

Laval théologique et philosophique



Autour des « théismes »

Jean-Dominique Robert

Volume 38, Number 1, 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705899ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705899ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Robert, J.-D. (1982). Autour des « théismes ». *Laval théologique et philosophique*, 38(1), 19–38. <https://doi.org/10.7202/705899ar>

AUTOUR DES « THÉISMES »

Jean-Dominique ROBERT

ON SAIT — et comment ne pas le savoir, aujourd'hui que les écrits se sont multipliés en ce sens depuis quelques années? —, que des chrétiens nombreux, à la suite de théologiens en vue et souvent remarquables, proclament: « aujourd'hui, ce qui s'impose, c'est une "présentation" de la foi — et particulièrement de Dieu — qui se fasse *directement* en fonction du Christ mort et ressuscité. » Foin donc de toute « approche » ou « éclaircissement » de Dieu à l'aide des concepts de l'« onto-théologie » ou d'une quelconque considération de type proprement philosophique. Or, la radicalité avec laquelle d'aucuns soutiennent une telle position, ne risque-t-elle pas de conduire à des difficultés qui viendront *des intelligences mêmes auxquelles on voudrait proposer le mystère de la foi*?

Certes, il est évident que, concrètement, dans l'enseignement et la prédication, la Bonne Nouvelle s'annonce et *doit* être annoncée en fonction de la personne du Christ: « Nous avons un Père. Il nous est révélé *en Lui et par Lui*. Jésus est en effet son Fils à un titre transcendant, singulier, et Il est venu "parmi nous", comme dit saint Jean, afin de nous donner d'être nous aussi des fils de l'unique Père des cieux ».

Qui pourrait rejeter pareil programme concret de présentation du Message? Reste que l'on voit mal comment, à un stade donné de la formation — et surtout dans l'atmosphère générale d'incroyance actuelle —, l'enseignant ou le prédicateur — et, *donc*, le théologien qui *doit* exister en eux — pourraient n'être pas conduits, *presque nécessairement* à montrer, *d'une façon ou d'une autre*, que Jésus et son Père ont été et restent des « réalités croyables »: raisonnablement croyables. Et ce, précisément, face aux affirmations relatives: *soit* à l'illusion qu'est essentiellement la religion (et donc Dieu), pour Freud et Marx; *soit* au caractère essentiellement *inintelligible* (le « non sens » anglais) de la notion de Dieu.

Si, en effet, cette idée est contradictoire *en elle-même*, et si toute relation à Dieu, dans et par la religion ou le religieux, n'est qu'une illusion, comment accepter encore que le Fils de Dieu soit venu sur terre, et soit *vraiment* une source de salut et de fraternité pour tous les hommes de bonne volonté. Sinon, cette « bonne volonté » ne serait-elle pas, alors, *que* le résultat d'une illusion dont il faudrait se guérir, grâce à une « démystification » radicale?

La nécessité de ne pas « laisser tomber » comme non valable, toute approche philosophique de Dieu n'est-elle d'ailleurs pas évidente, dès là que des « difficultés de croire » *concrètes* nous sont « livrées », *soit* par des incroyants, *soit* par des chrétiens: choqués ou bouleversés, inquiétés, en tout cas, dans leur foi, par les affirmations virulentes des athéismes contemporains. Or, la réponse est trop facile — et sans

grandeur — que de renvoyer simplement dos à dos théismes et athéismes, après avoir mis sous le nom de « théisme » des spéculations relatives à l'étant suprême ou au Dieu des philosophes que personne ne peut adorer ou prier ! C'est là, simplement, traiter les « fidèles » ou les « incroyants » qui s'adressent à nous comme s'ils n'avaient aucune exigence philosophique intérieure, et comme si, disons le mot : un bon fidéisme pouvait leur suffire. Or, ce n'est plus là respecter les droits de l'intelligence : ceux que l'Église a toujours reconnus et défendus.

Certes, il n'est pas question de faire donner ici la lourde artillerie des définitions du magistère, relatives aux possibilités intrinsèques et naturelles de l'homme de parvenir à Dieu ! Je désire, simplement, mettre en cause la facilité avec laquelle trop de théologiens — et les fidèles qui les suivent — font le procès du Dieu du « théisme » (appelons-le ainsi pour faire bref), sans prendre les précautions minimales nécessaires.

Comme toile de fond on tisse, évidemment, les oppositions pascaliennes classiques entre le Dieu des savants ou des philosophes et Celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il semble, dès lors, que la cause soit déjà entendue. À cela on ajoute les remarques d'un Bergson ou d'un Heidegger : le premier ayant dit que le vrai Dieu est celui que l'on prie en Jésus-Christ ; le second, faisant explicitement référence au Dieu « authentique » de la religion, qui est invoqué, devant lequel on danse.

Il est certes indéniable que le vrai Dieu, le Dieu Vivant, ne peut être le « dieu-boucleur de systèmes », pièce d'un puzzle logiquement articulé, et qui fait, dès lors, l'objet de débats académiques, de thèses et de contre-thèses. Il est également très juste, après Heidegger, de faire le procès d'un dieu « objectivé » de telle sorte qu'il est réduit à être un *étant* parmi les étants, bien qu'il en soit le Suprême et le Premier. Mais, si Heidegger n'a pu, lui, *concevoir*, hors de l'apport religieux et donc de l'histoire, un Dieu authentique ; si son insistance à montrer que la métaphysique s'est fourvoyée pour avoir raté la « différence ontologique », et donc être passée à côté de l'Être dans son voilement-dévoilement ; si tout cela l'a conduit à concevoir le Dieu de l'onto-théologie comme il l'a fait, est-on obligé d'entériner ses positions parce qu'elles sont celles d'un incontestable génie métaphysique ? Après Heidegger, serait-il définitivement impossible de parler de Dieu en fonction d'un Acte d'être, d'un *Esse pur* qui interdit — il faut le noter — de le situer comme un étant parmi les autres, fût-il *Suprême* et *Premier* ?

Il nous semble, qu'avant de répondre, les théologiens et les philosophes (avec un peu moins de désir d'être à la page et de ne pas rater le dernier bateau) pourraient se poser la question de savoir d'où sort vraiment le Dieu-étant-suprême de Heidegger ; lequel y accole — on le sait — l'idée du Dieu « Causa-sui » cartésien. Il serait, d'ailleurs, bien révélateur, à cet égard — et plusieurs l'ont tenté avec des bonheurs divers —, d'instituer une comparaison sérieuse entre ce Dieu, *Suprême étant*, *Causa sui* et le Dieu de saint Thomas. Or, il semble que, malgré les efforts d'historiens de valeur et d'un philosophe aussi authentique que Louis-Bertrand Geiger (auteur d'un monumental ouvrage sur la participation), quantité de théologiens catholiques sont passés radicalement à côté de ce qui permettrait de voir et d'affirmer hautement que le Dieu de la pensée thomasiennne — ne disons pas « thomiste » — ne tombe aucunement sous les verdicts qui portent de plein fouet contre un Dieu, *Suprême étant/Causa sui*.

Toutefois, nous risquons de nous laisser entraîner ici au-delà des limites du présent article. Pour l'instant, restons-en au plan d'une réflexion qui se situe fort loin des exigences techniques requises par le sujet qui vient d'être évoqué. Disons donc simplement : il est assez, à la fois étrange et révélateur, que des grands noms de penseurs ou de philosophes soient régulièrement, et comme tout naturellement, appelés à la rescousse quand on veut mettre à mal la notion même de Dieu et montrer son *in-intelligibilité intrinsèque*, son caractère « non sens ». Il semblerait que tenter de cheminer encore vers lui « philosophiquement » est — et *ne peut être*, à notre époque — que le fait de pauvres attardés sur les chemins de l'histoire d'une pensée définitivement bouchés par des impasses. Surtout, si l'on tient compte, de surcroît, d'un élément parallèle et corroborant : celui des démystifications radicales de la sociologie et du marxisme. Ne savons-nous pas *tout*, aujourd'hui, sur l'Avenir d'une illusion et sur Celui qui en est l'objet *piégé*?

Fort bien. Ils ne sont peut-être pas à la mode et leur nom ne fait guère de bruit, mais il existe toutefois encore des penseurs et des philosophes pour qui la question-Dieu est loin d'être une question parfaitement clôturée par sa négation ; pour qui des voies *rationnelles* d'approche sont toujours ouvertes vers un Dieu qui n'est rien moins qu'un étant parmi les étants, ou la pièce qui permet de clore un système conceptuel de pensée.

Et si l'on trouve le Dieu d'Aristote, de Platon ou de Plotin incapable de susciter l'adoration ou l'amour, peut-on en dire autant du Dieu d'un Blondel, d'un Bergson ou d'un Whitehead ? N'est-il pas étrange que l'on reconnaisse le génie de ce dernier comme scientifique, en passant soigneusement sous silence, comme une faiblesse, son cheminement vers Dieu ; alors que l'on met, au contraire, au premier plan l'athéisme d'un Husserl ? Le procédé est ancien, puisqu'aussi bien tous les athées sont d'accord pour magnifier le génie de Newton et se sentir mal à l'aise devant sa croyance en Dieu !

