

Laval théologique et philosophique



De la « mort de Dieu » aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique

Jean-Luc Marion

Volume 41, numéro 1, février 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400136ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400136ar>

[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

Marion, J.-L. (1985). De la « mort de Dieu » aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique*, 41(1), 25–41. <https://doi.org/10.7202/400136ar>

DE LA « MORT DE DIEU » AUX NOMS DIVINS : L'ITINÉRAIRE THÉOLOGIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Jean-Luc MARION

ON NE CONTESTERA pas que la dernière modernité se singularise d'abord par cet événement, théorique au premier chef et donc d'autant en profondeur plus déterminant, que l'on nomme la « mort de Dieu ». Qu'il s'agisse d'un fait sociologique massif, qui pénètre toutes les sociétés et toutes les cultures, que la foi chrétienne l'éprouve comme un danger mais aussi comme un défi peut-être riche de futures avancées, qu'en tous les cas le dialogue (ou comme on voudra le nommer) avec les incroyants devienne un inesquivable devoir pour les fidèles du Christ — nous en sommes assez convaincus, et je n'entends rien ajouter, ici, à cette conviction. Mon propos se fixe une intention plus restreinte et, je l'espère, une plus utile contribution : si la « mort de Dieu » se produit comme un événement de la philosophie, il n'apparaît avec sa pleine puissance de scandale qu'autant qu'il affecte la pensée théologique. D'où l'interrogation qui demande quelle situation occupe un événement philosophique — la « mort de Dieu » — aux yeux de la théologie, et non seulement du point de vue de la stricte philosophie. Il s'agit donc d'une démarche en quelque manière inverse de la mise en question habituelle, trop facile et sans doute épistémologiquement discutable, des énoncés théologiques par l'instance philosophique. Pourtant nous ne visons pas, on va le voir immédiatement, la mise en cause de la « mort de Dieu » qui achève la métaphysique, ni de la philosophie qui s'y accomplit ainsi ; nous ne cherchons pas à réfuter théologiquement la philosophie, mais, face à la « mort de Dieu », à repérer la situation théologique de la métaphysique.

1. *Athéisme ou le nom de l'absent*

Comment s'énonce en proposition philosophique la « mort de Dieu » ? Écoutons d'abord Marx : « Il en va ici de la même manière que dans la religion. Plus l'homme donne à Dieu, moins il retient en soi-même. Le travailleur place sa vie dans l'objet ;

mais alors elle n'appartient plus à lui, mais à l'objet. Aussi, plus grande est son activité, plus grande aussi la dépossession de tout objet pour le travailleur »¹. Le raisonnement implique la similitude entre, d'une part, le rapport de Dieu à l'homme, médiatisé par les projections mêmes de la nature humaine, et, de l'autre, le rapport de l'homme (comme travailleur) à l'objet de son travail, médiatisé par la valeur d'échange. Il s'agit en fait d'une authentique analogie de proportionnalité, où le terme inconnu, à savoir Dieu, se trouve nommé grâce à un moyen terme répété (homme) et un autre terme connu, l'objet. Le raisonnement analogique unit deux à deux les termes par la médiation de la valeur, qui, dans les deux couples, s'aliène à l'homme au profit soit de l'objet, soit de Dieu. Et d'ailleurs Marx conçoit la médiation entre Dieu et l'homme — le Christ donc — directement et massivement à partir de la valeur d'échange ; mieux même, il identifie formellement la fonction du Christ à celle de l'argent — l'instance d'échange : « Dieu n'a de valeur qu'autant qu'il représente le Christ ; l'homme n'a de valeur qu'autant qu'il représente le Christ. De la même manière que pour l'argent »². Dieu et le Christ se trouvent atteints et nommés, à chaque fois, exactement comme l'argent, la valeur, l'objet du travail (*ebenso...*). Dieu n'apparaît que dans un montage conceptuel où, par avance, il opère l'aliénation de l'homme, en résulte directement et, pour une large part, s'identifie à elle. D'où un athéisme militant parce que conceptuel : la destruction du montage conceptuel de l'aliénation implique directement la destruction de Dieu entendu comme l'un des concepts opératoires de l'aliénation. À savoir ici, Dieu comme objet étranger (*fremder Gegenstand*) qui aliène l'homme à lui-même. L'athéisme peut prétendre, ici, à la rigueur d'un statut conceptuel, précisément parce que sa dénégation de Dieu s'opère en fait par la dénégation d'un concept, auquel Dieu se trouve, par hypothèse, réduit et identifié. Voilà le chemin du philosophe, dans sa rigueur. Mais voici, immédiatement, la question du théologien, qui ne peut que demander : la définition de Dieu comme objet étranger, opérateur de l'aliénation, mérite-t-elle le statut d'axiome ? La thèse selon laquelle plus l'homme reconnaît à Dieu, plus il s'aliène à lui-même doit-elle s'admettre sans conteste ? Ici la tradition chrétienne répond en inversant absolument la formule de Marx : plus l'homme reconnaît à Dieu, plus il reçoit, en retour, de s'aimer (de s'apprécier) lui-même ; ainsi Augustin : « Nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum », qui annonce le quatrième degré de l'amour selon Bernard : « ... cum nec ipsum diligit homo, nisi propter Deum », et le paradoxe seigneurial de Guillaume de Saint-Thierry : « Tu vere solus es Dominus, cujus dominari super nos, hoc est salvare nos ; nostrum vero servire tibi, nihil est aliud quam a te salvari »³. L'homme peut s'aimer lui-même dans l'exacte mesure où il sait que Dieu l'aime ; et il ne sait que Dieu l'aime, que dans l'exacte mesure où il aime Dieu. Nous n'avons pas ici à réfuter le concept marxien de Dieu comme objet aliéné, ni même à le discuter. Il nous suffit d'en fixer la limite, en

1. MARX, *Manuscrits de 1844*, in Marx-Engels, *Werke*, éd. Diels, Ergänzungsb. 512. Problématique directement empruntée à Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 11 (ed. Reclam, 73).

2. *Ibid.*, 446.

3. Respectivement saint Augustin, *De Trinitate*, VIII, 8, 12, saint Bernard, *De Diligendo Deo*, X, et Guillaume de Saint-Thierry, *De Contemplando Deo*, XV.

lui opposant son contraire, également possible — Dieu, comme le concept d'un sujet appropriant l'homme à lui-même (*dilectio*). L'athéisme de Marx n'atteint sa rigueur qu'à condition de s'appuyer sur un concept défini de Dieu, donc de se borner à ce seul concept, au-delà duquel l'athéisme perdrait toute validité théorique. Le raisonnement athée dénie à Dieu le droit à l'existence en s'appuyant sur *un* concept de Dieu. Mais tout concept a, par définition, une définition, donc une limite ; la limite du concept retenu pour fixer Dieu assigne par avance ses bornes à l'athéisme correspondant. Autrement dit, l'athéisme conceptuel ne reste rigoureux qu'en n'outrepassant jamais les limites de son concept opératoire ; bref sa rigueur même en régionalise la puissance. En conséquence, tout athéisme conceptuel devant rester régional, il ouvre, en éliminant *un* concept de Dieu (le sien), la possibilité de tous les autres concepts de Dieu. Nietzsche, qui achève ce que Marx accomplit encore sans le penser à fond, le savait donc mieux que lui : « Question : est-ce qu'avec la morale est aussi rendue impossible cette position d'un Oui panthéiste à toutes choses ? Dans le fond, seul est ici dépassé le Dieu moral. Cela aurait-il donc bien un sens que de penser un Dieu "par-delà le bien et le mal" ? Le panthéisme entendu en ce sens serait-il possible? »⁴. Texte décisif qui manifeste consciemment que l'athéisme d'un concept de Dieu (ici, le « Dieu moral »), du fait de sa régionalité intrinsèque, loin de clôturer la question du Dieu, ouvre la question des autres concepts possibles pour Dieu (ici, au bénéfice du « Dieu "par-delà bien et mal" », panthéiste). La « mort de Dieu » implique directement la mort de la « mort de Dieu » puisqu'à chaque fois, en disqualifiant *un* concept défini de Dieu, elle ouvre de nouveau le lexique indéfini d'autres concepts possibles pour nommer un Dieu toujours autrement pensable, autrement dit.

