

Recensions

PHILOSOPHIE

Henri MONGIS, *Ontologie du tragique et question de Dieu*, De Heidegger à Thomas d'Aquin, « Recherches », Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2015, 1 vol. de 720 p.

L'ouvrage d'Henri Mongis est la somme réfléchie d'un itinéraire personnel, et la réponse à l'injonction heideggérienne de rouvrir la question oubliée de l'être qui aurait été à l'origine de la métaphysique.

L'A. se présente dans son Avant-Propos comme « un philosophe qui, venu de la phénoménologie et demeuré fidèle à son esprit — *retour aux choses mêmes!* — a été amené à reprendre radicalement des questions posées, assumées, mais pour une part aussi rejetées par celle-ci » (p. 14). L'ouvrage est l'explicitation conceptuelle et la justification argumentée du « cheminement personnel de l'auteur qui, parti de la critique heideggérienne de la métaphysique, longtemps convaincu de la finitude irréductible de l'être, c'est-à-dire aussi bien de la manifestation, de la vision en général — “même pour Dieu” disait déjà Husserl dans ses descriptions de la connaissance — a été amené à reconsidérer ce que signifie *être* après que cette conviction eût été brisée, et à la lecture de Thomas d'Aquin. Ce cheminement sera aussi passé par les thématiques d'Emmanuel Levinas et de Michel Henry, deux penseurs qui, sur des lignes différentes, et bien qu'ayant contesté le primat de l'être

heideggérien, ont maintenu la thèse d'une finitude irréductible de l'être assimilé à la phénoménalité du temps comme *hors-de-soi* pur. Pour l'essentiel, c'est cette thèse qui est ici remise en question. Elle est repoussée en faveur de l'affirmation d'un *esse infinitum* et de son auto-manifestation elle-même infinie : l'unique Savoir absolu, absolument *intérieur*, qui ne soit pas inscrit dans la dimension du temps-à-la-mort selon Heidegger » (p. 13).

L'ouvrage d'H. Mongis s'enracine dans une connaissance directe et complète de la pensée de Heidegger, qui lui fit l'honneur d'une lettre-préface pour son premier livre : *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La destruction de la fondation de la métaphysique (La Haye, Nijhoff, 1976). Comme l'A. le signale, c'est pour une part de l'intérieur même de cette pensée qu'il a été conduit à en sortir, tout en montrant qu'elle fut traversée par un questionnement inamissible auquel, en dépit de son indubitable puissance spéculative, elle n'a jamais donné des réponses qu'elle semblait pourtant appeler, et que l'A. a trouvées chez Thomas d'Aquin.

La connaissance de l'œuvre de ce dernier, que l'A. doit notamment à l'enseignement du P. Maurice Paissac (1906-1994), lui a donné, avec la doctrine de l'*acte d'être*, les moyens de penser philosophiquement ce que la pensée heideggérienne avait mis hors-jeu : la création de l'*étant* — de ce qui a l'être sans l'être ab-

solument — et le « retour à Dieu au plus intime » (p. 597), soit l'expérience mystique telle que l'ont relatée des auteurs comme Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, ou Maître Eckhart.

C'est manifestement la lecture de Thomas qui a rendu l'A. lucide sur le sens et la portée de la pensée heideggérienne, plus encore qu'une connaissance directe et aussi complète qu'elle pouvait l'être de celle-ci. Thomas a été lu à partir de Heidegger et non pas l'inverse, et c'est pour autant chez le premier que l'A. a trouvé des réponses aux questions laissées pendantes chez le second.

Ontologie du tragique : telle est bien la réponse heideggérienne à la *Seinsfrage*, réponse dont la première partie de l'ouvrage — « Éléments pour la problématique » — est comme un récapitulatif et déjà une mise en question. Cette partie s'achève sur un beau commentaire du fameux distique de la « rose » d'Angelus Silesius, commentaire plus complet et plus fidèle que celui de Heidegger. En effet, dans le *Pèlerin chérubinique*, la rose « sans pourquoi » est aussi dite « rose de Dieu » et « rose mystique » (p. 76). Alors que le poème exhorte le « chrétien » à rechercher « l'union intime de l'âme à Dieu » (*ibid.*), Heidegger a ignoré ce thème en raison de sa critique de la théologie traditionnelle, censée avoir toujours envisagé Dieu à titre d'Êtant suprême (p. 30-32), et parce que sa propre pensée de la temporalité de l'être, comme l'avait dit Édith Stein à propos de *Sein und Zeit*, « verrouille toute ouverture sur l'éternité » (p. 54). Cette temporalité avait d'abord été thématiquée comme celle de « l'existence humaine » (p. 36), de l'« avoir-à-être » de l'homme au titre de « la temporalité origininaire », temporalité « finie » de l'« être-à-la-mort » (p. 37). Ensuite, « après ce que Heidegger a appelé son « tournant » (*Kehre*), l'être est resté pensé comme temps, en stricte continuité là-dessus avec l'ouvrage de 1927, mais au titre d'une pure transcendance à laquelle

l'homme est ouvert » (p. 39). Cette transcendance n'est pas *absolue, inséparée* de l'homme (p. 40), l'être requérant l'homme pour ses manifestations ou dévoilements chaque fois finis. Une « histoire de l'être » (p. 42) foncièrement tragique, car l'être « comme tel » se voile en chacun de ses dévoilements, ceux-ci paraissant absolus, alors même qu'ils relèvent du *Trauerspiel* temporel de l'être, de cet originaire et irréductible « jeu-du-deuil » ou « jeu-à-la-mort » (p. 11). À chacune de ses époques, qui sont aussi bien les époques de l'être, la métaphysique se serait ainsi crispée sur la présence ou la présentation de l'être qui ne lui est accordée que pour un temps, méconnaissant que l'être « est chaque fois présentation sur fond d'absence, éclaircie sur fond d'irréductible nuit » (p. 42).

L'ontologie heideggérienne a ainsi exalté le tragique et « "l'insécurité" de l'être sur les hommes comme sur les dieux » (p. 64), critiquant la métaphysique qui, de Platon à Nietzsche, aurait « méconnu qu'il n'y a de présence qu'à l'homme, et que cette mise en présence est toujours temporelle » (p. 41). Le tragique tient ici au sans-issue de l'existence sous l'emprise d'un « négatif originaire terrible (*urgewaltige Negative*) » (p. 65) et du caractère originellement « combattif » de « l'être » (p. 66) déjà affirmé par Héraclite. Ainsi, non seulement « l'éternité » est « impossible » (p. 43) — impossibilité d'une « lumière éternelle », d'une « vision qui ne soit pas à distance », dans le « jeu » du temps ou « la distance phénoménologique » selon le mot de Michel Henry, (p. 44) —, mais il y a une inéluctable « co-présence du mal dans le bien et du bien dans le mal » (p. 66) qui fait que « le bien n'est que le bien du mal », proposition qui « exclut un bien absolu, une éternelle béatitude » (p. 67). L'A. relève à ce sujet la grande importance d'une lettre de 1929 de Heidegger à Élisabeth Blochmann rappelant leur venue à l'abbaye bénédictine Saint-Martin de Beuron

et leur commune émotion durant l'office des complies. Comme l'explique l'A., pour Heidegger, « cet office à l'entrée de la nuit a figuré [...] l'accueil résolu du néant. Les complies sont un symbole de l'existence authentique, qui, au lieu de chercher à refouler l'angoisse, à fuir le néant où elle se tient, l'affronte courageusement » (p. 65). « Ainsi donc, ce paisible office des complies, qui exhorte certes à ne pas craindre "les terreurs de la nuit" (*Ps* 90, 5), mais parce que le Christ a vaincu la mort et dans l'attente du Jour sans déclin, Heidegger l'aura vécu comme l'épreuve d'un négatif terrible de l'être, jusqu'à ce que se lève un autre jour voué lui-même au déclin, voué à retourner à sa nuit : car le jour n'est que le jour de la nuit » (p. 69).