Il se pourrait qu'un jour les historiens de la philosophie montrent quelque sévérité à l'égard de jugements hâtifs, où l'on faisait délibérément appel *sur un plan* au poids d'autorité de génies dont on scindait ainsi en deux l'unique recherche : celle qu'ils avaient menée sur deux plans (sans penser que leurs efforts fussent contradictoires). D'ailleurs, l'argument d'autorité n'est-il pas le dernier à employer en toute démarche rationnelle, qu'elle soit de type philosophique ou scientifique ? Alors, pourquoi, à l'intérieur de discussions entre chrétiens, philosophes et théologiens, faire montre de terrorisme à l'égard d'un *théisme* devenu la bête noire d'auteurs qui manient avec aisance l'ironie à l'égard des « demeurés » de l'« onto-théologie » et de la théodicée, mais qui sont moins doués — ou moins disposés — pour respecter les distinctions et les nuances qui s'imposent en matière aussi délicate ?

Le lecteur s'étonnera, — s'indignera, peut-être — du ton polémique que nous venons de laisser percer sans retenue. Qu'il nous comprenne. Sans réduire, en effet, la lutte actuelle contre le théisme et le dieu de l'onto-théologie à un effet de mode passagère, il nous paraît que des éléments de type polémique (et dont l'usure est déjà sensible) se mêlent aux discussions valables entre théologiens. C'est cela qui nous a conduit, un peu malgré nous, à nous placer sur la même longueur d'onde que certains critiques légers et irresponsables ; ignorants qu'ils sont tout bonnement de ce

que peut être une recherche métaphysique, et se targuant d'arguments qu'ils auraient été bien impuissants à mettre sur pied par eux-mêmes. Il est trop aisé de se référer à Heidegger pour en épouser les thèses sans en avoir le génie, et pour le faire sur un ton qui ne fut jamais le sien.

Nous comprenons fort bien les répugnances actuelles de gens sérieux et d'authentiques philosophes ou penseurs à l'égard de certaines soi-disant preuves de Dieu d'un type, pour tout dire, « rationaliste », et qui conduisent à tout, sauf au Dieu vivant. Que le dieu des discussions académiques soit mort, nous en tomberons d'accord, pour nous en réjouir d'ailleurs sans détour. Ceci dit, il nous a semblé qu'il était abusif de faire flèche de tout bois pour prétendre que la réflexion philosophique authentique était aujourd'hui dans l'impossibilité d'ouvrir encore des chemins (« viae » ; des « voies ») vers Dieu : un Dieu Vivant qu'on adore, que l'on aime et pour qui peuvent se créer encore des liturgies de reconnaissance et de joie.

Le problème des rapports entre le Dieu des philosophes et celui de Jésus-Christ, introduit à l'ensemble des questions qui se posent aujourd'hui au sujet du *théisme* et de l'*ontothéologie*. Il importe de poursuivre, afin de considérer de façon plus spécifique et plus détaillée les reproches faits au premier ainsi que les accusations portées contre la seconde. Touchant le théisme nous allons voir que les critiques vont tourner autour des notions d'*immutabilité*, d'*impassibilité*, d'*éternité* et du manque radical de *personnalité* d'un Dieu qui ne peut pas s'engager dans de vrais *rapports* ou *relations* dialoguales, personnelles : celles-là qui, précisément, apparaissent au premier plan dans les « interventions » du Dieu biblique dans l'histoire.

Pour mieux juger de la portée et de la valeur de semblables dénonciations du Dieu du théisme « classique », il faut élargir les considérations en les replaçant dans une brève histoire de ce qu'on appelle le *De Deo Uno*, en théologie. Dans le *Bilan de la théologie au XX^e siècle* (Casterman, 1970), Pius Sellar évoque, pour débiter, le « bilan déficitaire » du traité en question. En effet, « depuis qu'existe le traité *De Deo Uno* comme tel, celui-ci a assumé la fonction d'une théologie naturelle en vue probablement d'assurer tout d'abord une pré-compréhension générale à la proclamation de la foi. Comme une théologie naturelle ne peut être que le produit isolé d'une théologie concrète de la révélation (K. Rahner), cette doctrine de Dieu s'est enfermée dans une abstraction de plus en plus formalisée. Elle ne se distingue guère de la métaphysique spéciale de la scolastique. L'ensemble de la structure et l'argumentation de base sont empruntés à celle-ci. Le progrès des traités ultérieurs et la méthode théologique s'en trouvent dès l'abord lourdement handicapés » (p. 241).

Dans pareille situation, « les propriétés de Dieu sont déduites a priori, à partir d'une essence métaphysique de Dieu obtenue par réduction » ; de telle sorte que Dieu devient « l'objet d'une recherche métaphysique à laquelle il ne peut se dérober » (p. 242). De surcroît, la connaissance de ce Dieu et de ses attributs dépendant d'une raison naturelle, il semble que la reconnaissance d'un tel *objet* n'implique pas la liberté qui est cependant nécessaire à un véritable « acte de décision ». Comme dit J.-B. Metz, « l'acte de l'expérience de Dieu est privé de sa structure intégrale, personnelle, gratuite ». Comme s'exprime de son côté R. Bultmann, « Dieu devient pour la pensée humaine une *chose* que l'on ne peut *se représenter et dont on peut s'assurer dans un concept* » (p. 242 ; souligné par nous). Et B. Welte affirme : Dieu

« devient un *objet* dans l'ensemble de ce qui existe, subordonné à la pensée, et en face duquel la pensée se campe comme supérieure et donc dominatrice » (p. 242).

C'est au nom de telles accusations, dont nous venons de rapporter ici fidèlement certaines expressions particulièrement révélatrices, que des théologiens ont réagi en proposant d'intégrer la doctrine de Dieu au sein du *Traité de la Trinité*. La chose est normale une fois que l'on souscrit à cette affirmation de K. Rahner : « La connaissance naturelle de Dieu n'est pas une connaissance isolée qui se présente pour elle-même, mais un élément ultérieurement isolé d'une connaissance unique de Dieu qui, recevant de par Dieu le pouvoir d'atteindre l'immédiateté de Dieu, est toujours aussi, en tant qu'acceptée, déjà la foi » (p. 244). Ce qu'il importe donc de comprendre, c'est que la doctrine de Dieu ne peut se réaliser *authentiquement et efficacement* qu'en fonction « d'une rencontre de Dieu réalisée originellement à l'intérieur de la décision existentielle ». Il y faut, comme dit Mezger, dans d'autres perspectives cependant, le « vis-à-vis de la rencontre » (p. 243).

C'est sur ce point qu'insistent d'ailleurs ce que l'on a appelé les « théologies de la Parole » (Barth ou Bultmann, par exemple). Comme le dit P. Siller, « c'est de cette façon que la théologie dialectique s'est efforcée de permettre à la Parole de Dieu de s'exprimer de façon adéquate. Elle a fait saisir clairement qu'on ne peut parler de Dieu que si, en même temps, on en vient à parler du monde, de la création, et toujours finalement de l'homme. Le critère d'un discours juste touchant Dieu, c'est que ce discours fasse retour à l'homme. Un Dieu-en-soi signifierait l'indépendance de l'homme à son égard » (p. 243).

Une telle volonté de sortir de la « pensée objectivante » remonte, note P. Siller, à Schleiermacher. En elle, c'est « la nécessité d'une pensée *relationnelle* » qui est exprimée : « la révélation ne connaît l'Absolu que dans la *relation* » (p. 243 ; souligné par nous). En d'autres termes, « il n'y a rien à dire d'un Dieu-en-soi. Il est sans prédicat. La valeur absolue du mystère ne peut donc se trouver en dehors de la relation » (*Ibid.*). Relation dit, ici, *rencontre*, et *rencontre à travers l'histoire*.

Pour pallier les inconvénients du théisme classique, des auteurs se sont d'ailleurs tournés aussi, de façon déterminée, non tant vers *l'existentiel* qui gît au cœur de l'homme mais vers *l'histoire de la rencontre avec Dieu*. Il semble en effet que des considérations de type proprement existentiel ne sont pas exemptes de périls, relevant d'un inacceptable « anthropocentrisme ». Dès lors, il semblerait que l'on soit simplement passé des inconvénients d'un théisme *naturaliste* et *cosmologique* à un type de théisme centré sur l'homme (p. 244). Devant cet écueil, des théologiens insistent donc en disant : « Tant qu'il n'advient pas *dans une histoire* », Dieu n'est qu'une *idée*. Selon la formule de Mezger : « Dieu ne peut se décrire, il doit être *raconté* » (p. 245). Dès lors, on est passé des théologies centrées sur l'homme aux *théologies de l'histoire*. Mais de quelle histoire s'agit-il ?