De ce paradoxe inéluctable, plusieurs conséquences s'ensuivent. — Et d'abord qu'il n'est pas concevable rationnellement qu'un athéisme se prétende à la fois conceptuel (ou « scientifique ») et dogmatique (universel). Tout concept ou ensemble de concepts se définit par sa finitude même, donc son incomplétude ; le théorème d'incomplétude de Gödel vaut aussi bien pour les éventuelles conceptualisations de Dieu ; si tout concept a sa limite, il ouvre sur d'autres concepts, comme une région se délimite en s'ouvrant sur d'autres régions. À supposer qu'à chaque concept corresponde un athéisme, à supposer même que tous les concepts jusqu'ici essayés pour penser Dieu aient conduit à l'athéisme, il ne serait pourtant, selon la rigueur théorique, possible d'en conclure que ce résultat : un somme d'athéismes régionaux, donc une réserve d'autres possibilités régionales, donc enfin un athéisme rigoureux, conceptuel et provisoire, rigoureusement conceptuel donc rigoureusement provisoire. Inversement, un athéisme qui se veut dogmatique et total ne peut, dans le même temps, prétendre à la dignité du concept donc se dire scientifique : la finitude constitutive du concept ne permet ni n'assure un assurance totalitaire. Donc l'athéisme total et dogmatique, ne disposant jamais du concept, ne saurait reposer que sur la violence ; qu'elle se fasse idéologique plus encore que physique n'affecte en

4. Nietzsche, fragment posthume 5 [71] § 7, *Werke* hrg. Colli-Montinari, Bd. VIII, 1, 217, ou bien *Wille zur Macht* § 55. Voir nos analyses dans *L'idole et la distance*, Paris, 1977, § 4-5 et *Dieu sans l'Être*, Paris, 1982, 44 sq.

rien son caractère de violence, bien au contraire. Distinguons deux athéismes : l'un conceptuel, rigoureux, régional, ne cesse de dépasser tel concept de Dieu vers l'infinité des autres encore possibles ; il caractérise toujours des penseurs. L'autre, dogmatique et totalitaire, prétend contradictoirement à la scientificité du concept et à l'absence de limites ; il implique la violence, vit et meurt donc avec elle ; il caractérise des états. Nous n'envisagerons, à cette tribune, que le premier. N'importe ici que le principe d'auto-limitation de l'athéisme conceptuel. D'où une seconde conséquence. La « mort de Dieu » implique donc la mort de « la mort de Dieu » parce qu'à disqualifier *un* concept régional de Dieu, elle ouvre les infinies possibilités d'autres noms. Et de fait, après le « Dieu moral », peuvent s'envisager les états divins de la volonté de puissance, Dionysos et/ou les « autres dieux » ; inversant la chronologie, nous opposons à Dieu comme objet d'aliénation Dieu comme fondement de l'amour de soi ; les exemples s'offriraient sans fin de pareilles réponses, réfutations, inversions. Plutôt que d'énumérer cette litanie, il convient de s'interroger sur sa possibilité même. Comment comprendre, en effet, que Dieu admette, comme une possibilité constitutive, une infinité de concepts possibles, voire également possibles ? Pour tout autre étant, les concepts possibles restent en nombre limité — limité par l'unité d'une essence finie et identifiable. Dans le cas de Dieu, par définition sans définition finie, l'essence admet des variations à l'infini, ouvrant la carrière, en principe, à une infinité de concepts. Par ce paradoxe incontournable, la problématique pourtant strictement philosophique de la « mort de Dieu » retrouve — à son insu — la thématique proprement théologique des noms divins. Pour un regard théologien, en effet, la transcendance de Dieu à toute conceptualisation rend caduque l'entreprise (philosophique) de raisonner à partir de l'essence divine, pour en déduire (ou non), entre autres propriétés, l'existence ; d'emblée, il ne peut s'agir d'établir le concept adéquat de Dieu (il n'en est aucun), mais de mesurer les inadéquations respectives de chaque concept à l'égard de Dieu, visé mais jamais compris. D'où une recension des concepts étalonnés comme autant de noms, inégalement inadéquats, quoique tous inadéquats. En subissant une inégale mais commune métaphorisation, ils désignent la singularité impensable d'un Dieu avec justesse de l'accumulation de leurs insuffisances cumulées. La succession des athéismes conceptuels mimerait ainsi, sur le terrain de la philosophie, la recension critique des noms divins en théologie spéculative. Et ceci d'autant mieux que la théologie des noms divins impose, après la *kataphasis* qui affirme de Dieu les concepts jugés par nous positifs comme autant de noms de perfection, l'*aphairesis*, qui dénie à tous les concepts la moindre pertinence à nommer Dieu ; cette *via negativa*, certes provisoire en théologie alors qu'elle paraît définitive en philosophie, constitue ainsi le lieu théorique véritable des athéismes modernes. Risquons même que l'athéisme moderne se borne peut-être à dérouler en des figures historiques les contenus du moment théorique de l'*aphairesis* théologique. Pour la théologie, le scandale ne tient pas à tel ou tel athéisme conceptuel, mais à la double naïveté théorique qu'y commet la philosophie : celle d'abord de transposer la dénégation d'un concept en négation de Dieu même, celle ensuite de considérer comme un tout auto-suffisant un moment, entre deux autres (affirmation et éminence), du même procès mystique. N'importe ici que le principe de situer l'athéisme conceptuel de la philosophie à l'intérieur du champ théologique des noms divins.