Dès cette première partie, l'A. a multiplié les remarques critiques et les interrogations, à dessein de la suite. Après avoir expliqué le « ménagement ambigu de la foi chrétienne » à certains endroits de l'œuvre heideggérienne (p. 45) — lequel ne s'accorde guère avec ce qui a été rapporté par ailleurs, notamment par Heinrich Buhr (p. 49) —, puis la thématique du « dieu divin » (p. 55) associée à la « critique du monothéisme » (p. 60), l'A. peut poser la question : « par quel étrange destin l'être fut-il "capable" du "Dieu" biblique, et quel rapport de celui-ci aux autres dieux ? Quel rapport notamment à ce dieu espéré pour dissiper la nuit de notre monde, un dieu censé seul pouvoir nous sauver ? À cet ensemble d'objections, nous n'avons pas trouvé de réponse dans l'œuvre » (p. 71).

« La proximité avec Hegel est patente » (p. 66) sur le thème de la négativité ou du « néantir d'un être litigieux ou combatif », bref d'une tragédie de l'histoire tenant à l'originaire. C'est pourquoi la deuxième partie — « Heidegger et le temps tragique : face à Hegel » — confronte les deux auteurs sous l'angle privilégié du thème de l'*adikia* que Heidegger emprunte à Anaximandre : dénonciation de « l'injustice » (p. 92) de la pensée qui, oublieuse

de sa finitude, prétend être autre chose qu'un moment partiel et subordonné du « savoir absolu » (Hegel) ou un « dévoilement de l'être » (Heidegger), même si cette injustice est inévitable et requise en un sens pour l'histoire, histoire ici de l'Esprit, là de l'être. Aussi maints « traits dialectiques » de l'histoire de l'être selon Heidegger sont-ils scrutés (p. 118).

L'A. montre toutefois en quoi et pourquoi la pensée heideggérienne écarte la « résolution de l'injustice » (p. 103) que Hegel avait mise en avant : réconciliation dialectique avec la « réalité », c'est-à-dire l'opérativité inhérente au devenir, dont le caractère rationnel permettrait le recueil de celui-ci dans un système totalisant. À l'idée hégélienne d'une autoproduction de l'absolu — de l'infini moyennant le fini — Heidegger a opposé une « finitude sans infinité » (p. 176) : « Rien ne répugne aussi radicalement à l'ontologie que l'idée d'un être (*Wesen*) infini », avait-il écrit dès son *Kantbuch* (p. 177). L'A. examine cette « décision heideggérienne » jusque dans les écrits tardifs, notamment la conférence « Temps et être » de 1962 et le séminaire associé. Il montre que « l'appropriation » (*Ereignis*) donnant le temps garde le trait de la finitude, cette source du temps n'ayant « aucune aséité (*Selbständigkeit*), indépendamment de la dimension du temps et de la présentation finie de l'étant dans cette dimension. Ou encore aucune inséité, aucune intériorité infinie et absolue, indépendamment de l'advenue à l'étant » (p. 180). Il en va de même dans les textes des années 1950-1959 regroupés dans *Acheminement vers la parole*, où Heidegger ne fait état de la « parole originaire » de l'être que pour la lier à ses « ébrutements » (p. 164-167), par là-même une « parole-à-la-mort » (p. 171). En faisant ressortir cela, l'A. a déjà en vue le thème thomasien de l'*Ipsum esse subsistens*, de « l'infini sans histoire » (p. 305) qu'il rejoindra dans la cinquième partie de l'ouvrage. Un savoir absolu est impos-

sible selon Heidegger, qu'il s'agisse d'une connaissance divine éternelle ou donc de la systématisation complète à laquelle a prétendu Hegel, qui surmonterait finalement la négativité en l'intégrant : « La négativité hégélienne a voilé la finitude irréductible », car « aucun savoir ne peut surmonter la négativité à partir de laquelle il s'affirme » (p. 162).

C'était assurément l'aporie-limite de l'hégélianisme que de mettre fin au temps dans le geste même qui le posait comme devenir du Concept. Mais une *dubitatio* analogue peut être suscitée à l'égard des positions de Heidegger. Certes, « en toute rigueur, la pensée heideggérienne ne peut se prévaloir d'une moindre finitude » (p. 171), « elle a trop insisté sur le voilement insupportable de l'être, corrélativement, sur celui de sa propre limite, pour exclure la possibilité pour elle-même de l'*adikia* » (p. 184). Et pourtant, l'être-temps a été promu comme une forme d'absolu, « l'anhistorial heideggérien » (p. 189). Car la prépotence du temps n'a pu être énoncée qu'en la visant comme « la condition de possibilité *universelle* de la manifestation, *en tout temps* » (p. 187). Ainsi, « tout ébruitement est situé. Mais dire aussi cela, affirmer la co-appartenance finie de l'être et de l'homme, n'est-ce pas irrésistiblement *absoudre* cette co-appartenance du lieu historial où on l'affirme ? » (*ibid.*)

Pertinente dialectisation, en un sens aristotélicien plutôt qu'hégélien, du propos de Heidegger. Non pas en vue d'un geste purement négatif de répudiation, mais plutôt afin de relever la discrète persistance chez lui — comme la « résurgence » chez Levinas et M. Henry, objet de « considérations critiques » qui terminent la deuxième partie (p. 191-199) — d'une « problématique de l'infini », laquelle paraît décidément incontournable : « Ultime, la condition du temps rendrait illusoire l'idéal métaphysique d'une complète lumière. Mais tout en se pensant insur-

montablement située, la phénoménologie heideggérienne aura sans cesse recherché la manifestation la plus originaire ou la plus propre de l'être; de cet Unique (*das Einzige*) qu'est l'être même, l'être comme tel. Tout en affirmant que l'indicible reste tu, Interdit rejetant les mortels sur leurs multiples voies, elle aura recherché le *re-pos* dans le silence de tout ébruitement, un Silence qui pourrait bien abriter ce qu'elle a appelé au moins une fois « le Mot unique » : « La langue devrait donc, pour nommer le déploiement de l'être, trouver un unique mot, le Mot unique » [« La parole d'Anaximandre », *in Holzwege*]. Trouver le Mot, la Parole unique, le Nom ou le Verbe enfin propre, voilà l'idéal qui rendait insatisfaite la recherche jusque dans ses pointes, qui rendait « insuffisant », déplorait-elle, son dire encore énonciatif » (p. 189). Dans la dernière partie de son ouvrage, l'A. reviendra sur ce qui serait un inconscient mais irrépressible désir du Verbe (p. 598-600).