Le texte suivant peut le faire pressentir : « Les expériences de Dieu qui se produisent en toute vie, dépréciées ou privilégiées, ne se font pas dans une profondeur ou une intériorité métaphysique. Elles se produisent comme une rencontre et sont par conséquent histoire. L'histoire est la profondeur de l'homme ; le lieu où l'Absolu se montre ou ne se montre pas ; le lieu donc où il se donne tout

d'abord un nom. Dans le cas où Dieu a une histoire, celle-ci survient dans l'existence de l'homme comme l'instant de sa décision. Cette histoire de Dieu trouverait son seul lieu possible dans l'événement de son Verbe, qui accomplit ses œuvres, et dans l'événement du discours qu'il profère sur son action » (p. 245).

Par ailleurs, le lieu historique où Dieu parle « n'est pas déterminé seulement par la proclamation du kérygme, car n'importe quelle situation de vie n'est pas de soi dans la même mesure une situation d'écoute. Au témoignage du Nouveau Testament, il n'y a pas, en tout cas, de domaine sacré délimité par rapport au profane qui serait la condition ou même seulement le lieu privilégié pour la rencontre de Dieu (Käsemann, Tillich). Ce sont plutôt des situations-limites qui disposent à une possible écoute (Welte, Tillich, Jaspers). Mais on ne peut exclure a priori le milieu de l'existence (Bonhoeffer), la vie présente, séculière et émancipée. Il semble cependant qu'un topos privilégié, sinon presque exclusif de la rencontre de Dieu se détache : la proximité à autrui. C'est là que se concrétise l'appel à la décision de l'Évangile. L'origine du renvoi inconditionnel à cette proximité, c'est le Dieu personnel » (p. 246).

La conclusion qui s'impose après cet exposé historique infiniment trop « comprimé », c'est que la foi en Dieu, se fondant sur une expérience historique, commence par la personnalité et par la *personnalisation* du dialogue. Or la personnalité humaine est libre, « imprévisible » ; et celle de Dieu est d'une telle liberté dans le contingent de ses rencontres à travers l'histoire que l'on peut dire à certains égards qu'elle est « incompréhensible » (p. 248).

Conclusion générale : « Ce n'est donc pas l'homme qui dévoile Dieu, mais Dieu qui se montre lui-même. Il n'y a pas de question au-delà, il y a seulement une mise en question qui vient de Dieu. Il n'y a pas de justification de Dieu devant nous, pas de problème de théodicée à l'intérieur de la foi, mais c'est Dieu qui nous justifie devant sa personne. Il n'y a pas lieu de comprendre, mais d'être saisi dans la rencontre historique, dans la révélation de Celui qui reste caché. Il n'y a là rien qui puisse être constaté ou rejeté en un concept, parce qu'aucun objet n'est présent, une personne s'offre à la rencontre de sa propre initiative » (p. 248).

Si l'on pousse les choses à fond, on dira : « Lorsque l'homme parle de Dieu de sa propre autorité, il le fait en raison de la portée et du poids de son langage, en raison de l'*analogia entis*. Celle-ci rend possible la théologie naturelle, c'est-à-dire une intelligence préliminaire à la révélation. Comme religion et conception du monde, comme effort pour saisir Dieu, cette précompréhension est mise en jugement par la révélation. Elle n'atteint pas le Dieu libre de la révélation, mais seulement le concept d'un objet, une idole » (p. 249).

Par où nous retrouvons les refus précédents touchant des « preuves » de Dieu : ceux de Kierkegaard ou de Barth. Dans les perspectives que l'on vient d'évoquer, en effet, on peut dire : « Si Dieu existe, le discours sur Dieu est coupable ; s'il n'y a pas de Dieu il est privé de sens » !

Pour continuer de décrire certains des éléments du procès fait au théisme, il est opportun de se rapporter à un théologien qui fait autorité en la matière. Dans le Colloque de La Sarte (Casterman, 1961), le Père Bouillard a proposé une communication intitulée : *Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine* (pp. 95-106).

Aujourd'hui, surtout depuis la fin de la première guerre mondiale, s'est opéré, chez les protestants, une réaction contre la *théologie libérale*, avec retour à l'inspiration des Réformateurs. Ce retour implique, évidemment, le ressourcement scripturaire, avec reconnaissance de l'autorité exclusive de la Bible. Or, la chose a entraîné avec elle un refus plus ou moins radical de la « théologie naturelle », la « théologie naturelle » en cause étant ici prise dans un sens très large : non seulement la connaissance de Dieu naturelle, mais aussi ce qui concerne l'homme dans une doctrine normale qui se voudrait indépendante de la révélation. Fait partie également de cette « théologie naturelle » tout ce qui a trait à ce qu'on appelait au XIX^e siècle, dans les milieux protestants : « philosophie de la religion » (p. 595). Ce qui est rejeté aussi, par le fait même, c'est toute la « théologie naturelle » développée au sein du catholicisme.

Barth, Bultmann et Brunner sont d'accord pour dire que la prétention de connaître Dieu par la raison naturelle, indépendamment de la révélation, débouche sur un faux dieu. Il faut toutefois noter que, contre Barth, Brunner et Bultmann acceptent de trouver à la révélation un certain « ancrage ». Ils pensent en effet « que la prédication chrétienne peut et doit trouver un point d'attache soit dans les religions non chrétiennes, soit dans la philosophie ». Pour eux, en effet, l'homme, même pécheur, garde une relation essentielle à Dieu ; consciemment ou inconsciemment, il est mû par la question de Dieu. Dans la mesure où il veut s'en tenir à ce qu'il découvre par lui-même, il n'a qu'une connaissance pervertie. Mais le prédicateur qui contredit cette connaissance pervertie, peut et doit partir de la relation essentielle ou de la question qui lui a donné naissance, pour amener le non-chrétien à la foi. Le théologien lui-même, pour constituer sa science, peut et doit, à partir de la foi, expliciter cette relation ou cette question immanente à tout homme. Il constituera ainsi ce qu'on peut appeler encore une « théologie naturelle ». Mais celle-ci sera tout autre que celle du catholicisme, parce qu'elle doit se développer à partir de la foi, à la lumière de la foi, au sein de la foi. Ce n'est pas l'explicitation autonome d'une connaissance naturelle de Dieu par la simple raison ; c'est l'interprétation théologique de la révélation naturelle. Interprétation qui a l'avantage de permettre le dialogue avec l'incroyant, à partir de sa religion ou de sa philosophie (c'est-à-dire de sa conception de l'homme) » (p. 97).

Il est évident que, par son refus de *toute* théologie naturelle, même dans le sens défendu par Bultmann et Brenner, Barth en arrive à une radicalisation remarquable de la doctrine des Réformateurs dont il se réclame, et que son attitude à l'égard de « preuves » de l'existence de Dieu, comme on l'a déjà dit antérieurement, est des plus négatives : la Parole n'a pas besoin de preuves établies par nous. Et Barth en est tellement convaincu qu'il ne se donne même pas la peine de « partir en guerre contre elles ». Comme il le dit, il suffit de se rendre compte de leur « caractère comique et fragile » ; en quoi il rencontre Kierkegaard, dont nous avons vu précédemment les réactions »polémiques«. Pour Barth, dès lors, la fameuse preuve de saint Anselme ne peut être *que* théologique (p. 103).

Touchant l'opposition d'un Bultmann à l'égard de Barth, il est important, avec le Père Bouillard, de noter ce qui suit : « Bultmann affirme donc comme Barth qu'il y a en tout homme un savoir de Dieu grâce auquel on peut comprendre le message

biblique comme Parole de Dieu. Ce savoir, qui vit dans les religions non chrétiennes, permet aussi au missionnaire d'y trouver un point d'attache pour la prédication. C'est lui enfin qui permet au théologien d'utiliser la philosophie pour une interprétation systématique de l'Écriture. Mais, précise Bultmann, ce savoir de Dieu n'est pas connaissance de Dieu lui-même. Il est directement savoir de l'homme : c'est la conscience qu'à l'homme de sa limite. Dieu apparaît simplement comme la puissance qui rompt cette limite et élève ainsi l'homme à son authenticité. Notre concept de Dieu est un savoir négatif et non positif. Ce n'est rien de plus que la question de Dieu » (p. 106).

Les concessions de Bultmann (si l'on peut employer ce terme) à l'égard d'une théologie naturelle sont donc à situer exactement à la place précise qui leur est assignée. Ce qui fait, qu'une fois comprise sa situation, on se rend parfaitement compte du fait que la théologie naturelle de la tradition catholique s'avère être radicalement *refusée* par Bultmann.