Ainsi accédons-nous déjà à la troisième conséquence : la négation ne constitue plus qu'un moment du processus théologique, quasiment au même titre que l'affirmation préalable, qu'autant que l'une et l'autre se trouvent disqualifiées et pourtant maintenues, bref relevées (*aufgehoben*) par ce que l'on a qualifié de voie d'éminence, mais que Denys n'évoque qu'indirectement : « Ce que sachant, les théologiens louent l' Ἄτρία aussi bien en tant qu'anonyme qu'aussi bien à partir de tout nom possible. Anonyme donc... Et à partir de n'importe lequel des noms... »⁵. Dieu peut aussi bien se nommer avec aucun nom qu'avec tous les noms, se dire anonymement qu'à force de pseudonymes, précisément parce qu'il ne s'agit pas de lui appliquer — positivement ou négativement, qu'importe cette différence par rapport à une plus compréhensive — tel concept supposé adéquat, que de constater, en toutes occasions diverses et inégales, l'abîme d'infinie inadéquation qui bée entre Dieu et chacun de ses noms possibles. La troisième voie ne propose aucun compromis douteux entre la prédication (donc la représentation) conceptuelle positive et la prédication (donc la représentation) conceptuelle négative ; elle marque l'impertinence de toute prédication, tant négative qu'affirmative, donc aussi l'insignifiance de toute prétention, tant négative que positive, à identifier Dieu à un quelconque concept. Dieu, s'il est Dieu, excède tout concept, en parfaite indifférence à la négation comme à l'affirmation. Ce résultat théologique jette une puissante lumière sur un paradoxe philosophique — à savoir qu'il n'y a, en certains cas, pas moins de blasphème dans une preuve de l'existence de Dieu que dans un athéisme conceptuel, car, selon une parole de Heidegger, « un Dieu qui doit d'abord laisser démontrer son existence est finalement un Dieu fort peu divin, et la démonstration débouche sur ce qui est, au plus haut point, un blasphème »⁶. Le blasphème de l'athéisme conceptuel consiste sans doute à nier la réalité de Dieu, mais aussi bien à prétendre que le concept dont il joue pour y parvenir épuise ou même atteint adéquatement Dieu même. Or le théisme partage cette prétention foncière, et ne se singularise qu'à en user inversement — le concept prétendument adéquat de Dieu permet de démontrer l'existence divine. Dans l'un et l'autre cas, le concept s'approprie Dieu. La preuve elle-même, dans son présupposé théorique sinon dans son intention ouverte, devient un blasphème. Descartes ne blasphémait-il pas en atteignant Dieu sous le concept de *causa sui*, non seulement parce qu'il rompait avec l'aseité négative des médiévaux ou parce qu'il anticipait ainsi sur le *Deus sive natura* de Spinoza, mais parce que sa démonstration impliquait d'abord la soumission de Dieu même au *dictat* du principe de raison ?⁷. La voie théologique d'éminence ne se borne pas à frapper d'indifférence l'obscur et féroce débat du théisme avec l'athéisme, en philosophie ; elle inverse l'exercice du soupçon, pour soupçonner tout discours philosophique sur Dieu, en première instance du moins, d'idolâtrie conceptuelle. À la question : quelle représentation de Dieu faut-il admettre, positive ou négative, en philosophie ? — la théologie substitue

5. DENYS, *Noms Divins*, I, 6, PG 3, 596 a.

6. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, 366 ; voir notre développement in *Dieu sans l'Être*, 55 sq.

7. Voir *Meditationes de prima philosophia...*, éd. AT, VII, 108, et notre analyse dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1982, § 18, 427 sq.

cette autre question : à quelle légitimité peut prétendre un concept quelconque en ce qui concerne Dieu ? La théologie devient alors, et à bon droit, l'instance critique qui mesure la prétention conceptuelle de la philosophie à cette interrogation que, finalement, seul peut proférer, en personne, Dieu : « D'après qui pourriez-vous imaginer Dieu ? Quelle image et similitude (*damâth*) pourriez-vous en produire ? » (Isaïe 40, 12) ?

Le soupçon théologique à l'encontre de la possibilité même d'un nom, d'un concept adéquat de Dieu en philosophie, prend une acuité extrême à propos de ce que, précisément, la philosophie désigne comme son objet le plus propre, le plus commun et le plus incontournable simple — l'être. La philosophie ne peut pas ne pas nommer tout ce qui se présente à elle, quel qu'il soit, selon l'être ; de tout, avant toute autre parole, il faut dire s'il est ou s'il n'est pas, donc le nommer et penser selon l'être. Rien n'échappe à l'être, puisque même le rien en relève⁸. Bref, la philosophie déploie et suppose un principe absolument inconditionné : tout, avant tout, a à être (et ne peut qu'ainsi éventuellement, n'être pas). Ce principe, en philosophie, ne souffre aucune exception, pas même Dieu. D'où Heidegger : « Si Dieu est, alors il est un étant, lui aussi »⁹. Mais justement Dieu ne se nomme comme un étant (aussi suprême qu'on voudra) que s'il est ; et il n'est (aussi bien comme pur acte d'esse) que pour autant qu'il a à être. Et seule cette présupposition assure que, selon qu'il « existe » ou « n'existe pas » d'après les raisons de la philosophie, Dieu meure ou vive en théologie. En d'autres termes, le débat sur l'« existence » ou non de Dieu ne peut interférer avec le champ théologique et l'essence (s'il en est une) de Dieu, qu'à la condition étrange et extraordinaire que *être/exister* fasse exception à l'inadéquation radicale de tous les concepts, quels qu'ils soient, à la vérité de Dieu. Pourquoi accorder un tel privilège d'exemption au concept *être/exister* en théologie ? Pourquoi postuler, sans essai de justification, que Dieu ait, principiellement, à être, et qu'avec l'existence (ou l'inexistence) il y aille de lui-même ? Bref pourquoi importerait-il à Dieu d'exister, ou non ? Si Dieu est ou existe, qu'importe, puisque tout et n'importe quoi existe, même cette pierre, ce rocher. Ou bien si Dieu doit recevoir le concept d'existence comme nom, y fera-t-il plus éclater sa gloire qu'en recevant le nom de pierre ou de rocher, qui, selon la Bible et au dire de Denys, lui revient aussi bien¹⁰. Pourquoi donc « être/exister » conviendrait-il moins métaphoriquement, inadéquatement, conditionnellement au Dieu au-delà de tous noms que « rocher » ? Réponse : sans doute parce que la philosophie impose son présupposé inconditionné aussi loin qu'elle le peut, donc jusqu'en Dieu. Sans doute aussi parce que la théologie n'exerce pas toujours assez lucidement sa fonction critique à l'encontre de la philosophie et à son propre encontre. Mais la théologie doit ne pas remettre les

8. Il faudrait dire, en ce sens, que rien n'est assez pur pour ne pas déjà relever de ce que Duns Scot nommait *ens diminutum*.

9. HEIDEGGER : « Denn auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender », *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, 45.

10. DENYS, *Théologie Mystique*, III, 1033 d. Dieu se laisse nommer une pierre, au *Psaume* 118, 22 (repris en *Mathieu*, 21, 42 et par., *Actes*, 4, 11), un rocher, *Ps.* 18, 3 (selon *Exode*, 18, 6 et *Deutéronome*, 32, 4, etc.).

prolégomènes de la question de Dieu à la philosophie, ni à son principe que Dieu aurait, d'abord, à être — ne pas livrer Dieu à la philosophie qu'elle lui inflige le blasphème de devoir ou bien être, ou bien n'être pas par preuve. Le théologien ne doit pas livrer Dieu à la philosophie, comme Judas a livré le Christ à Ponce-Pilate, ou Ponce-Pilate, le sachant innocent, l'a livré à ses exécuteurs.