La mise en question de la réduction de l'être au temps prépotent explique pourquoi l'A. a inséré dans son parcours une troisième partie étrangement intitulée : « Philosophie et astrologie : une analogie sur des indications pauliniennes » (p. 201). Il ne lui a pas échappé que le thème dominant de la pensée heideggérienne ne va pas sans une « connivence avec la vieille astrolâtrie » déjà soupçonnée par Levinas (p. 230). Saint Paul mettait celle-ci au compte d'une philosophie vaine, « adonnée au culte du temps », « selon les éléments du monde », en lui opposant la « philosophie [...] selon le Christ » (p. 210). Or, l'effacement de l'Éternel au profit de la « Ronde » du « monde » (p. 228) a conduit à une chronolâtrie dont la pensée heideggérienne est une sorte de consécration, couronnement du « jeu du temps comme le règne le plus originaire », « *das Höchste und Tiefste*, « le plus haut et le plus profond » » (p. 229). Le consentement résolu, ce qui est aussi dire l'attachement à la fi-

nitude, définit très exactement la vie pécheresse, mondaine ou charnelle au sens johannique ou paulinien de ces termes. Or c'est à celle-ci que se trouve ramenée en fait l'existence authentique du *Dasein*, l'anticipation de la mort ne le reportant qu'à sa finitude. Par ces considérations, l'A. peut finalement poser la question de savoir si le Christ est un dieu tragique dans le sens de Heidegger, ou si « la Tête de toute principauté et de tout Pouvoir », selon *Col 1, 18*, est « une Origine à nulle autre pareille, irréductible au jeu du monde » (p. 230), bien que le Verbe se soit incarné, soit « né dans les éléments du monde » (p. 231). Par là est rejointe la « question de Dieu », question aussi bien d'une Lumière éternelle, sans ténèbres, non tragique, « "Lumière inaccessible" (*1 Tm 6, 16*), rigoureusement fermée à ceux qui voient par opposition, et pourtant accessible » à celui « à qui elle donnerait d'entrer dans son immédiateté (*Ps 35, 10 ; 1 Jn 3, 2*) » (*ibid.*).

« Y a-t-il de cette immédiateté et de cette omniscience une annonce, voire comme une attestation dans certaines modalités [...] de l'expérience de Dieu ? », demande en tout dernier lieu cette troisième partie de l'ouvrage (*ibid.*). Question essentielle en rapport à tout ce qui a été développé précédemment, et à laquelle répond à sa manière la quatrième partie intitulée « Le statut de la certitude dans l'expérience mystique chrétienne » (p. 233). On aurait mauvaise grâce à reprocher à l'A. de sortir ici du champ philosophique dont son ouvrage veut relever. Il pouvait à bon droit se réclamer des réquisits de l'école phénoménologique qui l'a formé, et dont s'est toujours réclamé Heidegger. La méthode phénoménologique ne saurait écarter la prise en considération de la teneur des expériences mystiques, attestée par la convergence des témoignages qu'en donnent des auteurs tels que Paul de Tarse, Maître Eckhart, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Édith Stein : « La philosophie recherche l'Origine de l'étant. À moins

d'être infidèle à sa vocation, elle ne peut pas ne pas s'intéresser à cette "sagesse mystique" ou "sagesse infuse" qui, si elle relève du surnaturel, témoigne aussi par là même, en rapport aux possibilités de la pensée, de ce que la théologie appelle classiquement les "vérités naturelles", et tout d'abord, selon la désignation commune, de "l'existence de Dieu" » (p. 236).

Il est difficile de résumer cette partie très dense, qui est aussi l'occasion d'un débat avec la pensée de M. Henry, lequel a réhabilité une thématique de l'intériorité, mais en absolutisant le sentiment ou l'affectivité, tout en affirmant comme Heidegger la finitude irréductible du savoir. Citant surtout Thérèse d'Avila et Jean de la Croix au fil de sa description phénoménologique, l'A. indique que « l'oraison de quiétude » ou des « goûts de Dieu » donne à celui qui en bénéficie « la certitude que Dieu "connaît tout" (*1 Jn 3, 20*). Il la reçoit du fait qu'il expérimente que celui qui le touche pénètre jusqu'au moindre mouvement et pensée de son cœur » (p. 261). Encore faut-il distinguer cette oraison où Dieu « donne à sentir les effets de sa présence » (Thérèse d'Avila) de « l'oraison d'union » où « Dieu s'établit lui-même dans l'intime de l'âme », « au centre de l'âme » (p. 264-265). Comment cela est-il possible, demande l'A. ? : « Comment concevoir une manifestation *en personne* de Dieu dans l'intime de l'âme compatible avec l'absolue transcendance ? » (p. 265).

Cette question assure la transition à la cinquième partie intitulée « Question de l'être, question de Dieu : une lecture de Thomas d'Aquin », laquelle fait à elle seule presque les deux tiers de l'ouvrage.

Lorsqu'il révéla à son ami Engelbert Krebs sa rupture avec le catholicisme, Heidegger écrivit que celle-ci résultait d'une « approche de la théorie de la connaissance s'étendant à la connaissance historique » (p. 46). Cet aveu explique que l'A. aille puiser chez saint Thomas

non seulement une décisive doctrine de l'acte d'être, mais aussi une théorie de la connaissance qui ne l'est pas moins, les deux offrant conjointement le moyen de penser l'articulation du temporel à l'Éternel, ainsi que la connaissance de ce dernier, connaissance naturelle et surnaturelle.

Cette longue cinquième partie comporte huit chapitres. Les chap. I et II portent respectivement sur « L'être lui-même selon Thomas d'Aquin » (p. 269) et sur « L'être intime au fondement de l'en-soi en tant que pré-phénoménal et de l'en-soi en tant que substance » (p. 337), soit sur l'être comme « acte originaire qui donne à l'étant d'être comme tel » (p. 271), *esse intimum* et *proprium* grâce auquel l'étant — d'abord la substance, « l'intériorisant » (p. 359) — se tient en deçà et au fondement de sa manifestation, c'est-à-dire aussi de la pensée et du discours humains, ce que l'A. appelle sa « sistance pré-phénoménale » (p. 337). Les questions de « la participation en modes multiples à l'être lui-même » (p. 310 s.) et de « l'analogue de l'étant » (p. 316 s.) sont reprises, comme celle du statut de la métaphysique (p. 331 s.). L'A. ne quitte pas le terrain de la confrontation dialectique avec Heidegger, mais aussi avec Husserl (p. 344-354), en redonnant à la notion d'intentionnalité le sens réaliste qu'elle avait perdu dès les *Recherches logiques*, et plus encore après le tournant idéaliste qui a mené aux *Ideen* et à la *Krisis*. Le débat est en outre engagé avec M. Henry à propos de la substance (p. 368-371).

S'imposait ici, pour faire pièce à l'idéalisme phénoménologique, rejeton de l'idéalisme transcendantal dont Heidegger est resté dépendant (p. 354-358), une exposition argumentée et détaillée du réalisme noétique thomasiens. Il s'agissait, comme ce fut le cas depuis Platon, et à l'encontre des oblitérations heideggériennes, de penser ce qui rend possible le jugement vrai moyennant le « dévoilement de l'essence à l'intellect assisté de la cogitative et sa no-

tification » (chap. III) : reprise à tout moment problématisante de l'approfondissement thomasiens des thèses d'Aristote sur la connaissance intellectuelle de l'essence et ses « notifications orales et écrites » (p. 397 s.). Se trouve ainsi réhabilitée une doctrine de l'abstraction conceptuelle qui lève les restrictions empiristes et criticistes quant à l'aptitude de l'intellect humain à rejoindre les choses dans leur intelligibilité intrinsèque.