La toile de fond qui vient d'être posée, et sur laquelle se projettent les débats entre catholiques et protestants, ainsi qu'entre catholiques ou protestants entre eux, doit permettre de saisir l'enjeu des querelles tournant autour de sujets plus déterminés, et qui mettent en cause certains concepts « classiques » d'un traité *De Deo Uno* tel qu'on le connaît depuis quelques décennies. Il faudra dire plus loin qu'il ne recoupe pas — loin de là — les exposés de théologie que les thomistes peuvent trouver dans la *Somme (I Pars)*, car ils ont bien soin, s'ils sont fidèles à la pensée thomasienne elle-même, de ne jamais les séparer de la totalité de la *Somme*. Celle-ci n'est jamais découpée en *traités* de type « classique » et courant, mais bien en *questions* que leur lieu formel ne condamne pas à l'isolement, *au contraire*. C'est là un point sur lequel nous aurons à revenir. Pour l'instant renvoyons simplement à une note extrêmement importante du texte de Henri Duméry dans les *Miscellanea Albert Dondeyne (L'être et l'un, pp. 321-350)*. On peut y lire ce qui suit et qu'il paraît particulièrement opportun de souligner aujourd'hui : « Par un phénomène historique extrêmement complexe..., écrit A. Combes, les grandes synthèses théologiques reçues avec le plus de faveur dans l'Église se sont plutôt construites autour de la notion existentielle de Dieu révélée par l'*Exode* — *Ego sum qui sum* — qu'en fonction de la révélation johannique de cette identité d'amour (Deus caritas est) » (*Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission, 1954, p. 70*). Cela est vrai ; mais saint Thomas restitue fort bien, en morale, en religion, le caractère axiologique et même « charitique » du théisme. Dieu est pour lui le souverain bien, le bien béatifiant. Cf. *Sum theol.*, I, 5, et 20, 1, où il cite la maxime johannique » (p. 345, note 82).

Nous avouons que la remarque de H. Duméry nous a profondément réjoui : saint Thomas n'a jamais souscrit en effet à un Dieu où l'amour johannique ferait problème. Et, en plus du petit texte que cite H. Duméry, on pourrait d'ailleurs en citer bien d'autres, à prendre dans des lieux formels différents du *De Deo*, mais dont il *ne faudrait jamais couper ce dernier*. C'est d'ailleurs pourquoi notre étonnement est si grand devant l'affirmation suivante d'un excellent théologien qui devrait normalement être plus au courant de ce qui se trouve dans la *Summa* ou dans d'autres œuvres de saint Thomas. A. Gesché n'ose-t-il pas écrire en effet ce qui suit, et qui paraît assez aberrant à un vieux familier comme moi de la pensée thomasienne : « On

connaît la désorientation, le malaise de saint Thomas devant le “Dieu est amour” de saint Jean » (Le Dieu de la Bible, p. 6)! À quoi notre auteur ajoute en note : « L’amour en effet n’est-il pas pour la philosophie grecque un *pathos*? Or, comment introduire une passion en Dieu » (note 2)! On croit rêver : saint Thomas n’a pas lu saint Jean ou ne l’a pas compris puisqu’il « en est resté » à Aristote!

Mais revenons à la considération du type de difficultés qui viennent, en théologie, de l’emploi de certains *concepts* venus de la philosophie.

Nous procéderons ici par touches, de façon assez pointilliste, et sans volonté d’organiser systématiquement les objections. En gros, on peut dire qu’elles affectent des *attribus* et des *noms* de Dieu. Commençons par l’*immutabilité* et l’*éternité* qui lui est liée. *Immutabilité* qui engendrerait une nécessaire *impassibilité* de Dieu et une radicale *incapacité* de dialogue et d’intervention contingente, libre, au cœur de l’histoire des hommes.

On sait que le Père Sertillanges devait déjà défendre la notion de *moteur immobile* (reprise par saint Thomas à Aristote), des appauvrissements dus au fait qu’on liait indûment ce concept à une immobilité qui prive Dieu de tout dynamisme. À cet égard, ses échanges avec Bergson sont révélateurs, et les relire serait assez nécessaire pour répondre à des objections qui n’ont aucun sens aux yeux de qui sait que le *Premier Moteur* est identique, pour saint Thomas, à l’*Acte pur*, *Dynamisme* « *inépuisable* », source de tous les dynamismes dans la nature et dans l’homme.

Toutefois, écarter les difficultés engendrées par une mauvaise compréhension du terme est relativement aisé. Mais, les difficultés actuelles sont d’un autre ordre. L’immutabilité que l’on attaque est celle qui place en Dieu une éternité qui le coupe nécessairement de l’historique et du contingent. Accusation radicale, épouvantable, puisque le Dieu de la Bible est tout l’opposé de cette caricature. On peut lire à ce sujet l’article de André Dumas : *Dieu comme protestation contre « la mort de l’homme »* (*Concilium*, 1972, n. 76, pp. 75–87).

Du fait de son immutabilité et de sa mise hors du temps, Dieu en vient donc à n’avoir plus affaire avec le monde des hommes : celui de la souffrance et du mal. Comme l’écrivait Jurgen Moltmann (*Concilium*, 1977, n. 76, pp. 27–38) : « Le Dieu théiste est pauvre. Il ne peut pas souffrir parce qu’il ne peut pas aimer ». Or la foi « ne répond pas à la question de la souffrance en expliquant, à l’aide de l’interprétation théiste, pourquoi il ne peut qu’en être ainsi, et pas non plus, avec un simple geste de protestation, pourquoi il ne doit pas en être ainsi » (p. 36). L’histoire du mal et de la souffrance, *c’est l’histoire même de Dieu* ; si bien qu’au delà de la résignation théiste et de la révolte athéiste, il y a l’histoire de l’Amour (p. 37).

Cet aspect d’un Dieu qui entre dans l’histoire et qui, avec le monde, a des « relations réelles » a été défendu et illustré de façon très personnelle par Whitehead et tous ceux qui l’ont suivi dans le sillage de ce que l’on a appelé la *Process Theology*. Sur ce mouvement à la fois théologique et philosophique on peut lire l’excellent article très documenté et très ouvert de J. Van der Veken : *Dieu et la Réalité* (*Revue Théologique de Louvain*, 1977, fasc. 4, pp. 432–447). Le délicat problème des relations *réelles* du monde à Dieu auxquelles ne correspondraient que des relations de raison de Dieu au monde est exposé, et l’on peut voir comment les « théologiens du procès »

(« process theologians ») « estiment que leur vision de Dieu est beaucoup plus proche du Dieu de la Bible et de l'histoire que celle du Dieu immuable d'Aristote » ; d'où leur vœu de « déshellénisation » nécessaire de notre image de Dieu (pp. 433-434). Il est assez étonnant, par ailleurs, de voir les liens qui peuvent ainsi se tisser entre ce courant des « process theologians » américains et la vision du « Dieu souffrant » de Bonhoeffer. On a fait dire à ce dernier pas mal de choses, comme l'affirmait récemment W.A. Visser't Hooft (*Entretiens avec Bonhoeffer*, Beauchesne, 1978). Celui à qui on prête, à tort, d'avoir parlé de la « mort de Dieu » a en effet « certainement parlé du Dieu souffrant, ce qui est tout autre chose » (p. 28) !

Claude Geffré, dans : *La crise moderne du théisme (Le Supplément, 1977, n. 122, pp. 357-379)* est revenu sur les difficultés qui surgissent de l'emploi de certains noms et de divers concepts pour désigner Dieu. Sommes-nous « encore capables, écrivait-il, de dire Dieu, de nommer le Dieu unique et personnel — tant face à la critique athée moderne que face à l'immanentisme secret du renouveau religieux contemporain ? » (p. 358). Et plus loin, il ajoutait ; « Nous sommes à la recherche d'un nom qui évoque Dieu comme mystère de gratuité » (p. 361). C'est qu'en effet, « certains noms divins n'habitent plus la conscience religieuse spontanée de l'homme moderne ». D'ailleurs, le fond de la crise, c'est une crise du *langage philosophique* sur Dieu et, à sa racine, une crise des *fondements métaphysiques* de la théologie (p. 361). Or, ces crises ne se résoudront pas en substituant un « Jésus-centrisme » au théisme de l'ancienne théologie ! On aboutirait en effet alors à une impasse, car « le *oui* à Jésus et le *non* à Dieu qui devient à la mode chez certains chrétiens compromet l'universalité du christianisme. Il rend encore plus difficile le dialogue avec les grandes religions non chrétiennes et il décourage tous les agnostiques qui sont à la recherche de Dieu. Contrairement à ce qui s'écrit parfois, ce n'est pas Dieu lui-même qui fait difficulté à beaucoup d'hommes-croyants aujourd'hui, c'est le caractère scandaleusement historique du christianisme, le fait que Dieu ait lié son sort à celui d'un juif du premier siècle. On doit refuser le Dieu-idole de la pensée conceptuelle. Mais substituer Jésus à Dieu, c'est faire de lui-même une idole » (p. 367). Que faire donc ?

La réponse du Père Geffré est la suivante : « Depuis la crise du théisme métaphysique, la théologie chrétienne du mystère de Dieu se trouve donc affrontée à une tâche nouvelle. Elle est invitée à respecter plus sérieusement l'originalité du Dieu de Jésus. Il s'agirait d'élaborer ce que l'on peut appeler un « théisme christique ». On ne peut se contenter en effet de répéter matériellement le donné biblique sans une certaine reprise spéculative. Si nous voulons nommer Dieu de telle sorte qu'il résonne dans notre culture, la théologie, aujourd'hui comme hier, ne peut renoncer à articuler les exigences de la foi et de la raison. Autrefois, c'est le Dieu de la Bible qui faisait difficulté pour le théologien spéculatif. Aujourd'hui, c'est le discours rationnel de la théologie naturelle qui fait difficulté. Il faudrait maintenir la visée propre de la théologie spéculative, mais en ayant recours à d'autres ressources conceptuelles » (p. 368).