2. *L'icône ou l'inversion du regard*

Donc Dieu outrepassa, par principe, toute négation parce qu'il outrepassa par le même principe toute affirmation. Le concept offre une représentation à l'esprit. Donc nous pouvons aussi dire que Dieu outrepassa toute invisibilité précisément parce qu'il outrepassa toute visibilité. Selon le concept comme selon la vie, bref pour le regard de l'esprit aussi bien que pour *l'intuitus oculorum*, nous ne devons certes pas dire que nous voyons Dieu, mais pas non plus que nous ne le voyons pas — ni l'un, ni l'autre. En rester à la ténèbre n'offre pas moins de danger que de prétendre à la lumière : car il s'agit d'une ténèbre lumineuse. Dieu, « nul ne l'a vu » (*Jean 1, 18*), mais pourtant nul ne peut nier qu'il « éclaire tout homme » (*Jean 1, 9*) : en fait nous le voyons comme ne le voyant pas, « par derrière » (*Exode 33, 23*). Il faut comprendre pourquoi nous ne pouvons, plutôt nous ne devons comprendre Dieu, par aucun concept, pas même celui d'être. Le concept remplit à l'encontre de l'esprit le même rôle que remplit un spectacle à l'encontre du regard des yeux — combler ce regard. Notre vue ne s'accomplit, en effet, que lorsqu'elle cesse de seulement errer, sans se fixer, sur l'indéfini du visible, pour se fixer enfin sur le premier spectacle adéquat ; spectacle adéquat — égal, en sa richesse, à l'attente du regard, dont il marque extérieurement la pleine mesure précisément parce qu'il le comble. Tel spectacle, plutôt que tel autre, arrête notre regard, parce que, en quelque sorte plus visible que d'autres, il sature de visibilité l'attente curieuse de nos yeux. Ce premier visible identifie indirectement notre désir de voir, le mesure et le rend, au second degré, visible. Ce premier visible joue aussi le rôle de miroir invisible du regard même qu'il suffit à combler. Ainsi fonctionne l'idole, comme une « auto-idolâtrie » selon l'expression parfaite de Baudelaire¹¹ : d'abord comme un spectacle indépassable et fascinant, ensuite comme la mesure du regard, enfin comme la contemplation (à demi inconsciente, à demi invisible) de ce regard par lui-même. Tout de même le concept, pour l'esprit, atteste-t-il, plus encore que lui-même et que l'essence de ce qu'il vise, la portée de l'esprit qui y culmine et le produit. Au sens strict, le concept s'équilibre toujours en un compromis entre l'essence de la chose visée et la mesure de l'esprit qui la vise ; mais, au cas particulier de Dieu, où l'essence infinie outrepassa principiellement toute saisie possible, le concept, s'il maintient sa prétention, ne peut se fixer qu'à la hausse de l'esprit, dont il se constitue l'idole exacte. Comme d'après Spinoza, l'idée confuse

11. BAUDELAIRE, *Fusées XI*, in *Œuvres Complètes*, « Pléiade », Paris, 1966, 1256. Mais Guillaume de Saint-Thierry ne disait rien d'autre : « Uniusquisque secundum modum suum format sibi vel proponit Dominum Deum suum, quia qualis ipse est, qui orat, talis ei apparet Deus quem orat » (*In Cantica Cantorum*, 513).

que Pierre a de Paul nous informe non sur l'essence de Paul, mais sur l'état de Pierre¹², ainsi tout concept de Dieu qui se prétend adéquat et indépassable, manifeste-t-il non évidemment l'essence d'un Dieu qui n'en a sans doute aucune, mais l'idole d'un regard, qui, lui, marque ainsi la sienne. Ce qui fait donc l'idolâtrie, tant de la vision sensible que du concept, tient moins à l'inadéquation (provisoire, remédiable, purifiable) de la représentation, qu'à la prétention même à une représentation. L'idolâtrie ne dépend pas de tel ou tel concept quant à Dieu, mais de la prétention à conceptualiser, de quelque manière qu'on l'imagine (même négative), Dieu. Il faut même admettre que l'amer souci de critiquer tous les noms, représentations et concepts possibles de Dieu n'échappe pas plus à l'idolâtrie — puisqu'il prétend encore à une convenance particulière par le biais de la non-représentation. Or la non-représentation iconoclaste appartient de part en part à l'essence de la représentation : Dieu se représente indirectement en tant qu'il ne se doit pas représenter directement ; en disqualifiant toute représentation positive, la non-représentation se qualifie elle-même comme la forme divine de l'essence de la représentation, désormais consacrée. Il ne suffit pas de récuser les idoles pour dépasser l'idolâtrie. Il faut plus que critiquer les visibles pour briser le miroir invisible.

Car l'idole fait obstacle non seulement en imposant son spectacle, mais surtout en interposant un miroir qui renvoie sans cesse le regard à lui-même. Et rien ne sert ici de briser le miroir, puisque le regard ne cessera, par chaque nouveau spectacle, de s'en représenter un autre scintillement. Si la représentation ne peut, dans son essence, se nier, si le miroir ne peut, dans son éclat, se briser, l'idolâtrie peut-elle encore se dépasser ? Certes — mais à une seule condition : convertir le regard. Convertir le regard ne signifie ni voir d'autres spectacles, ni voir d'une manière radicalement nouvelle, mais cesser de voir des objets ou de viser des objectifs, pour recevoir un autre regard qui me voit, voir qu'un autre me voit, envisager enfin qu'il m'envisage. Ainsi suis-je confronté à l'icône : elle n'offre, en fait, qu'un pauvre spectacle, presque rien à voir ; ou plutôt j'y repère aussitôt l'insistant face à face de deux yeux qui m'envisagent, de front, partageant (sinon plus) l'initiative du regard avec moi. Ces deux yeux, que montrent-ils ? Peints ou bien vifs, peu importe ici, puisqu'en tous cas ils n'offrent rien à la vue, que le noir opaque d'une pupille, en fait le vide de deux orifices dans les globes oculaires. Mais, s'il n'est ainsi rien à y voir, pourquoi fascinent-ils mes propres yeux, eux aussi vides ? Pourquoi nous regardons-nous ainsi les yeux dans les yeux si, au fond des yeux, il n'y a rien à voir ? Nous y regardons certes une absence presque totale d'objet physique ; mais cet invisible totalement inobjectible constitue le lieu vide, et donc attirant, d'où sourd jusqu'à nous l'irréductible distance d'un autre regard. Je regarde le regard invisible et invisible qui regarde mon propre regard, invisible et invisible. L'icône m'ouvre la profondeur invisible de nos regards, qui s'échangent dans une commune et irréductible distance. En quoi le Christ accomplit par excellence l'essence de toute icône, que saint Paul