Celle-ci se complète logiquement par une considération de ces actes que sont « Les trois verbes ou paroles » (chap. IV), selon la distinction héritée d'Augustin entre « le verbe intérieur ou verbe de l'esprit, le verbe extérieur ou verbe de la voix » et « l'image de la voix » (p. 409). Avec la question d'un verbe intérieur, purement mental, incorporel, l'A. pouvait reprendre la « problématique de l'âme spirituelle » (p. 412 s.), tout en faisant valoir que, pour l'âme non séparée, animant le corps, il n'y a « pas de *cogito* sans langage » (p. 425), occasion encore de mises au point vis-à-vis de thèses de la phénoménologie, notamment celles de Merleau-Ponty (p. 419, 426-428).

C'est alors au croisement de l'ontologie et de la noétique thomasiennes — car il en va de la vie de l'esprit créé, cette fois considéré en tant que tel — que pouvait être reprise la « Question du temps. Temps du sensible, temps de l'esprit » (chap. V). Celle-ci mobilise, entre autres, de profondes et précieuses considérations sur l'intellection angélique (p. 452 s.), en rapport au temps de l'intellect humain, temps discontinu distinct du temps continu du sensible (p. 435-440, 455-457).

Le chap. VI qui suit est central, à considérer l'ensemble du parcours de l'A. Posant la question : « Pourquoi le temps ? » (p. 459) — question qu'aurait refusée Heidegger, selon qui l'être-temps est « sans pourquoi » —, ce chapitre développe de profondes réflexions sur le « maintenant », soit sur l'*instant* s'il s'agit de l'étant temporel, et

sur « le dire » du temps, dire qui peut être « libérateur » (p. 468). À partir de là sont reprises la question du tragique et, toujours en débat avec Heidegger, la question de la « justification » ou du « salut par le Verbe incarné » (p. 470 s.). C'est parce que la nature humaine, assumée par ce Verbe divin, est unie à sa nature divine ou sa déité — « donc totalement ouverte à l'énergie infinie : l'acte d'être lui-même subsistant » (p. 521) — que le Christ a pu vaincre la mort et ouvrir l'homme aux « profondeurs de Dieu » (1 Co 2, 10). Ainsi est surmontée l'aporie affirmée par Heidegger, « le sans-issue-possible de la mort » (p. 516), ce qui veut dire aussi « la finitude phénoménologique » (*ibid.*) : « Par le Verbe incarné, l'accès est dorénavant ouvert à la vision immédiate de Dieu, sans *permixtio mortis*, sans "mélange de mort". [...] *Impasse depuis la chute, la mort est devenue passage à la Vie* » (p. 517). C'est dire aussi que la solution spéculative de Hegel est repoussée, la mort du Christ n'ayant pas été un moment de la nature divine, de Dieu lui-même (p. 516).

Ces chapitres attestent une lecture aussi complète, attentive et approfondie des textes thomasiens (près de 1000 citations !) que l'est celle des textes de Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, ou Derrida. On salue certaines trouvailles lexicales, telle la traduction du *Ge-stell* par « Con-sommation » (p. 25), ou, on l'a vu, la caractérisation réaliste de l'en-soi comme « sistance pré-phénoménale » (p. 337) et de la *subsistentia* comme « intério-sistance » (p. 359). L'A. nous offre un thomisme complet et philosophiquement décisif par son rapport constamment dialectique aux pensées contemporaines, dans un style très marqué par celui de l'école phénoménologique, mais exempt de tout penchant pour l'hermétisme. Il atteste ainsi que les meilleurs acquis de la phénoménologie s'intègrent avec bonheur dans un réalisme métaphysique qui les libère des muselières idéalistes.

L'ampleur et la richesse de l'ouvrage, surtout de la cinquième partie consacrée à la pensée thomasienne, défient le résumé et ne se laissent qu'effleurer. L'A. a trouvé chez Thomas d'Aquin des instruments conceptuels encore efficaces, une fois décelées les impasses de l'immanentisme contemporain, pour le déverrouillage du rapport humain à l'Éternel auquel en appelait Édith Stein. Avant tout : le dépassement de toute forme d'essentialisme qui réduirait « ontiquement » l'étant à son essence, ou ne verrait dans l'être qu'un « horizon pur de manifestation » en rapport à l'homme. Décidément, Thomas ne pense pas Dieu comme un « super-étant » dans l'ignorance de la différence de l'être et de l'étant, mais comme *Ipsum esse subsistens*. L'être (*esse*) lui-même subsistant n'est pas seulement « plus étant que tout étant », mais « plus qu'étant » (p. 328), l'étant (*ens*) se caractérisant quant à lui par une composition d'essence et d'être dont son principe est absolument exempt, et ne pouvant donc être que par sa dépendance immédiate à ce dernier — sa *création*.

Comme on pouvait s'y attendre, la cinquième partie de l'ouvrage culmine dans les chap. VII et VIII. L'importance de ce dernier — « Retour à Dieu au plus intime » (p. 597) — tient à la réhabilitation du thème de la *scientia divina*. Toujours en débat serré avec les phénoménologues tenants d'une finitude irréductible du savoir ou de la manifestation, l'A. montre que ni l'auto-connaissance de Dieu (p. 601 s.), ni son omniscience du créé (p. 616) ne s'inscrivent dans « la distance phénoménologique », ce qui, annoncé dans l'expérience mystique, est philosophiquement pensable. C'est en lui, en sa pure intériorité identique à son *esse*, que Dieu voit sa création, « et non dans le hors-de-soi d'un milieu de visibilité conçu comme temps originnaire » (p. 616) : « La science divine du créé n'est pas ekstatique » (p. 618). Et Dieu connaît aussi nos sentiments, ce que M. Henry tenait pour impossible (p. 622 s.).

C'est à la connaissance d'un tel Principe, plus intime au moi que lui-même, selon le mot d'Augustin, qu'est appelée la créature intellectuelle, moyennant d'abord l'approfondissement métaphysique de la condition qu'elle partage avec les autres étants, puis les états mystiques d'oraison unitive, tous orientés vers la vision béatifique. Cette vision de Dieu est bien une « vision immédiate », comme l'avait dit Thomas d'Aquin : « L'impensé de la phénoménologie : la vue d'une *seule et même chose* qui ne se produit plus dans la distance phénoménologique, et qui n'est pas non plus la vue, dite pure, de ce milieu de visibilité » (p. 681).

Cet aboutissement ultime, réhabilitation philosophique de l'espérance chrétienne, est préparé par le passionnant chap. VII sur « L'être intime de l'étant *ex nihilo* dévoilé par le jugement » (p. 531). Appuyé d'abord sur les profondes analyses du P. Pierre-Ceslas Courtès, il vise à attester que la vérité d'un jugement, en tant qu'elle est fondée en dernière instance sur celle du principe de contradiction, suppose précisément cette opposition absolue qu'ont ignorée Hegel et Heidegger, mais que l'Évangile a proclamée autant qu'Aristote : l'opposition entre *être* et *ne pas être* au sens absolu, explicite chez ce dernier, mais inexplorée quant à ses ultimes implications. De fait, le principe de contradiction, en tant qu'il porte avant tout sur le sens absolu de l'être, connote le *nihil* qu'est la négation absolue de celui-ci, et implique par suite cette connotation en tout jugement. Tant que l'*ipsum esse* est visé dans un jugement sur l'étant, et non pas connu tel qu'en lui-même dans la vision directe et béatifiante de l'*Ipsum esse subsistens*, ce qui est ne peut être énoncé en vérité sans que soit connotée l'exclusion de son propre néant, dont pourtant la possibilité est par là même implicitement mentionnée, pour autant qu'il s'agisse d'un étant qui, à la différence de Dieu, n'est pas son acte d'être. L'A. approfondit

encore les implications du jugement en recourant aux intuitions du P. M. Paissac sur « l'habitude de l'identité », thématique délicate que l'A. s'emploie à dégaier de tout ontologisme (p. 566 s.). Cette habitude de l'identité est justement celle de l'acte d'être, et de l'acte d'être pur, de Dieu, ce qui éclaire autrement le refus de la contradiction : « La division en pensée pour exclure le néant de Pierre traduit son état de créature, mais la réunion pour affirmer son identité répond à l'appel de l'Identité. [...] Pour synthétiser, disons que nous avons l'habitude et donc l'intention de l'être pur, mais nous l'exerçons *ex nihilo*, ce pourquoi le principe de non-contradiction est premier » (p. 573).