On voit dès lors le double péril que les théologiens contemporains doivent éviter. Comme l'écrit le Père Geffré, « Dans notre désir de nommer Dieu aujourd'hui, nous sommes exposés à un double danger. Ou bien, on en reste à une conception métaphysique d'un Dieu au-delà du monde, en dehors de la réalité, et ce Dieu est

étranger à ce que vivent les hommes. Ou bien, dans le désir de mieux rejoindre l'homme, on n'ose plus parler de Dieu, on ne garde du christianisme que sa dimension éthique de service des hommes. Et si on parle encore de Dieu, ce n'est qu'un discours anthropologique, c'est-à-dire un discours indirect sur l'homme. En fait, seul un *réalisme christologique* nous permet de conjurer à la fois le danger de la pensée métaphysique, c'est-à-dire d'un Dieu en dehors de la réalité et la tentation de l'anthropocentrisme moderne, c'est-à-dire la dissolution de Dieu dans la réalité du monde devenu majeur » (p. 369).

Il nous est impossible de résumer ici les projets et propositions « optatives » que le Père Geffré énonce dans son article. Le titre d'un paragraphe nous suffira. Il s'agit de trouver, énonce-t-il : « une transcendance qui réconcilie l'*immutabilité* de Dieu et le *devenir* » (p. 370). Si bien que nous bouclons ici la boucle. Il semble, en effet, que les critiques de l'immutabilité dont nous sommes partis (avec toutes les conséquences qui en ont été déduites) aboutissent à une nécessité de repenser cette fameuse immutabilité en l'articulant au devenir. Or, n'est-ce pas là, de façon plus lancinante (vu un certain nombre de circonstances et de situations existentielles concrètes), ce qui fut toujours, peu ou prou, la croix des théologiens de tous les temps? En tout cas, l'un des théologiens catholiques actuels qui s'est efforcé d'y répondre est le Père Karl Rahner, dont le nom est déjà revenu plus d'une fois sous notre plume, et auquel renvoie le Père Geffré (voir pp. 372 et ss.). Pour sa part, ce dernier opte pour une formule comme celle-ci : « Au-delà du faux dilemme entre Jésus et Dieu, nous avons insisté sur sa Transcendance. Mais à condition de préciser qu'il s'agit de la transcendance de l'amour et non de celle de l'Être absolu. C'est dire qu'il est essentiellement mystère de communication en lui-même. Il dépasse l'antinomie de la personne isolée et de l'amour supra-personnel. C'est pourquoi nous l'invoquons selon la symbolique du Père, du Fils et de l'Esprit » (p. 374). Dans de telles perspectives, il faut donc dire : « selon l'originalité de l'histoire au sens biblique, la véritable dialectique n'est pas celle du présent et de l'éternel, mais celle du présent et de l'avenir. Et Dieu ne se définit pas comme l'éternel présent, comme le lieu des idées ou des valeurs dont le monde et l'histoire ne seraient que des manifestations passagères. Il se définit comme le Dieu de l'avenir, le Dieu de la promesse. C'est le nom même révélé à Moïse : "Je serai qui je serai", et non "je serai comme j'ai toujours été". Il est donc juste d'aller jusqu'à dire qu'il y a en Dieu plus de nouveauté que d'immutabilité déjà définie une fois pour toutes. Si la véritable catégorie de l'histoire n'est pas le passé mais l'avenir, alors l'histoire est une histoire ouverte, une histoire tournée vers un Dieu en avant, qui surgit de l'avenir » (pp. 376-377).

Les difficultés relatives aux concepts dont le théologien doit se servir pour parler de Dieu peuvent venir — on le verra mieux dans la suite — de celui de *personne*. À ce sujet il n'est pas sans utilité de faire ici quelques remarques. Elles mettront en lumière un autre type de problèmes impliquant d'autres harmoniques.

Comme l'écrivent Edward Schillebeeckx et Bas van Iersel, dans un *Editorial de Concilium* (1977, n. 123, p. 7), il existe certaines expériences religieuses qui ne peuvent pas être exprimées dans les perspectives du théisme, car « ce qui est en jeu, c'est l'idée d'un Dieu qui dépasse les catégories du "Divin personnel" et du "Divin impersonnel" ». « La question à poser est avant tout celle-ci : la tradition mystique chrétienne

ne montre-t-elle pas que Dieu lui-même se situe au delà du dilemme Dieu est-il “une” personne? Est-il personnel?» (pp. 7-8). Or, le numéro de *Concilium* consacré à cette question prouve que des mystiques, en fait, traitent le problème : divin personnel ou impersonnel de façon très spéciale, et où le dilemme semble « transcédé ». Comme dit l’éditorial, « la prière est le lieu privilégié où s’exprime et se dépasse tout à la fois la problématique du Divin “personnel” et “impersonnel” » (p. 9).

Raniero Cantalamessa, dans le même numéro de *Concilium*, décrit l’évolution du concept de personne dans la théologie et la spiritualité. Ainsi les Grecs partent-ils des personnes (donc de la pluralité) pour arriver à la nature (donc à l’unité) alors que les Latins font l’inverse (p. 72). Or, l’une et l’autre manière de procéder offrent difficultés et inconvénients, car partir de l’unité de la nature, c’est *risquer* de substituer au Dieu de la Bible l’Un *impersonnel* de Plotin ; par contre, partir de la Trinité, c’est risquer le *subordinationisme*, voire le *trithéisme* (p. 73)!

De toute façon, se pose le problème de la valeur du terme *personne* en théologie (p. 75). Comme le dit R. Cantalamessa, « la réflexion de foi sur Dieu (et, successivement, sur Jésus-Christ) a obligé à dépasser l’horizon métaphysique de l’hellénisme, en faisant émerger du sein du “naturalisme” antique cette réalité de la personne qui, d’après saint Thomas, est justement définie “ce qui existe de plus parfait dans le domaine du réel”. Mais tout cela se produisit lentement et avec difficulté. Au début, les apories du terme “personne”, dans l’emploi théologique, étaient telles on l’a vu, qu’elles faisaient douter de son opportunité. Le discours sur la nature divine, c’est-à-dire sur le divin impersonnel, était apparu beaucoup plus facile que celui sur les personnes divines qui représentaient l’inattendu philosophique de la foi. Mais il faut dire que beaucoup d’apories étaient dues au fait que la signification empirique initiale de “personne” demeurerait. L’itinéraire métaphysique de “personne” ne commence, peut-on dire, qu’avec Boèce, et termine sa phase antique avec saint Thomas d’Aquin. Par de nombreux côtés, la réflexion de saint Thomas constitue une pierre milliaire dans le développement du concept de “personne” » (p. 76).

Comme le dit encore R. Cantalamessa, le concept de *personne*, tel qu’il est élaboré par la pensée de saint Thomas, « apparaît ouvert à l’idée interpersonnaliste du “je”-“tu” (en théologie, “persona” naît directement du pluriel, et n’est jamais dit de Dieu au singulier) ». De la sorte, « impersonnel et personnel se situent au même niveau de l’être divin et non sur deux plans métaphysiques différents, comme c’était le cas chez les Grecs, et comme cela arrive encore dans d’autres univers religieux (par exemple, dans l’hindouisme qui, au-dessous du divin impersonnel, de Brahma, connaît toute une série de personnifications divines qui sont de moins en moins importantes) » (p. 77).

Dès lors, on peut se demander si, très souvent, il n’y a pas maldonne, quand des théologiens actuels tendent à rejeter la notion de *personne*, élaborée par saint Thomas. On sait, nous venons de le voir, qu’un Whitehead et les « théologiens du processus » s’efforcent, de leur côté, de dépasser les difficultés du Dieu impersonnel et impassible. Ce faisant, ils rejettent, évidemment, Aristote et, en même temps — croient-ils — saint Thomas. Or, n’est-ce pas dû au fait qu’ils ignorent la portée du concept de personne chez ce dernier et qu’ils assimilent hâtivement et superficiellement saint Thomas à Aristote?

C'est pourquoi nous citerons ici volontiers cette note d'Ignace Berten dans *Histoire, révélation et foi* : « Toute la critique actuelle sur l'idée de personne appliquée à Dieu en théologie repose, selon Pannenberg, sur une équivoque fondamentale. On reproche à l'application du concept de personne d'être un anthropomorphisme et de porter ainsi atteinte à la transcendance de Dieu. Historiquement l'idée de personne (typiquement occidentale) ne trouve pas sa source dans une réflexion philosophique de l'homme sur lui-même comme être libre. Cette idée s'enracine dans l'expérience religieuse et elle a été formulée en première instance pour exprimer la transcendance divine, le fait que Dieu est de façon absolue celui dont l'homme ne dispose pas (cette reconnaissance est présente non seulement dans le judaïsme ou le christianisme, mais aussi à des degrés de profondeur variables dans les religions égyptiennes, grecques ou orientales). Ce n'est que de façon dérivée — idée de l'image de Dieu — que l'homme a été désigné comme personne, parce que la vie en lui (le sang, le souffle...) est participation de la vie divine » (p. 29, note 20).