12. SPINOZA, *Éthique*, II, § 17, sc.

nomme εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀόρατου (*Colossiens* 1, 15) : il ne s'agit pas d'une image visible qui reproduirait ainsi un original visible, mais d'une prodigieuse transition entre le visible et l'invisible ; le Christ rend visible l'invisible de Dieu, non pas en lui substituant autre chose que cet invisible même — un symbole, un chiffre, un représentant allégorique, mais en le manifestant en tant qu'invisible. Avec le Christ l'invisible se fait comme tel visible, et son visage, visible, apparaît pourtant visiblement invisible. En effet, nous y voyons, central, le regard inobjectivable d'un homme où l'invisible du Père nous envisage ; en ce sens, de fait, « Qui me voit, voit le Père » (*Jean* 14, 9) — car celui qui nous voit, Jésus de Nazareth, nous voit avec le regard du Père. De même que le Christ nous parle au nom du Père, et que le Père, ainsi, nous interpelle directement, de même le Christ nous envisage-t-il au nom du Père, en sorte que le Père, ainsi, nous pose son regard sur nous. Certes le « Père voit dans le secret » (*Matthieu* 6, 6), mais c'est le Christ qui nous le révèle. Voir sans succomber à un miroir invisible, ou nommer Dieu sans commettre l'idolâtrie, devient possible à celui qui, renonçant à voir ou nommer Dieu, consent à se laisser d'abord voir et nommer par lui, pour, ensuite seulement, poser son propre regard sur le regard ainsi posé par Dieu. Nous ne voyons pas Dieu, pas plus que nous ne voyons face à face le soleil ; mais, exposés au soleil de Dieu, sous le soleil de Dieu, nous en recevons la ténèbre lumineuse. Lumière ténébreuse, non par quelque obscurité, mais par l'évidence d'un éclat qu'aucun regard ne peut supporter, d'une « blancheur telle qu'aucun blanchisseur sur cette terre ne peut blanchir de cette sorte » (*Marc* 9, 3). Lumière dont la splendeur éblouit notre regard, et lui impose une respectueuse obscurité. Mais qu'ainsi Dieu échappe, par excès de lumière, à notre regard, n'indique aucune absence, aucune indifférence, aucune « mort », seulement une indépassable contrainte de la révélation : Dieu ne s'offre pas comme objet de vision, mais comme le sujet d'un regard qui, silencieusement et discrètement, nous envisage. Notre connaissance de Dieu, même la plus conceptuelle et rigoureusement formalisable, ne se joue donc pas en termes de représentations de Dieu, mais selon notre consentement à penser ou non sous le soleil de Dieu, sous le regard de la ténèbre lumineuse : nous connaissons Dieu à la mesure non de notre regard sur lui, mais de notre consentement, ou non, à habiter sous sa lumière — « le jugement le voici : la lumière est venue jusque dans le monde, mais les hommes ont mieux aimé la ténèbre que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. Quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière de peur que ses œuvres ne soient découvertes. Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière, pour que se révèlent ses actes, puisqu'ils sont accomplis en Dieu » (*Jean* 3, 19-21). Connaître Dieu, ou non, veut d'abord dire, se laisser, ou non, connaître par Dieu. Voir, veut dire être vu — « je connaîtrai comme je suis connu » (*I Corinthiens* 13, 12). Ou — du sacrement de pénitence comme la condition de possibilité de la parole théologique quant à Dieu.

La conversion du regard et l'inversion des exigences théoriques qu'elle entraîne entre Dieu et l'homme, nous permet de déterminer un peu plus avant la situation théologique de l'athéisme. Car si l'athéisme conceptuel, comme une négation toujours limitée parce que rigoureuse, toujours provisoire parce que déterminée, peut s'inscrire, presque aisément, dans le moment théologique de la voie négative et n'interdit, en ce sens, aucunement un accès enfin libre à la ténèbre lumineuse, un

autre athéisme se dessine, le seul véritable et dangereux : l'athéisme spirituel. L'athéisme spirituel ne nie pas l'existence de Dieu, puisqu'au contraire il ne cesse d'en éprouver (pour lui comme une douleur d'enfer) la réalité — cet athée-là ne doute pas un instant du poids de la gloire de Dieu, puisqu'il sent sur son propre regard fuyant le regard de Dieu qui, silencieusement, le croise. L'athéisme spirituel ne nie pas l'évidence — que Dieu me regarde, et donc, bien entendu, « existe » —, il la refuse ; et il la refuse d'autant plus qu'il la constate. L'évidence même du don de Dieu nourrit la haine de la ténèbre lumineuse : pour l'athéisme spirituel, c'est la ténèbre par excès de lumière elle-même qui provoque, suscite, exaspère la ténèbre par défaut — la lumière du don rencontre la haine de la lumière. L'athéisme spirituel ne pourrait certes subsister longtemps dans une âme d'homme, ni se répandre dans les sociétés et les continents comme une contagion de la haine, s'il persistait en un tel paroxysme. D'où son atténuation courante, d'une banalité non moins mortifère : il ne s'agit pas de nier face à face l'évidence de Dieu, mais de s'en détourner assez pour faire comme si la ténèbre lumineuse ne nous baignait pas de gloire ; fermer les yeux, tourner le dos, refuser de voir que l'on est nu, bref se mentir à soi-même. Pareil athéisme préfère mentir même à soi pour n'avoir pas à consentir à un autre que soi, même et surtout s'il s'agit de Dieu. L'enjeu, ici, n'appartient pas à l'ordre du concept, mais à celui des regards échangés, pour le combat ou la communion. L'athéisme conceptuel ressortit au second des trois ordres distingués par Pascal — à l'ordre des esprits. L'athéisme spirituel ressortit, lui, au troisième de ces ordres : celui où s'affrontent la charité et l'orgueil. Autant le premier athéisme peut se convertir presque immédiatement au dispositif conceptuel de la théologie spéculative, autant le second ne peut se convertir qu'au sens le plus propre, le plus spirituel — à et par la grâce. Il importe d'admettre cet écart des ordres irréductibles entre eux, et donc l'irréductibilité de l'athéisme spirituel à l'athéisme conceptuel. Celui-ci exige du théologien qu'il pense avec la rigueur du philosophe ; celui-là exige qu'il prie avec la force d'un saint.

3. *L'amour ou le don sans condition*

De la question triviale et apparemment première de l'existence ou non de Dieu, nous en venons à la plus incontestable κρίσις — consentir à la lumière de la ténèbre lumineuse, ou la récuser. Il ne s'agit plus de décider — comme si nous, nous étions dieux et maîtres — si quelque chose comme Dieu « existe », mais d'admettre que notre discours, comme aussi la signification en lui de « Dieu », d'« exister » et du nom conceptuel retenu, dépendent directement d'une décision sur nous-mêmes, sur notre rapport à la ténèbre lumineuse. Nous ne décidons pas de Dieu, puisque tous les jugements que nous porterions aboutiraient à l'idolâtrie et dépendraient de la conversion, ou non, du regard ; nous nous exposons à la décision que nous impose Dieu quant à notre rapport à lui. Cette κρίσις ne peut, principiellement, se décider en termes conceptuels, puisque les concepts (second ordre) se décident eux-mêmes, en dernière instance, quand il y va de la ténèbre lumineuse (troisième ordre), selon le refus ou l'acceptation du regard que pose sur nous la ténèbre lumineuse. Voir (et susciter une idole) ou se laisser envisager (par l'invisible), se mentir pour rester seul maître ou s'exposer à la vérité déversée par la lumière de l'autre ; voir, mais en miroir

stérile de soi, ou ne pas voir, pour surabondamment recevoir — cette κρίσις ne peut se médiatiser ni s'é mousser par la rationalité du concept, qui, justement, en dépend. Quelle instance, ici, décidera ? Dans un choix sans garantie de raison (sans concept, ni spectacle, donc libéré enfin de l'idolâtrie), la foi sans doute. Dans un choix sans gain, mais, apparemment pour une perte (de concept, de visibilité, d'autonomie, de maîtrise), l'espérance. Dans un choix sans autre motif que l'autre purement accepté, la charité. Donc « toutes trois demeurent, la foi, l'espérance et la charité. Mais la plus grande des trois, c'est la charité ». Pourquoi donc ? Parce que les deux autres vertus théologiques n'exercent elles-mêmes leur office que grâce à la charité — grâce à la grâce puisque la charité « résiste à tout, croit tout, espère tout et supporte tout » (1 *Corinthiens* 13, 13 et 7). Ultimement, un choix sans raison conceptuellement contraignante, un choix crucial et, proprement, insensé (une folie cruciale donc) ne peut se décider qu'en termes de charité — dans la gratuité d'un choix pour l'amour de la ténèbre lumineuse ou pour la haine d'elle. Quant à Dieu, en nous, se décide la charité ou la haine ; et l'ultime raison n'est pas une raison, mais une grâce de l'amour, ou une disgrâce de l'amour. L'ultime, en ce qui concerne Dieu, relève de l'amour : si le Christ εἰς τέλος ἠγάπησεν aimé jusqu'au terme ultime (*Jean* 13, 1), c'est précisément parce que, lorsque l'on pousse jusqu'au terme ultime, seule demeure ἡ τελεία ἀγάπη, (1 *Jean* 4, 18).

