ?*, tome I, « Le mystère et le sacrement du salut », Montréal, Bellarmin, 1977, p. 39-128.