Par ailleurs, comme le note opportunément Jean Granier, dans *La critique nietzschéenne (Procès de l'objectivité de Dieu, Cerf, 1969)*, « Je suis persuadé que la critique nietzschéenne ne doit pas nous inciter à saborder l'idée de "personne". À condition, j'y insiste, qu'on dissocie la notion de Dieu-sujet et la notion de Dieu-personne. On peut fort bien éliminer le Dieu-sujet, nécessairement lié à la représentation des "objets", parce qu'un tel Dieu est inévitablement une fiction de la métaphysique. En revanche, pour l'idée de "personne", il n'est pas prouvé qu'elle soit absolument solidaire de la représentation métaphysique... Pour ne fixer ici l'attention que sur le thème essentiel de la discussion, *nier* que Dieu soit fondamentalement Personne conduit à faire de Dieu le Tout-Autre absolu, donc tel que l'homme ne peut plus, d'aucune façon, être son "image", comme cela est expressément affirmé dans la *Genèse*. La référence à l'idée de Personne souligne qu'il y a en Dieu un principe d'être qui trouve sa réplique symbolique dans l'être de l'esprit humain. Par conséquent, si c'est le pouvoir de dire "je" qui qualifie la réalité en acte de l'esprit, pouvoir sublime dont Kant nous montre dans l'*Anthropologie* qu'il élève l'homme infiniment au-dessus de l'animalité, alors il faut que, d'une certaine manière, existe en Dieu lui-même un répondant de ce "je" humain. Mais, précisément, dans la Bible, Dieu dit "Je" : dans son être trinitaire. Dieu pose le "je" dans l'inconditionnalité de l'existence absolue : "Je suis Celui qui suis". Corollairement, lorsque l'homme se pense, il se sait un *analogon* du "je" divin. Un *analogon* seulement (ce qui maintient la différence ontologique radicale entre l'homme et Dieu), mais enfin un *analogon* vraiment positif, de sorte que, lorsque je cherche à concevoir Dieu, j'ai le droit d'inférer, de mon propre pouvoir de dire "je", une puissance correspondante en Dieu. Si, au contraire, on récuse cette correspondance, alors Dieu recule dans l'indéterminé, il est l'Altérité pure de n'importe quoi, il pourrait aussi bien être le néant des Bouddhistes. On glisse à une théologie négative qui oublie que Dieu est à la fois *caché et révélé* » (pp. 93-94).

Les notions *mal comprises* d'immutabilité et d'éternité — on vient de le voir — entraînent l'impossibilité de reconnaître une intervention de Dieu dans l'histoire et un dialogue quelconque avec l'homme. Elles empêchent donc toute possibilité de référence à Dieu comme *personne*. D'où les différents reproches faits à saint Thomas

et à la tradition qui se recommande de sa pensée. Or, on vient de montrer, de façon trop succincte, que de telles accusations tombent à faux, si les concepts dont use saint Thomas sont interprétés *correctement*. Si bien que nous avons ici dans le passage d'une immutabilité qui n'est pas celle de saint Thomas à l'impossibilité de reconnaître Dieu comme personne, un très typique exemple de ces confusions dans lesquelles tombent des théologiens trop pressés et qui hellénisent la théologie thomasiennne jusqu'à la caricature.

Par ailleurs, l'accusation d'anthropomorphisme à l'égard de concepts comme ceux de personne tombe aussi, si l'on veut bien en constater l'origine authentique (voir plus haut Pannenberg) et, particulièrement, si l'on ne rejette pas la doctrine de l'analogie *entendue en son vrai sens*. Certes, si l'on en nie la valeur, tout est remis en cause, comme lorsque l'on durcit le sens de certaines images bibliques qui doivent être prises — on le sait et on l'accepte — dans un sens métaphorique. Concluons en disant que ce qui serait donc à discuter à fond c'est le problème du *dire* de Dieu, du *langage* qui permet de l'exprimer de façon authentique et qui respecte le mystère de Celui qui a dit : « Je suis qui je suis ». Nous ferons ailleurs allusion à ces problèmes. Le présent article ne peut prétendre traiter de problèmes aussi spécifiques et si techniquement compliqués.

Les réticences d'exégètes et de théologiens contemporains à l'égard de la « théologie naturelle » ont été reconnues, en même temps qu'il mettait ces derniers en garde contre tout anti-philosophisme, par A. Gesché, dans : *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative (Ephemerides theologicae lovanienses, 1975, pp. 5-34)*. Après avoir reconnu la nécessité d'articuler *donné* et *construit, fait* et *rationalité*, l'auteur enregistre, comme tout le monde aujourd'hui, une situation théologique où le malaise se fait sentir face à la « théologie naturelle » incorporée à la *Dogmatique* catholique. Dans cette conjoncture, « c'est la Bible qui apparaît au théologien parée de toutes les séductions » (p. 7). Or, ce qu'il y a de profondément sain dans les réactions actuelles qui poussent fort heureusement au ressourcement biblique du *dire* de Dieu, risque d'être stérilisant si le chercheur refuse de « prendre au sérieux spéculativement » le Dieu de la Bible (p. 13). Ce qui veut dire ceci : « il ne suffit pas de prendre au sérieux le Dieu de la Bible “bibliquement”, “fidéistement”, religieusement, etc. Ce n'est pas encore le prendre au sérieux jusqu'au bout. Il faut le prendre au sérieux jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au niveau de la raison. En un mot, dans la thèse que je veux défendre ici, prendre au sérieux le Dieu de la Bible, c'est le prendre au sérieux spéculativement, tâche qui, à mon avis, n'a guère encore été accomplie » (p. 13).

En d'autres termes, le théologien ne peut abdiquer devant les « devoirs de la raison ». Il faut maintenir fermement le vœu du théisme et l'organisation indispensable d'un *discours rationnel* qu'il implique. Il importe donc « qu'on croie que c'est *lui*, le Dieu de la Bible, qui peut être l'objet d'un discours rationnel universel. Qu'on croie qu'il peut être assumé spéculativement. Ainsi se trouveraient réunies nos deux exigences. Exigence d'un Dieu en son lieu natal : le Dieu *de la Bible* ; et exigence de rationalité : le Dieu de la Bible assumé *spéculativement*. Ce qui, je crois, reste à faire » (p. 14).

A. Gesché développe son propos et en explicite plusieurs éléments importants. Nous n'allons pas le suivre ici dans sa démarche. Ce que nous voulons, en effet, c'est

souligner qu'à l'époque où des « biblistes » seraient enclins à faire bon marché de la philosophie, d'autres continuent à en voir la *nécessité* au cœur de la théologie et de la foi (voir, surtout, pp. 14-21).

Notre témoin écrit cette phrase révélatrice : « Les biblistes ne peuvent pas penser qu'ils réussiraient *seuls* à faire triompher le Dieu de la Bible » (p. 20). Ce qui se commente comme suit : « Si l'on ne veut pas risquer de patoisier, si l'on veut que, sans rien perdre, bien sûr de sa spécificité, le Dieu de la Bible soit *vraiment* annoncé et reconnu aujourd'hui, il faut qu'il ne soit pas simplement répété, mais qu'il soit assumé dans notre univers. Il ne l'y sera pas tant qu'il ne l'aura pas été notamment au niveau de la prise au sérieux spéculative car, pour nous hommes, tout doit passer, de quelque façon, par la raison. En d'autres mots, le Dieu biblique, si nous ne le faisons pas aussi résonner dans notre culture philosophique, deviendra un Dieu mort, en tout cas muet (ou simplement *redivivus*, vivant uniquement pour ceux qui se suffisent d'une culture hors de leur temps). Comme l'a fort bien dit P. Ricœur, nous avons certes à "réidentifier l'intention première", le noyau primitif, mais cela ne se peut "sans inventer de nouvelles formes" » (pp. 19-20).

D'ailleurs, si d'aucuns pensaient que l'effort requis par A. Gesché est inutile, qu'ils réfléchissent donc au bien-fondé de sa position. En effet, il est clair que beaucoup de croyants ont été frappés aujourd'hui par le retour au Dieu de la Bible et de Jésus-Christ : ils y voient un Dieu que l'on peut adorer. Toutefois, il existe, pour eux, à *long terme*, un risque indéniable : ne pas faire la jonction entre ce Dieu des textes et le Dieu auquel une *raison* humaine peut se confier, *spéculativement parlant*. Car, « beaucoup de chrétiens finiront par se lasser de la Bible et par (ré) abandonner son Dieu, si on n'en assure pas, de quelque façon, la rationalité. Ce qui ne veut pas dire que la foi s'épuise dans le rationnel. Mais elle y a sa place, comme réciproquement d'ailleurs » (p. 23).