À quoi répondra aussitôt une imparable objection : quelle rationalité demeure dans ce choix ? Le choix ici proposé ne peut s'imposer à l'esprit, parce qu'il porte la marque d'une double insuffisance. Insuffisance du statut, insuffisance de l'enjeu. De l'enjeu, parce que proprement nous sommes conviés à nous décider entre rien et rien : consentir ou ne pas consentir n'aurait de sens que si un objet connaissable et estimable s'offrait au choix ; or ici, il s'agit d'une ténèbre lumineuse, douée de tous les noms justement parce qu'anonyme : pourquoi se décider s'il ne s'agit que d'un indécidable ? Insuffisance ensuite du statut : nous sommes conviés ici à nous décider en termes de charité, d'amour, donc de volonté ; mais un tel choix existentiel peut-il se substituer légitimement au débat initial qui demandait, par des raisons et des concepts, donc selon l'intelligence, ce qu'il en est de l'existence de Dieu ? La charité, comme telle, n'a aucune pertinence dans un débat théorique. Et si les ordres pascaliens restent hétérogènes, justement, qu'ils le demeurent. — Cette double objection ne fait impression pourtant qu'aussi longtemps que l'on admet l'unique présupposé qu'elle dissimule dans l'implicite. Le présupposé que la charité n'exerce aucune rigueur, et qu'en conséquence la charité ne permet pas de connaître (insuffisance du statut), ni n'offre rien à connaître (insuffisance de l'enjeu). Il faut au contraire poser la parfaite rigueur de la charité. La charité permet de connaître rigoureusement à condition, au moins, qu'il s'agisse de connaître la charité elle-même. L'objection qui conteste la puissance épistémique de la charité ne considère pas, en effet, les exigences exceptionnelles que la ténèbre lumineuse fixe ici à toute connaissance qui voudra se constituer comme *théologique* : assurer un savoir sans se fixer sur une idole, donc savoir sans représentation d'un objet. Or s'il s'agit d'aimer en consentant à un regard qui nous envisage, et en renonçant à voir et à se voir selon un miroir invisible, l'idolâtrie se trouve, par définition, exclue. L'amour (si du moins il parvient à s'accomplir comme tel) outrepassé décidément toute idole, puisque sa

propre inconditionnalité, en acceptant d'être vue sans voir, anéantit les conditions de possibilité de l'idolâtrie — voir sans être vu. Certes pourrait-on accorder, l'amour transgresse l'idolâtrie, mais il s'interdit seulement ainsi toute représentation d'objet, donc toute connaissance rigoureuse. Sans doute, si l'on postule que la connaissance rigoureuse se réduit toujours à la représentation d'un objet. Or, même dans le cas de la ténèbre lumineuse, il ne s'agit pas de choisir entre l'idolâtrie d'une représentation et le vide d'un pur indécidable. Car l'amour peut au moins sans représentation, en aimant purement et simplement, connaître une chose — l'amour lui-même. L'amour, du fait qu'il aime, connaît en fait l'amour. Non pas seulement lui-même qui aime, mais aussi ce qu'il aime, si, du moins, ce qu'il aime se donne lui aussi comme amour. Or se donner comme amour, au double sens de s'offrir comme à aimer, mais encore de se définir comme en travail d'aimer, précisément Dieu ne cesse de l'accomplir en Jésus-Christ : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour (...). Et nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru. Dieu est amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 Jean 4, 8 et 16). L'acte d'aimer provoque non seulement la transgression de l'idole représentative, mais l'accomplissement par l'aimant de l'amour où Dieu s'accomplit : celui qui aime ne voit pas Dieu comme un objet, mais le reconnaît comme la logique dominante de son propre acte d'amour, comme la vague mouvante et le flux immense qui soulève son élan, la puissance à l'œuvre dans son propre effort. Bref, Dieu se reconnaît comme et dans l'acte même par lequel il me fait aimer — mon prochain comme lui-même : « ... operatur visio Dei in sensu amoris quo videtur Dei » (Guillaume de Saint-Thierry)¹³. — La charité déploie sa rigueur, ici, en deux thèses : premièrement, il s'agit de connaître non pas un objet, ni une essence, ni un étant, mais la charité même Dieu, Dieu comme charité qui ne cesse d'aimer et se résume en cet amour ; donc la ténèbre lumineuse a un nom : ἀγάπη ; ce nom ne constitue pas une nouvelle et dernière idole, puisqu'il n'offre rien à représenter, mais offre à aimer l'invisible regard de l'amour¹⁴ ; secondement, il ne s'agit pas d'une décision existentielle sans portée théorique, car, il s'agit de connaître l'amour à l'œuvre, toute représentation objective apparaît un leurre inopérant, et un autre mode de connaissance doit intervenir, qui tienne précisément compte de l'écart entre les ordres, bref qui connaisse sans voir un objet, mais en accomplissant une opération d'amour ; aimer ne signifie pas une régression en deçà de la représentation, mais bel et bien une transgression, victorieuse mais coûteuse, de l'idolâtrie. L'avertissement de l'apôtre Paul — « si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » — concerne, il ne faut pas l'oublier ici, « la connaissance, γνῶσις » (1 Corinthiens 13, 2). La charité ne s'appuie pas sur une connaissance antérieure de Dieu, puisqu'elle seule provoque cette

13. Guillaume de SAINT-THIERRY, *In Cantica Cantorum*, § 94, PL 180, 506 A. — Voir saint Augustin : « Imo vero vides Trinitatem, si charitatem vides (...) haec illi cause est non videndi Deum, quod non diligit fratrem », *De Trinitate*, VIII, 8, 12 (qui cite 1 Jean, 4, 7-8) ; ou : « Quapropter si Sancta Scriptura proclamat "Deus charitas est" ; illaque ex Deo est, et in nobis id agit ut in Deo maneamus, et ipse in nobis, et hoc inde cognoscimus, quia de Spiritu suo dedit nobis. ipse Spiritus est Deus charitas » *De Trinitate*, XX, 19, 37.

14. DENYS, in *Noms Divins*, XIII, 3, 981 a (le « nom le plus vénérable » n'est pas lui-même adéquat).

connaissance. Ce privilège lui-même n'a rien d'irrationnel ou d'inconcevable ; dès lors que « Dieu est charité », seule la charité pourra accéder à Dieu ; inversement, toute connaissance ou mode de connaissance qui ne s'accomplit pas en charité perdra toute nécessité, faute d'emprunter la sienne à l'unique nécessaire. Il faut suivre à la lettre la règle théologique et herméneutique absolue posée par Pascal : « Tout ce qui ne va pas à la charité est figure »¹⁵. Si Dieu se donne comme charité, il faut, pour le connaître, « connaître la charité du Christ qui surpasse toute connaissance » (*Ephésiens* 3, 19).