C'est assurément dans ce chapitre, l'un des plus personnels, que l'on trouvera des éléments susceptibles de relancer une interrogation et une discussion que l'A. clôt d'autant moins qu'il n'a d'autre visée que de rouvrir philosophiquement les intelligences au mystère.

On s'interrogera par exemple sur le refus d'étendre le caractère analogique du concept d'*étant* (p. 316), clé de la métaphysique thomasiennne, à l'*esse*, voire sur l'affirmation que ce dernier « échappe au concept » (p. 676) : l'étant est pourtant conçu en tant que tel par l'attribution de l'*esse*, lequel ne serait pas attribuable s'il n'était un concept. L'analogie du premier n'implique-t-elle pas alors celle du second, et n'est-ce pas celle-ci qui permet de viser à travers l'étant, sous des formes propositionnelles assurément défailtantes et en tout cas irrémédiablement négatives, l'*Ipsum esse* qui est bien en lui-même, comme acte pur d'être, au-delà de toute attribution possible ?

Nul doute néanmoins que l'intuition abstractive de l'*esse commune* ne puisse équivaloir en aucune manière à l'intuition effective de l'*Ipsum esse*, fruit ultime de la grâce surnaturelle. La notion centrale sollicitée et méditée par H. Mongis, bien que discrètement présente dans le texte de

Thomas, est celle de l'*esse intimum*, acte d'être par lequel toute substance créée est participante de son Principe créateur. C'est parce que le Dieu donnant cet être intime est lui-même *interior intimo meo* que la créature douée d'intellect et de volonté a la possibilité de le rejoindre en soi-même, « condition de possibilité naturelle pour ainsi dire de la manifestation surnaturelle de Dieu » (p. 598). Telle est la conclusion essentielle de l'ouvrage, qui débat aussi à plusieurs reprises avec E. Levinas : « L'homme n'est pas voué à l'errance d'un procès ekstatique assimilé à l'être, à une existence irréductiblement tragique en proie à un "négatif originaire terrible", jeu-à-la-mort que, si exceptionnelle soit-elle, la déférence à autrui n'abolit pas. Le "pouvoir-être total" de l'homme n'est pas être-à-la-mort, mais être-à-l'infini comme être-à-Dieu, pouvoir être Dieu par participation » (p. 643).

Le réalisme thomasiens a donné à l'A. le meilleur moyen de viser conceptuellement le point d'articulation entre ces deux formes de « retour à Dieu » que sont la recherche philosophique et la vie spirituelle au sens mystique du terme. Tel qu'H. Mongis le professe, ce réalisme est bien une philosophie chrétienne — non pas philosophique bien que chrétienne, mais chrétienne parce que philosophique. Dans le sens du vœu d'Édith Stein, la doctrine philosophique de l'*actus essendi* et de l'*Ipsium esse subsistens* rouvre l'existence humaine à l'Éternel, en lui offrant une issue à la gnose chronolâtre qui l'y fermait de Hegel à Heidegger, malgré la symptomatique persistance de ce dernier à chercher le « Mot unique » pour dire l'être.

L'A. aura ainsi fait preuve jusque dans sa lecture des textes thomasiens — notamment dans l'ultime confrontation entre Thomas et Maître Eckhart (p. 662-676) — de cette qualité dont aucun philosophe ne saurait se départir : la *désinvolture*, entendue non au sens d'on ne sait quelle irrévérence, mais au sens italien autant que so-

cratique d'une désimplication, soit d'une indépendance de l'esprit par rapport à ce qu'il se trouve convoqué à penser par les héritages spirituels multiples et complexes dont il a bénéficié. Il faut savoir gré à l'A. d'avoir fait preuve d'une telle désinvolture — coûteuse — à l'égard de la *doxa* des cercles philosophiques, fussent-ils de renom, et de ne pas s'être soumis sans discussion, comme tant de ses contemporains, aux verdicts devenus des prêts-à-penser, héritage de la philosophie dite critique, qui ont prétendu interdire à l'être humain d'accéder à la connaissance de son Principe et, au bout du compte, à la « joie de son Maître » (*Mt* 25, 23).

Michel NODÉ-LANGLOIS.

Jean CACHIA, *Vivre selon la raison*, Introduction à la philosophie morale, [Chouzé-sur-Loire], Saint-Léger éditions, 2015, 1 vol. de 326 p.

Le livre de Jean Cachia porte bien son titre : une introduction à la philosophie morale, celle à laquelle Aristote et saint Thomas nous habituent, certes, mais aussi un regard de philosophie comparée, qui, avec beaucoup d'acuité et de finesse, tente de discerner les erreurs, les risques, les conséquences absurdes et contradictoires de certaines philosophies modernes analysant l'agir moral de l'être humain. Le livre est imprégné d'un sens aigu de la « dispute » et d'une grande liberté intellectuelle pour affirmer ce qui est et ce qui ne devrait pas être, même si cela n'est pas conforme aux idées (et auteurs modernes ou contemporains) les plus à la mode. Parmi d'autres auteurs, Platon (p. 19-21, 181-184), le nominalisme (p. 217-222), Descartes (p. 61-68), Kant (p. 44-54, 132-137), Rousseau (p. 127-132, 139-142), Spinoza (p. 94-104), Heidegger et l'existentialisme sartrien (p. 27-41), Machiavel (p. 217-220, 224-227), Hegel (p. 143-145,

236-238), Marx et le marxisme-léninisme (p. 227-237), sont passés en revue tout comme Aristote sait passer en revue, dans un exercice dialectique, l'opinion des Anciens, pour la synthétiser ou en marquer les limites. L'A., en digne disciple d'Aristote préfère la vérité à un consentement aux idées à la mode, aux auteurs réputés « incontournables » et classiques sans lesquels, dans l'univers universitaire, aucune vérité philosophique ne peut être pensée ou exprimée. L'A. a l'art de montrer les ambiguïtés, les contradictions possibles de certains auteurs pour mieux faire apparaître le génie propre de la manière aristotélicienne et thomasiennne d'analyser l'agir moral. Par exemple, il montre les conséquences de l'attitude sartrienne affirmant qu'en se choisissant, l'homme choisit pour tous les hommes : (cf. p. 34). Si l'on pose que tout homme se choisissant choisit pour tous les hommes, c'est faire reposer l'action sur l'existence d'une nature qui est universelle, sinon on ne pourrait pas légiférer pour tous les hommes.