Conclusion : « la théo-logie de notre De Deo (uno), convenons-en, n'était pas suffisamment chrétienne », soit. Il faut cependant répondre, aujourd'hui encore, au vœu profond du théisme, tout « en restant totalement chrétien » (p. 33). Or, notre théologie « ne sera vraiment chrétienne qu'en étant spéculative, car le Dieu chrétien "le mérite", et elle ne sera vraiment spéculative qu'en étant chrétienne (ceci sans exclure la vérité théo-logique d'autres religions), car Dieu "tout court" est le Père de Jésus-Christ" (p. 34).

Ainsi se termine l'article de A. Gesché. Je crois qu'il serait bien nécessaire que ses dernières affirmations soient méditées par tous ceux-là qui, pour un motif ou pour un autre, seraient enclins à se moquer du « spéculatif » ; c'est-à-dire, n'ayons pas peur des mots : de la philosophie, de la métaphysique. Aussi bien, devons-nous ici, pour mieux saisir les raisons profondes de sa pensée, analyser un texte d'A. Gesché paru dans les *Miscellanea Albert Dondeyne* (Duculot, 1974, pp. 75-91), intitulé : *la Médiation philosophique*.

Il commence par dire : « Un discours particulier, même s'il comporte incontestablement une part d'auto-justification, ne peut jamais se justifier seul, — dans l'"idiotie", au sens originel du terme ». C'est pourquoi « la philosophie doit montrer que le discours théologique ne constitue pas une aberrance au sein des discours

humains ». D'ailleurs, cette fonction ne lui a jamais été refusée dans la tradition catholique, et ce fait « démontre qu'il a toujours paru à la foi indispensable d'appuyer son discours, — et cela "malgré" le caractère révélé dûment reconnu à la source de ce discours, — à celui de la philosophie. Et de là, ainsi qu'exprimé dans des termes clairs et sans équivoque, pour assurer la possibilité même d'entendre la révélation » (p. 69). Toutefois, traditionnellement, une certaine entreprise de « théologie naturelle » a été conçue comme devant *précéder* l'aménagement du discours théologique chrétien. Or, on pourrait se demander si, et pour une part, la démarche ne devrait pas être aujourd'hui inversée : « ce serait *après* avoir parcouru toutes les étapes du discours théologique chrétien qu'on se reporterait alors à la construction d'un discours "naturel". Cette démarche ne se justifierait pas simplement pour obvier à la critique, souvent fondée, et qui consiste à dire que le discours "naturel" n'est pas libre, qu'il est piégé *pour* pouvoir conduire au discours théologique chrétien, auquel il emprunterait d'avance certaines catégories. Il y aurait plus ici que cette justification négative. On partirait de cette idée qu'il faut, pour commencer, prendre connaissance du donné chrétien comme tel, chercher à le saisir pour lui-même, dans trop de présupposés. Mais ensuite, on chercherait à établir un discours naturel » (p. 89).

Cette optique, impliquant donc l'inversion que l'on vient de proposer, « rejoindrait peut-être mieux le mouvement même de la foi, qui *commence généralement indépendamment de la philosophie*, pour y chercher ensuite les appuis conceptuels » (p. 90). Sans les dissocier, l'inversion en cause permettrait sans doute de mieux respecter la spécificité *et* de la théologie *et* de la philosophie.

Les précédentes précisions touchant la pensée de A. Gesché nous paraissent aptes à dissiper toute équivoque et ainsi à faire éviter les critiques injustes. Comme il le dit au terme de son propos, en indiquant ainsi fort bien le sens qu'il faut lui attribuer : « Loin de vouloir délier le sort de la théologie de celui de la philosophie, ces réflexions ont tenté de montrer que l'appel à la médiation philosophique continuait de s'imposer, si l'on ne voulait pas empêcher l'accès de la foi à un statut de rationalité. Simplement, ces pages ont proposé de situer *autrement*, sur quelques points, le rapport de la théologie à la philosophie et de relativiser le privilège de celle-ci, privilège qui cependant demeure. Ceci, afin d'arriver, paradoxalement, à rendre plus opératoire la fonction de la philosophie en théologie » (pp. 90-91).

A. Gesché — venons-nous de voir — pense que l'inversion qu'il souhaite se comprend d'autant mieux que « le mouvement même de la foi commence *généralement indépendamment de la philosophie* » (p. 90). Mais ce « généralement » ne mériterait-il pas d'être « bémolisé » ? Dans un monde comme le nôtre, où les hommes ne sont pas situés « normalement » et « naturellement » dans l'univers de la foi, leur accession à celle-ci — si l'on veut sauvegarder comme A. Gesché le défend très justement sa rationalité et sa liberté — ne suppose-t-elle pas que des « rationalisations » *préalables*, comme celles de l'existence de Dieu, doivent reprendre leur place « traditionnelle » ? Si bien que, *sous cet angle*, une nécessité spécifique d'approches philosophiques de Dieu se joint à celle qui découle des prises de position dont nous avons, par ailleurs, accepté totalement le bien-fondé.

Après le témoignage de A. Gesché sur la nécessité toujours actuelle d'un type de théisme, dont on vient de décrire rapidement le sens, la portée et les innovations, il est

nécessaire, pour compléter cet article, de nous référer à un témoin venu d'Allemagne. Nous recourrons donc à présent à un texte de Hubert Vorgrimler, professeur de dogmatique à la faculté de théologie catholique à l'université de Münster. Il s'intitule: *La critique récente du théïsme*, et a paru dans *Concilium* (1977, n. 123, pp. 27-40).

Il commence par prendre acte d'un premier fait: « D'après de nombreux témoignages, qu'on doit prendre au sérieux, d'hommes voulant croire et d'incroyants, Dieu n'est plus éprouvé ou, tout au plus, il est éprouvé sous le mode de son absence. Cette expérience négative de Dieu doit de nouveau être distinguée de la manière dont elle est traduite conceptuellement: "mort de Dieu" ou "perte de l'immédiateté de Dieu" sont des descriptions condensées, mais faisant soupçonner des conclusions hâtives, pour le changement de l'expérience de Dieu par rapport à celle d'Augustin, de François d'Assise et de Martin Luther » (p. 28).

Un second fait ne peut lui non plus être récusé: « Les crimes et catastrophes de ce siècle ont donné une acuité encore plus radicale au problème de la théodicée qui n'a jamais encore reçu une réponse suffisante » (p. 27). Par ailleurs, si l'on confronte le théïsme avec la souffrance, il semble que cette dernière « ne peut être conçue que comme une mesure pédagogique divine ou comme un châtement »; ce qui paraît inacceptable dans un cas comme dans l'autre (p. 33)!

Un troisième fait, tout aussi inéluctable que les deux premiers dont on a parlé schématiquement, c'est que, aujourd'hui, l'humanité possède de nouveaux atouts, des capacités techniques autrefois inconnues et qui lui ouvrent des horizons jadis insoupçonnés. Or, cela entraîne des conséquences sur la conception qu'il est possible de se faire de Dieu. En effet, « comme hypothèse permettant d'expliquer le monde, pour la solution des situations catastrophiques et pour l'humanisation progressive de l'humanité, Dieu est inutile, et donc manifestement "inutilisable". La foi et la théologie doivent tenir compte du fait que Dieu, dans le domaine de l'expérience sensible, des valeurs terrestres, de l'utilisable, n'apparaît plus » (p. 28).

Devant les critiques du théïsme qu'entraîne la situation qui vient d'être décrite, des théologiens protestants et catholiques se sont efforcés de présenter un *théïsme « purifié »*, comme dit H. Vorgrimler. Parmi les premiers, on peut citer H. Gollwitzer qui défend le théïsme en tant qu'il constitue « un noyau inaliénable », lié à la foi chrétienne en Dieu. Il est en effet nécessaire à la foi de « formuler des "propositions théïstes", c'est-à-dire des affirmations dans lesquelles Dieu est le sujet grammatical d'un énoncé d'action ». Ce faisant, il faut évidemment éviter des interprétations inacceptables.