Mais Dieu se donne-t-il comme charité ? Sans doute, nul chrétien ne contestera l'énoncé johannique, que $\delta \theta\epsilon\delta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. Pourtant l'on hésite souvent, à la suite de Jean Damascène et surtout de saint Thomas d'Aquin, à interpréter ce verset dans toute sa rigueur conceptuelle dès qu'il s'agit d'y lire une détermination du premier des noms divins, et l'on préfère, souvent, se borner ou bien à trouver dans la charité ici célébrée une qualification privilégiée, mais justement qui présuppose toujours une substance à quoi s'attribuer, ou bien l'interpréter comme une simple variante « secundum rationem causalitatis » de l'*esse*, seul nom divin absolument premier et indépassable¹⁶. Cette interprétation, pour vénérable qu'elle soit et pour dominante qu'elle reste aujourd'hui, ne sera pourtant pas la nôtre, pour au moins trois motifs. — Elle présente d'abord une difficulté ou un danger majeur : elle assigne comme premier nom divin, qui dit l'essence de Dieu, l'être ; qu'il faille dans la plupart des cas entendre ici être au sens de l'*ipsum esse* thomiste ne change rien au fait que la primauté revient d'abord à l'*ens*, et ceci parce que « primo autem in conceptione intellectus cadit ens »¹⁷ ; ainsi Dieu reçoit-il un nom comme indépassable, non pas en vertu de l'autorité révélée, mais en conformité avec l'exigence de la philosophie qui postule, par définition, l'universalité de l'*ens in quantum ens* ; plus encore, en conformité avec l'exigence de l'entendement concevant son premier concept comme le concept d'*ens*. L'élaboration d'un concept univoque d'*ens*, puis l'inclusion en lui de Dieu, jusqu'à une compréhension explicite de Dieu dans l'objet de la métaphysique et par le concept objectif d'*ens* trouvent ici leur origine — nonobstant les abîmes qui séparent Thomas d'Aquin de Duns Scot et de Francisco Suarez. Sans même insister sur l'idolâtrie conceptuelle qui s'esquisse déjà à prétendre imposer à Dieu comme son premier nom une conception première pour notre entendement, on ne saurait dissimuler que l'attribution à Dieu de l'*esse* comme son premier (et seul) nom propre, ait eu pour conséquence immédiate et obligée de lier sa transcendance aux aventures du destin de la métaphysique. Désormais, comme Dieu avait, avant tout autre nom, à être, il devait, à chacune des figures de la métaphysique, se soumettre aux nouvelles exigences que lui imposait la philosophie, et produire le concept ontique justifiant en raison son existence et son premier nom. Qui ne sait, aujourd'hui, que ces concepts

15. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, § 304.

16. SAINT THOMAS, *In Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 3, *solutio*, voir *Summa, Theologiae Ia*, q. 5, a. 2, et *De Veritate*, q. 21, a. 1. Pour une première discussion de ces textes, voir notre *Dieu sans l'Être*, III, 3, 109 sq.

17. *Summa Theologiae Ia*, q. 5, a. 2, ad resp.

d'étant suprême devinrent, rapidement, autant d'idoles conceptuelles? Qui ne constate qu'ayant ainsi à être, et à être à tout prix, Dieu n'y parvenait qu'au prix d'un éloignement grandissant avec le mystère révélé d'une part, et de plus en plus difficilement, d'autre part? Ce que Nietzsche a su génialement penser comme crépuscule des idoles marque l'ultime aboutissement de ces dérives, dont nous craignons qu'elles n'eussent point été possibles ni pensables sans la décision de substituer, comme premier d'entre les noms divins, l'être à la charité. Essayant de nous soustraire aux effets, on comprendra notre réticence devant l'une au moins des causes.

Ensuite (ce sera notre second motif) il faut admettre qu'une autre tradition, au moins aussi ancienne et illustre, attribuée comme premier nom, à Dieu, non point l'*esse*, mais la charité et/ou le bien. Exact contemporain de saint Thomas, et divergeant sur ce point de lui, saint Bonaventure marque avec pleine lucidité l'opposition des deux thèses. Ou bien « *primus modus primo et participiter defigit aspectum in ipsum esse* *dicens qui est est primum nomen Dei* » ; dans cette hypothèse le théologien « *sequitur Moysen* » et « *spectat potissime ad vetus Testamentum* » en s'appuyant sur la parole d'*Exode* 3, 14 : « Je suis qui je suis ». Cette dénomination reste pourtant, aux yeux de saint Bonaventure, seulement l'avant-dernière, parce qu'elle appartient à ce que É. Gilson saluera comme une « métaphysique de l'*Exode* » ; or la théologie veut une théologie, non une métaphysique, et une théologie se fonde sur l'achèvement de la révélation, non sur son amorce, sur le nouveau Testament, et non l'ancien. Or « *secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens hoc esse primum nomen Dei (...). Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaret legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit* ». Le paradigme devient alors la phrase du Christ : « Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul » (*Luc* 18, 19), ou : « Pourquoi m'interrogas-tu sur le bon ? Un (seul) est le bon » (*Matthieu* 19, 17). Et Bonaventure renvoie aussitôt à Denys l'Aréopagite, avant de développer lui-même, comme ultime et premier nom de Dieu, le bien *diffusivum sui*¹⁸. Et, de fait, Denys avait subordonné le nom tiré de l'être au nom tiré du Bien, au point que saint Thomas n'avait pu éviter de le critiquer explicitement pour établir le primat inverse¹⁹ : le nom du bien outrepassait l'être lui-même, puisque, alors que seuls des étants peuvent désirer et louer Dieu comme être, même ce qui n'est pas le désire et le loue comme le Bien ; autrement dit, pour nommer Dieu comme Bien, la condition et la qualification d'étant ne se trouve pas requise : aimer le Bien n'exige aucun préalable, de même que le Bien se donne sans condition. Pour Denys et Bonaventure, le nom d'être doit le céder à l'hyperbole inconditionnée du don absolu. Aussi bien, saint Bonaventure eût-il pu s'appuyer sur l'autorité de la tradition augustinienne, qui attribue à Dieu, comme premier nom, le nom même du premier don, « Dieu est charité » (*1 Jean* 4, 8), en avançant au moins deux motifs. (a) La charité ne constitue pas un attribut, même