Autre exemple, il montre comment la formulation de l'impératif catégorique kantien fait de la volonté le critère et le fondement ultime de la vie morale (cf. p. 134). Ou bien encore, il montre comment l'analyse de Rousseau concernant les rapports de l'individu à la volonté générale de l'État peut conduire au totalitarisme (p. 139).

Le livre de J. Cachia est précieux parce qu'il nous permet, nous appuyant sur des raisons philosophiques, de comprendre ce qu'il y a, ce qui devrait être raisonnable dans l'agir moral de la personne. Il s'agit donc bien d'un regard de la raison qui cherche à comprendre l'expérience morale dans l'agir lui-même et à partir de l'être même de la personne.

Au cœur de cette fine analyse philosophique, une affirmation : celle de la capacité que la raison a de connaître ce qui est, la nature des êtres, leurs propriétés essentielles, intelligibles, universelles, donc

objectivables et indépendantes de ce qui peut être ressenti par le sujet. En d'autres termes, l'A. réussit à nous convaincre que l'attitude nominaliste empêche une véritable philosophie morale qui doit discerner, dans la réalité objective elle-même, le bien authentique qui est à désirer pour être authentiquement heureux et les maux à fuir si l'on veut éviter d'être malheureux. La conséquence de tout cela est l'affirmation de la personne comme substance, et non la seule référence à la notion d'un « moi » subjectif dont on ne sait pas s'il concerne l'individu en général ou bien celui qui parle à la première personne (cf. p. 159). À quoi il répond : « Il faut d'abord affirmer que l'homme est sujet de conscience, il est un "moi", d'abord parce qu'il est sujet d'être. Ce qui n'est pas une substance individuelle ne peut à plus forte raison pas être capable de dire "moi". En d'autres termes, il est purement et simplement faux que le "je pense" soit l'affirmation la plus certaine de toutes : notre intelligence saisit d'abord et directement l'être, l'existant, et il est absurde de dire que le néant peut s'exercer et grâce à ses efforts devenir capable de penser et d'agir. Et il est non moins absurde de supposer que cette affirmation concernant l'être ne s'applique qu'aux êtres sensibles et non à l'être en général et en tant que tel, ou encore qu'elle soit une propriété de notre esprit et non de la réalité » (p. 163). Les pages 152 à 171 sont centrales pour cette compréhension de l'attitude réaliste et authentiquement personnaliste qui fonde la philosophie morale aux regards des totalitarismes (cf. p. 227-249). Mais cette « norme personnaliste » ne serait pas possible si la raison n'était pas capable de dire l'être de ce qui est, d'affirmer la possibilité de connaître l'essence et l'existence des êtres, leur finalité respective comme leurs propriétés essentielles. Autrement dit, il s'agit de vivre selon un bon usage de la raison pratique morale mais aussi selon la raison spéculative pour pouvoir

connaître et juger des fins essentielles et donc des biens nécessaires pour choisir ce qui conduira à un bonheur véritable conforme à ces fins essentielles de la nature humaine.

Jean-Baptiste ÉCHIVARD.

THÉOLOGIE

D. Stephen LONG, *The Perfectly Simple Triune God, Aquinas and His Legacy*, Minneapolis, Fortress Press, 2016, 1 vol. de xxvi-422 p.

Ce livre offre une étude étendue de la doctrine de la simplicité divine. Il ne se limite pas à saint Thomas mais présente un vaste panorama d'histoire des doctrines et propose une relecture constructive de la pensée thomiste. La première partie expose l'enseignement de saint Thomas d'Aquin (chap. 1) et ses principales sources (chap. 2) sur la simplicité de Dieu Trinité. La deuxième partie montre la présence et l'usage de la doctrine de la simplicité divine chez les Réformateurs et dans les premières générations de théologiens réformés (chap. 3). Sur ces bases, la troisième partie se penche sur les critiques et les propositions de « révision » de la doctrine de la simplicité divine dans la théologie du procès (chap. 4), dans ce que l'A. appelle le « théisme ouvert » (chap. 5), dans la philosophie analytique de la religion et la théologie analytique (chap. 6), puis dans les théologies contextuelles, culturelles et politiques (chap. 7); l'enquête aboutit à l'enjeu métaphysique de la question traitée (chap. 8) puis à une conclusion qui propose des voies pour maintenir la doctrine « traditionnelle » de la simplicité divine en tenant compte des critiques adressées à cette doctrine (chap. 9).

L'exposé de la simplicité de Dieu chez saint Thomas (p. 3-62) ne prétend pas à

l'originalité mais offre plutôt un aperçu général. Plusieurs points fondamentaux sont mis en relief. Premièrement, l'enseignement de saint Thomas sur la simplicité divine constitue une doctrine trinitaire qui assume pleinement la réflexion sur l'unité de l'essence divine. Cela exclut la séparation d'un *De Deo uno* et d'un *De Deo trino*. L'A. montre très bien que la simplicité, qui se trouve au fondement de l'étude des attributs divins, se trouve également au fondement de l'étude de Dieu Trinité, car le traité des questions 27-43 de la *Prima Pars* s'appuie sur celui des questions 2-26. Saint Thomas n'a pas soumis sa théologie trinitaire à une métaphysique mais il a plutôt développé une métaphysique pour rendre compte de la foi en Dieu un et trine. L'affirmation de la simplicité divine, liée à la doctrine de Dieu comme Acte pur, est spécialement requise pour manifester l'existence de relations personnelles réellement distinctes qui ne divisent pas Dieu Trinité; elle s'impose également pour rendre compte de l'agir de Dieu dans le monde, spécialement pour exposer la création *ex nihilo* mais aussi l'exercice de la providence divine et l'incarnation. L'A. souligne à ce sujet que les relations de Dieu et du monde sont « réelles » dans les créatures mais « de raison » en Dieu. Attachée à la simplicité de Dieu, sa perfection (question 4) importe également, car elle montre qu'en Dieu la simplicité est une perfection et qu'elle n'isole pas Dieu de ses créatures. Dans ce chapitre éclairant sur bien des points, on peut regretter l'interprétation « faible » des cinq voies de la question 2 (p. 12-19); et nous ne comprenons pas comment l'A. peut affirmer que, dans la mesure où ces voies sont d'ordre philosophique, elles sont sujettes à un mélange d'erreurs (p. 16).

Parmi les sources ou « autorités » invoquées par saint Thomas (p. 63-118), la première place revient sans surprise à l'Écriture; l'A. examine en particulier *Ex* 3, 14 et *Jn* 14, 6. L'influence de saint Augustin

est bien notée, tout comme celle de Denys. La simplicité divine bénéficie de solides appuis philosophiques mais c'est la foi trinitaire de Nicée qui l'a placée au premier plan de la réflexion sur Dieu. Peut-être l'A. aurait-il pu souligner que saint Thomas va plus loin que saint Augustin : non seulement Dieu est tout ce qu'il a (Augustin) mais son essence est son existence (Thomas). Par ailleurs, l'A. estime que « l'essence est appropriée proprement au Fils quand la différence entre le Fils et le Père est maintenue » (p. 73-74); outre la difficulté posée par l'expression « appropriée proprement (*appropriated properly*) », cette affirmation n'est pas tout à fait exacte : selon saint Thomas, l'essence (*essentia*) et l'opération (*operatio*) ne sont pas appropriées car leur *ratio* ne présente pas de similitude avec ce qui est propre aux personnes (*Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 8).