D'après H. Ott, continue H. Vorgrimler, c'est avec raison qu'on abandonne l'image de Dieu, primitive et anthropomorphique, qui est celle d'un théïsme naïf; mais le théïsme *purifié* a *toujours* su « que Dieu n'est pas seulement "en dehors" du monde, mais qu'il est en même temps, au sens le plus strict, *dans* le monde » (p. 34). Donc, « contre W. Pannenberg et en se référant à Tillich, Ott tient pour possible et légitime de parler du caractère personnel de Dieu, le schème sujet (Dieu)-objet (homme) étant alors considéré comme inapproprié: le Je humain consiste, comme le disait déjà M. Buber, dans sa certitude de l'existence du Toi. Cette expérience

originelle de "l'interpersonnalité", Ott la nomme, avec un concept de la théologie de la Trinité, "périchorèse". Puisque le Je de l'homme se sait transcendalement concerné, par exemple dans la question du sens de la vie, le Toi qui le concerne ici (et surtout dans l'évangile) peut, en un sens *certes seulement analogique*, s'appeler "personne"; mieux encore il serait nommé "supra-personne": en tant qu'être d'un caractère personnel, "la réalité de Dieu est, comme une réponse, relative à la réalité humaine personnelle; en tant que supra-personnelle, elle englobe et surplombe en même temps et à la fois par là des actes personnels de l'homme d'une manière que celui-ci ne peut plus comprendre" » (pp. 34-35). Cependant, « le théïsme en tant que méthode théologique ne peut pas être compris comme une théologie naturelle a priori; le message de Jésus est plutôt à *interpréter* d'une manière théïste, comme la parole d'un Dieu capable de parler. D'après Ott, un théïsme ainsi compris peut être accepté même par la théologie évangélique, parce que l'interprétation théïste est alors déjà portée par la grâce de Dieu, donc n'est pas un pouvoir de disposition sur Dieu que l'homme s'arrogerait, comme le serait une théologie purement naturelle » (p. 35).

Du côté catholique H. Vorgrimler cite divers théologiens, dont Karl Rahner. Nous avons déjà fait allusion à sa pensée. Le théïsme, à ses yeux, ne serait légitime *que* « dans la mesure où il est la réflexion de l'homme qui cherche à comprendre la communion révélatrice que Dieu fait de lui-même. En elle Dieu n'est objectivé que dans la mesure où il s'est fait lui-même objet des hommes » (p. 36).

Or, après ses coups de sonde dans le monde des théologiens qui tentent de repenser un « théïsme purifié », H. Vorgrimler insiste sur le point suivant: « Il est apparu, dans la critique du théïsme, que cette critique surgit avant tout parce que ceux qui emploient le vocabulaire du théïsme ne rendent pas constamment et suffisamment clair le caractère analogique de ce même vocabulaire » (p. 38). La théologie ne pouvant se résigner à l'impossibilité du discours sur Dieu, le tout serait donc que ce discours, dans les renouvellements que l'on propose, reste *analogique* (p. 38). Or, par là, nous sommes une fois de plus remis devant la nécessité de scruter les problèmes de la possibilité, de la valeur et de la portée réelle d'un instrument qui paraît si indispensable au théologien.

Peut-être ne pourrions-nous mieux terminer les réflexions consacrées aux critiques du théïsme, et aux recherches qu'elles ont suscitées qu'en écoutant les remarques d'un historien de la philosophie qui connaît fort bien la théologie: Paul Vignaux. Son article: *Penser Dieu révélé en Jésus-Christ: philosophie et christologie* nous sera, à cet égard, très précieux (*Les quatre fleuves*, 1965, n. 4, pp. 61-76).

Longtemps, écrit-il, l'existence de Dieu était une « donnée de la culture philosophique dominante ». Dès lors, « on pouvait tenir pour normale, sans y regarder de trop près, une suite de thèses qui, de l'affirmation toute rationnelle du Dieu unique d'une théologie naturelle, passait à la croyance qu'il se soit révélé trine et que l'un des Trois soit devenu homme. Classique il y a moins d'un siècle, ce processus ne tient plus, de fait, en raison de la présente mise en question de la notion philosophique de Dieu, de la "mort" apparente de cette idée » (p. 61). Dans une telle situation, « la théologie naturelle apparaît comme la grande malade de la culture européenne ». On ne peut donc s'étonner que des croyants soient tentés de « dissocier leur christianisme du théïsme, leur adhésion au Christ de toute idée philosophique de

Dieu » ! Or, pense P. Vignaux, ce serait là une erreur profondément dommageable. D'ailleurs, des chrétiens continuent à poser aujourd'hui le problème de Dieu de telle sorte que l'on peut dire : « Dieu comme question reste présent à la recherche d'une christologie qui voudrait s'affranchir du théisme » (p. 63).

C'est donc vigoureusement, lucidement — car il sait de quoi il parle — que notre présent témoin écrit sans sourciller et en faisant d'ailleurs référence à W. Pannenberg : « Contrairement à l'opinion qui se répand, un abandon de l'idée de Dieu ne rendrait pas plus facile l'apologie du christianisme. Au contraire, la valeur universelle du message de Jésus dépend d'une référence centrale à Dieu dans l'annonce de son règne eschatologique ; elle n'est donc manifeste qu'à un homme pour lequel le problème de Dieu se pose, a un sens, motive une recherche. Cette motivation ne peut être fondée qu'en l'homme même, dans son effort de compréhension de soi » (p. 63). « Il apparaît donc impossible de refuser totalement une "théologie philosophique", il faut admettre comme "rationnellement nécessaire" le minimum d'idée sur Dieu, de "connaissance préliminaire", impliqué dans une anthropologie philosophique selon laquelle l'être de l'homme inclut, *est* même, "la question de Dieu" parce que son "ouverture" essentielle le porte au-delà de lui-même et du monde, au-delà de tout ce qui reste fini » (p. 63).

Certes, précise P. Vignaux, « la théologie de Pannenberg ne requiert pas comme préambule de la foi une affirmation philosophique de l'existence de Dieu ; elle tient pour indispensable, en nécessité rationnelle, "une base anthropologique de discussion du problème de Dieu" : c'est dans la compréhension de l'homme qu'a lieu de fait l'option décisive entre athéisme et recherche de Dieu » (p. 63).

Or, il est assez significatif que P. Vignaux puisse trouver des antécédents aux idées qu'il vient d'exposer en recourant à un auteur français : Jules Lachelier, pour lequel, en effet, anthropologie et théologie philosophique sont liées, de telle sorte que « la philosophie n'ignore pas la question du salut » (p. 64) !

Mais plus encore serait-ce du côté de Maurice Blondel qu'il faudrait ici se tourner : vers sa fameuse thèse sur l'*Action*, œuvre de 1893, toujours agissante — heureusement — dans la théologie catholique (p. 64). Car, s'il y garde au Dieu connu en Jésus-Christ son originalité à l'égard du Dieu des philosophes, *il ne les sépare point*. Comme dit P. Vignaux, « à la notion philosophique de Dieu que rend possible l'ouverture infinie de l'homme, il faut cependant demander de ne point rendre inconvenable l'événement humano-divin qui constitue le Christ. La notion générale de salut suppose simplement la possibilité humaine de concevoir, au-delà du fini, un Infini qui sauve ; la notion chrétienne du salut suppose que cet Infini soit capable de s'unir à un homme dans une union personnelle qui ne détruise pas son humanité ; le croyant qui réfléchit a besoin d'une idée de Dieu qui n'exclue pas contradictoirement cette possibilité » (pp. 64-65).

Cette idée de Dieu, l'Antiquité chrétienne l'a certes prise à la philosophie, mais il ne faut pas oublier la manière même dont elle se l'est appropriée, et P. Vignaux remarque ici comment W. Pannenberg « a montré qu'en apparaissant comme "le vrai Dieu cherché par la philosophie", le Dieu de la Bible a confirmé son universalité ». « Il s'est affirmé Dieu non seulement d'Israël mais de tous les peuples dans

l'expansion du christianisme à travers le monde hellénistique. L'analyse historique conduit ensuite à considérer que cette "jonction" de l'Évangile et de la philosophie ne peut pas s'accomplir par simple "addition de certaines vérités révélées au concept philosophique" de la divinité; bien loin de se réduire à une "illustration" de ce concept, "la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ" en appelle à une transformation critique » (p. 65).

Dès lors, « l'idée philosophique de Dieu se trouve notamment modifiée par l'introduction, venue de la Bible, d'une "liberté essentielle" à l'égard du monde, toute-puissance d'un vouloir créateur. Modification dont il faut voir toute la portée: "un Dieu libre" a une infinie plénitude de possibilités toujours nouvelles qui interdit de "représenter" comme un "moteur immobile" ce "Dieu vivant". Si on le dit immuable c'est pour signifier qu'il n'a pas commencé et ne passera pas; son immutabilité, son identité à soi, doit être comprise de façon biblique comme "fidélité", "constance" dans l'action » (p. 65).

Et P. Vignaux, après avoir montré comment se trouvait transformée aussi la dite « impassibilité » de Dieu, déduite de son *immutabilité* grecque, affirme que le problème du *pâtir* de Dieu n'a pas été complètement ignoré de la scolastique. Mais nous ne pouvons entrer ici dans le détail de son exposé.

Pour terminer cet article sur le théisme et ses critiques, nous nous contenterons donc de citer le texte suivant: « Si, à la suite de Pannenberg, nous insistons sur la liberté du Dieu capable de s'incarner, nous n'oublions pas son infinité qui, selon la même analyse, présente "un caractère spécifiquement chrétien": celui d'une infinité positive de l'essence divine. C'est notamment à partir de ces deux caractères: infini, libre, que nous sommes conduits à envisager "une révision critique du concept philosophique de Dieu" qui, en sauvegardant sa valeur universelle, lui permette de "surmonter la crise" contemporaine de la métaphysique » (pp. 65-66).