18. SAINT BONAVENTURE, *Itinerarium Mentis in Deum*, V, 2.

19. DENYS, *Noms Divins*, V, 1, PG 3, 816 b ; V, 5, 820 a-b ; etc.

privilegié de Dieu, mais sa substance : « ... in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud charitas ; sed substantia ipsa sit charitas et charitas ipsa sit substantia »²⁰. Et suivant saint Augustin, saint Bernard : « Nemo tamen me aestimet charitatem hic accipere qualitatem vel aliquod accidens (aliquin in Deo dicerem, quod absit, esse aliquid quod Deus non est), sed substantiam illam divinam : quod utique nec novum, nec insolitum est, dicente Joanne *Deus charitas est* »²¹. Et conformément, littéralement presque, à saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry : « Caritas autem Deus est : *Deus caritas est*. Brevis laus, sed concludens omnia. Quicquid de Deo dici potest, potest dici et de charitate ; sic tamen ut, considerata secundum naturas doni et dantis, in dante nomen sit substantiae, in dato qualitatis ; sed per emphasim donum etiam charitatis Deus dicatur, in eo quod super virtutis, virtus caritatis Deo cohaeret et assimilateur »²². Ainsi la charité ne qualifie-t-elle pas une substance antérieure de Dieu, elle en tient lieu ; distinguer entre substance et charité, par une distinction réelle, ne se peut que pour les créatures et en définit la peccabilité ; pour Dieu (et Dieu seul), la charité se fait substantielle, donc peut précéder l'être dont elle assume, en le transcendant, l'office. — (b) En conséquence, si le plus haut nom de Dieu s'énonce en la charité du bien, comme cette charité substantielle implique un acte, celui même de se donner, elle ne peut pas ne pas et se communiquer à nous, et se donner à imiter par nous en nos propres actes d'amour : si Dieu se dit comme il se donne, à savoir comme charité, alors celui qui (se) donne, à son degré, dit Dieu et s'unit à lui. Bref, si la charité offre le premier nom de Dieu, elle fonde et légitime avec une extraordinaire puissance la divinisation de l'homme : Dieu se dit comme amour, il divinise en aimant et nous donnant d'aimer. La *similitudo Dei* en l'homme ne consiste qu'en ceci : lui aussi comporte les trois termes — « amans, et quod amatur et amor » — qui organisent la Trinité divine en soi²³. L'amour nous offre la seule similitude possible avec Dieu — la seule possible, parce que la seule non illusoire (aimer comme Dieu aime), ni idolâtrique (l'amour ne se voit pas, ni ne veut voir). « ... Deo, qui est charitas, velut cognata quodam affinitate, per charitatis nomen sociemur, per virtutem nominis uniamur ! » ose conclure Guillaume de Saint-Thierry²⁴. — Louer Dieu par le nom de charité, plutôt que d'être, s'autorise ainsi d'une révélation biblique, d'une tradition patristique et d'exigences spirituelles.

Il reste pourtant un troisième motif, pour reconnaître que Dieu se dit comme il se donne — à savoir comme charité. Si Dieu, avant tout, avait à être, si donc son premier nom s'empruntait à la philosophie qui régit l'être (en quelque langue ou formule qu'il se profère), alors Dieu devrait satisfaire au moins à une condition qui le précéderait. Dieu, ayant à être, aurait à rendre raison de lui-même au tribunal de la

20. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 17, 29. Voir « Charitas quippe Patris (...) nihil aliud est quam ejus ipsa natura atque substantia », XV, 19, 37 ; et « Nam dilectionem (...) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse », VIII, 8, 12 ; etc.

21. SAINT BERNARD, *De Diligendo Deo*, XII, 35.

22. Guillaume de SAINT-THIERRY, *De Natura et Dignitate Amoris*, § 15.

23. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 10, 14 ; VIII, 7, 10 ; XV, 3, 5 ; XV, 6, 10 ; etc.

24. Guillaume de SAINT-THIERRY, *De Contemplando Deo*, § 23.

philosophie, à rendre compte de son être aux conditions de possibilité de l'être des étants. Mais Dieu peut-il se soumettre à un condition de possibilité ? Qu'il soit sans cause, ou par soi, ou cause de soi, qu'importe, si le fait même d'avoir à être constitue une première condition de possibilité qui, du point de vue de la théorie, le conditionne. Si Dieu a ne fût-ce qu'à être, il se trouve soumis au principe de raison, donc blasphémé comme inconditionné. Mais, alors, quel inconditionné concevoir, puisqu'il devrait n'avoir même pas à être ? Réponse : l'amour lui-même. L'amour seul n'a pas à être, puisqu'il lui suffit de se donner. Or pour (se) donner, l'amour n'a pas besoin qu'un étant le reçoive — le don peut s'accomplir même si nul ne le reçoit parfaitement (ainsi les prophètes et le Christ meurent-ils tout en accomplissant parfaitement le don pour lequel Dieu les envoie). Pour (se) donner, l'amour peut parfaitement se donner à ce qui n'est pas encore, et en préciser ainsi l'être par son propre don (ainsi Dieu nous a-t-il aimé avant que nous ne fussions — ce qui a nom, la création). Et même, pour se donner l'amour n'a pas besoin d'être lui-même un étant ; en effet, si un étant ne cesse de satisfaire aux conditions que les autres étants (et l'être même de l'étant) imposent à son existence, alors Dieu, qui précède comme créateur, notre étantité et ses conditions, reste à leur rencontre comme à l'encontre de la différence ontologique, d'une parfaite indifférence. Du point de vue en effet de la charité, seul aimer ou ne pas aimer fait une différence ; le néant d'éstantité, qu'il s'agisse du *nihil* à créer ou du néant de la mort, n'importe pas à la liberté de la charité qui y intervient souverainement par création, kénose, résurrection ; seul importe la différence entre l'amour donné ou reçu et la haine de l'amour : là intervient le jugement, là, pour Dieu, cesse l'indifférence. L'amour ne juge les étants que selon l'amour, en parfaite indifférence aux conditions de possibilité que l'être impose aux étants. L'amour n'a pas à être ; au contraire, l'être de l'étant a à subir un jugement de charité. Pareille indifférence de l'être laisse pressentir que l'amour n'a, en aucun sens, à être. Ce qui veut dire qu'il n'a pas non plus à ne pas être. L'indifférence à être comporte aussi l'insignifiance, quant à Dieu et Dieu seul, du dilemme entre être et n'être. Être ou ne pas être — telle n'est justement *pas* la question lorsqu'il y va de Dieu comme amour.

*

* *

La question de la « mort de Dieu » nous a renvoyé d'abord à la mort de la « mort de Dieu », puis à la reconduction de l'athéisme conceptuel en son lieu théologique, la *via negativa* des noms divins, enfin à l'irréductibilité de l'athéisme spirituel à l'amour. Nous aboutissons, ainsi, à poser la question de Dieu d'une manière à la fois plus théologique, plus radicale et plus traditionnelle : choisir d'aimer ou non Celui qui se donne à aimer et à nommer comme l'amour même. Il nous semble que, aujourd'hui, sauf à s'aveugler, la modernité, tant chrétienne que non-chrétienne, ne pourra plus rabattre la question de Dieu sur celle de l'être, comme le tentèrent encore certains des plus grands. Lorsque Étienne Gilson, notre maître, pose que « à l'origine de tout se trouve la parole de saint Jean (1 Jo. 4, 16) *Deus est caritas* », nous ne pouvons que souscrire. Mais non lorsqu'il poursuit : « Affirmer que Dieu est charité, ce n'est pas

contredire que Dieu soit être ; bien au contraire, c'est l'affirmer une seconde fois ; car la charité n'est que la générosité de l'être »²⁵. Car d'où vient à l'être sa générosité, sinon de la charité elle-même, qu'en tant que chrétien É. Gilson peut présupposer, mais non en tant que philosophe ? L'*ens*, le plus pauvre, le plus abstrait et le plus commun des noms, ne recèle aucune générosité. Seule la charité donne, car seule elle se donne. La réduire à l'être revient à en profaner la transcendance. La pensée moderne a suffisamment souffert de l'avoir méconnue pour enfin se décider, au moins en théologie, à la respecter et la méditer. Il nous faut, impérativement penser la rigueur de l'amour. Nietzsche, d'où nous sommes partis, nous précède encore, qui en avait, génialement, compris l'urgent devoir : « Ich habe den heiligen Namen der Liebe nie entweiht, je n'ai jamais profané le nom divin de l'amour »²⁶. Il ne suffit même plus de cesser de le profaner. Il faut désormais l'honorer, donc d'abord le penser.

25. É. Gilson, *Études sur l'esprit de la philosophie médiévale*, 271.

26. F. Nietzsche, fragment posthume de 1885-87, I [816], *Werke*, hrg. Colli Montinari, Bd. VIII/1, 54.