L'étude des Réformateurs et des premières générations de théologiens réformés (p. 119-170) est très instructive. On y observe une continuité et un inflexissement. D'une part, Luther et Calvin n'ont jamais mis en cause la simplicité de Dieu Trinité : ils ont clairement repris l'enseignement traditionnel affirmant que Dieu est absolument simple. D'autre part, c'est principalement dans leurs explications concernant les relations que Dieu entretient avec le monde (plutôt que dans une approche de théologie spéculative sur l'être ou l'essence de Dieu) que les Réformateurs ont recouru à la simplicité divine; autrement dit, la simplicité n'est plus invoquée principalement pour manifester l'intelligibilité de Dieu un et trine, mais elle intervient d'abord pour rendre compte de la relation de Dieu au monde par un décret éternel; sous cet aspect, la pensée des Réformateurs s'écarte de celle de saint Thomas. Corrélativement, la puissance divine tend à occuper une place de premier plan. L'affirmation de la simplicité divine se retrouve chez bien d'autres théologiens de la Réforme, tels

Vermigli et John Owen (chez Owen, la simplicité sert notamment à garantir le décret éternel d'élection et de damnation). Parmi ces auteurs, Arminius (p. 157-165) occupe une place remarquable : son exposé des attributs divins part de la simplicité, et Arminius donne la priorité à la vie immanente de Dieu Trinité. « Arminius est peut-être le plus thomiste des Réformateurs que nous avons considérés » (p. 165). Dans l'ensemble, la doctrine de la simplicité divine fut maintenue et invoquée par les théologiens de la Réforme pour plusieurs motifs : pour des raisons d'épistémologie d'abord, c'est-à-dire pour garantir une théologie affirmative respectueuse de l'incompréhensibilité divine; pour soutenir, sous diverses formes, le décret éternel d'élection (ou de réprobation); et pour la cohérence de la foi trinitaire professant l'unité essentielle des trois personnes divines (p. 168-170). La « première orthodoxie » réformée (1565-1640) et la « deuxième orthodoxie » (1640-1725), qui consolidèrent l'héritage de la Réforme, ont conservé l'affirmation de la simplicité divine, quoiqu'avec l'inflexissement déjà noté concernant la primauté de la considération des œuvres divines et la place du décret éternel d'élection. Ce n'est qu'ensuite, à partir de 1725 environ, qu'une théologie réformée moins attachée aux confessions de foi s'est progressivement dégagée de cet héritage. La doctrine de la simplicité divine commença alors à pâtir de l'exploitation de nouvelles ressources philosophiques et de nouvelles élaborations théologiques (p. 121). Depuis le xviii^e siècle, presque toutes ces nouvelles élaborations estiment que l'enseignement de Thomas d'Aquin est déficient. La simplicité divine fut mise en cause dans un faisceau de questions parmi lesquelles il faut noter le problème du mal, l'affirmation de la liberté humaine et la compréhension de l'histoire du salut (p. 171-172). L'ouvrage de D. Stephen Long ne s'arrête pas longuement sur cette

époque (on aurait souhaité davantage de détails sur l'impact des nouvelles pensées philosophiques) mais passe directement aux contestations de la simplicité divine dans les temps plus récents.

Le premier renversement étudié est celui de la *process theology* ou « théisme du procès » (p. 175-195). Écartant l'immutabilité de Dieu, ce courant de pensée est logiquement amené à refuser la simplicité divine. La question du mal, l'affirmation de la compassion de Dieu, la compréhension réduite de la causalité divine et un mode de pensée marqué par l'univocité renforcent cette exclusion de la simplicité divine. Une semblable exclusion s'observe dans le « théisme ouvert (*open theism*) » (p. 197-218). Par cette expression, l'A. désigne un ensemble de courants théologiques soutenant une conception « temporelle » de l'éternité ainsi qu'une compréhension faible de l'immutabilité et de l'impassibilité divines, dans le but de reconnaître une réelle réceptivité de Dieu et de garantir la liberté humaine face à la prescience divine (dans une perspective qui rejette la doctrine des causes secondes); pour remplir un tel cahier des charges, il faut se débarrasser de la simplicité divine et admettre une sorte de « composition » en Dieu.

L'exposé consacré à la philosophie et à la théologie analytiques (p. 219-272) est particulièrement intéressant. Ce chapitre offre un panorama fort diversifié : il présente la position de nombreux penseurs analytiques. En plaçant au premier plan la clarté des définitions, la stricte délimitation des prémisses et la rigueur logique de l'argumentation, les plus résolus des théologiens analytiques s'accordent sur un point : « La réponse traditionnelle que l'on trouve chez Thomas est incohérente ou illogique, et elle ne peut pas être soutenue » (p. 223). La simplicité divine fait difficulté lorsqu'on la confronte à plusieurs autres affirmations : la pluralité des attributs divins, la distinction réelle

des personnes divines, et l'agir divin dans le monde. Dans son aperçu critique, l'A. observe que plusieurs théologiens analytiques commencent leur réflexion par les relations que Dieu entretient avec le monde (des relations souvent reconnues comme « réelles » en Dieu) puis « révisent » la doctrine de Dieu en fonction de ce point de départ. Concernant Dieu en lui-même, une difficulté supplémentaire réside dans le fait qu'un large courant de la théologie analytique saisit les attributs divins en termes de « propriétés » dont la distinction mutuelle et le rapport à l'essence divine deviennent problématiques (par exemple : si Dieu était identique à ses « propriétés », Dieu serait une « propriété », ce qui est absurde). Certes, la philosophie analytique de la religion et la théologie analytique se caractérisent davantage par une méthode que par un contenu doctrinal. Dès lors, on ne s'étonne pas de l'extraordinaire diversité des positions doctrinales présentées dans ce chapitre. Eleonore Stump offre un bon exemple d'acceptation et de défense de la simplicité divine au sein d'une méthode analytique. Il reste que l'approche analytique met la simplicité divine en question. Dans la plupart des cas, cela amène à réviser l'enseignement « classique » sur l'éternité, l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu. On observe également une mise en cause de la notion « classique » de l'unité divine : malgré l'absence de consensus sur ce point, les théologiens analytiques tendent généralement à adopter un modèle « social » de la Trinité qui implique une certaine « composition » en Dieu. Dans son bilan, l'A. estime que les philosophes et les théologiens analytiques ont apporté davantage de confusion que de clarté; leurs contributions ne s'accordent pas sur les raisons pour lesquelles il faudrait réviser ou ne pas réviser la simplicité, l'unité, l'immutabilité et l'éternité divines : le résultat n'est pas une doctrine cohérente sur Dieu mais plutôt

une sorte de « peinture cubiste » (p. 268). La méthode analytique apparaît essentiellement préoccupée par la résolution de dilemmes. Ce que Thomas d'Aquin envisageait comme un *mystère* devient alors un ensemble de problèmes ou de dilemmes à résoudre (p. 270). Cette observation invite à retrouver le sens de la doctrine « classique » sur la valeur et les limites de notre langage sur Dieu; elle demande aussi de s'interroger à nouveaux frais sur les rapports entre la méthode et l'objet étudié.

Les théologies contextuelles, culturelles, féministes, écologiques ou politiques posent un autre défi (p. 273-306). Ici, la mise en cause de la simplicité touche plutôt la conception d'un Dieu « abstrait », « statique » ou « incapable de souffrir », voire un Dieu « despote » servant à légitimer diverses formes d'injustice ou d'oppression. La simplicité divine est alors écartée pour ouvrir le champ à la reconnaissance d'une temporalité de Dieu, d'une passibilité divine et d'une relation réelle affectant Dieu dans son rapport aux créatures. L'influence (explicite ou implicite) de Hegel paraît manifeste. Cela amène l'A. à se pencher sur la question métaphysique qui sous-tend les critiques de la simplicité divine (p. 307-362). Le rejet de la « métaphysique de la substance (*substance metaphysics*) » apparaît comme le « trait commun » qui réunit les négateurs de la simplicité divine (p. 363). D. Stephen Long en trouve l'expression, par exemple, dans la critique adressée au primat supposé de l'essence par rapport aux personnes chez saint Augustin, dans le rejet de l'hellénisation de la foi chrétienne, dans la priorité souvent reconnue à l'économie par rapport à la vie immanente de Dieu Trinité, ou dans la *theologia crucis* d'inspiration luthérienne ou hégélienne. Lorsqu'une pensée théologique s'est débarrassée de la notion de « substance », la voie semble ouverte pour reconnaître certaines formes de composition, de mutabilité et de passibilité en

Dieu, et pour poser une sorte de temporalité divine ainsi qu'une relation réelle aux créatures qui affecterait Dieu dans sa vie intime. On assigne alors souvent à la notion de « relation » la mission de rendre compte de l'unité de Dieu, une mission impossible sans référence à la substance.

La conclusion de l'ouvrage (p. 363-392) invite à retrouver la doctrine « traditionnelle » de la simplicité divine (entendons : la doctrine transmise par saint Thomas d'Aquin), sans nostalgie du climat intellectuel de l'Antiquité ou du Moyen Âge, mais en tenant compte des critiques modernes et contemporaines. Dans ses propositions, l'A. s'inspire en particulier de Kathryn Tanner, Katherine Sonderegger et Sarah Coakley. Notons en particulier : la place qu'il faut reconnaître à l'analogie (pour éviter tout discours univoque sur Dieu et les créatures); la consistance des causes secondes collaborant à l'action de la cause première qu'est Dieu, sans que l'action de Dieu et celle des créatures soient mises en concurrence; la différence entre les relations personnelles des hypostases divines et les relations que Dieu Trinité entretient avec le monde; la synthèse de la métaphysique et de l'histoire, sans préjudice pour la métaphysique; la recherche d'une pensée théologique spéculative et contemplative (pour éviter aussi bien la réduction de la théologie à la pratique que sa réduction à une approche logico-conceptuelle); la nécessité d'un discours sur l'essence ou nature de Dieu; l'articulation, sans séparation, de l'Unité et de la Trinité; l'intégration de l'économie divine dans l'enseignement sur Dieu Trinité. Nous aurions attendu ici quelques réflexions supplémentaires sur la métaphysique qui s'impose pour accomplir un tel projet, sur les rapports entre relation et substance, ainsi que sur la doctrine augustinienne ou thomiste des « missions » divines en rapport aux « processions ». Quoi qu'il en soit, ces propositions montrent bien l'étendue du champ

concerné par la doctrine de la simplicité divine, et c'est sans doute le principal mérite de cet ouvrage : tant par son parcours historique que par ses réflexions systématiques, D. Stephen Long manifeste que la simplicité divine exerce un rôle déterminant pour toute théologie cherchant à rendre compte avec cohérence et profondeur de la foi en Dieu Trinité, aussi bien dans sa vie intime que dans ses relations aux créatures.

fr. Gilles EMERY, o.p.

François DURAND, *Le Témoignage du Ressuscité*, Contribution à une théologie fondamentale de l'expérience pascalle, « Donner raison : Théologies, 50 », Namur, Lessius, 2016, 1 vol. de 368 p.

Parmi les nombreuses publications récentes sur le fait pascal, celle-ci offre une démarche suffisamment originale par son envergure et sa densité pour retenir l'attention. Le dessein de l'A. est de faire découvrir l'énergie vivifiante de la foi en Jésus mort et ressuscité dans le contexte de la culture postmoderne et le prolongement de Pâque vers la Pentecôte, de la christologie vers l'ecclésiologie.

Quatre étapes jalonnent le parcours suivi. La première traite de la résurrection de Jésus dans l'histoire de la christologie. Alors qu'elle faisait figure de « tranquille possession » durant la période patristique, la foi en elle-même doit affronter la culture moderne et postmoderne. Serait-ce une chance ? Son originalité est d'être relatée par des sources aux langages divers livrant la conviction qu'elle est le gage de la présence durable du Règne dans l'histoire.

Un regard synthétique sur le fait pascal associe l'initiative divine à une adhésion libre et au témoignage de la foi. Ce fait marque l'irruption d'une nouveauté en vue de la conversion et invite à une re-

lecture de la vie de Jésus à sa lumière qui révèle la portée salvifique de sa mort. Il convie à l'espérance nos contemporains qui vivent dans un climat d'incertitude. Aussi revient-il à la théologie de prendre acte du soupçon de la pensée occidentale et de montrer que la résurrection s'articule à la quête du sens, de relever sa place inaugurale et centrale, son énergie dans l'acte de foi, son impact sur notre conception de Dieu dans un contexte de postmodernité qui, diversement abordée par les confessions protestante et catholique, appelle un dialogue critique.

À cette fin est proposé un détour par les philosophies de la déconstruction du christianisme, dont Jean-Luc Nancy est pris comme témoin, le christianisme étant estimé complice de la société occidentale dans l'installation d'un désert de sens et de vérité et considéré en lui-même comme déconstruction au sens de « décloison », c'est-à-dire libération de ce qui est clos au-dedans. De pages trop denses et techniques pour se prêter à une récapitulation, relevons que la résurrection, perçue comme une nouvelle illusion, est à démythologiser, en étant comprise comme indissociable de la mort qui ne cesse de ressusciter, dont elle est l'extrême vérité.

Le témoignage qui l'atteste est signe d'un sens en excès ou en retrait, en réserve inépuisable, qui garde son secret, car sa signification n'est jamais pleinement livrée. Aux yeux de la déconstruction, importe non son contenu mais son action pratique ; s'il a valeur de preuve, il n'est plus assuré comme témoignage, objet de foi. Selon cette herméneutique, l'ancrage historique du christianisme est dénué d'intérêt, tout comme le contenu du kérygme, réduit à une annonce. En un mot, vidé de sa substance, le christianisme se ramène à une pure formalité.

En réaction contre le courant postmoderne et la déconstruction, émerge la « Radical Orthodoxy » qui développe une théologie du Verbe et confie à la foi la res-

tauration du réalisme de l'être. Faisant remonter la sécularité, qui revendique l'autonomie de la nature et la scission entre le créé et Dieu, à la fin du Moyen Âge, elle constate que le monde est atteint d'une maladie qui conduit au nihilisme, à un Dieu indifférent et à la marginalisation de la théologie. Le remède est une réhabilitation du langage révélant l'être tel qu'il est. À l'encontre d'une scission entre la foi et la raison, il importe de fonder la théologie sur une pensée métaphysique forte en valorisant le concept de participation, voie d'accès à l'être divin qui, en se donnant, suscite l'échange entre les humains. Le christianisme est vu en opposition à la sécularisation, sans que la Résurrection soit reconnue dans son unicité pas plus que l'histoire de Jésus ou que l'Alliance, dissoute dans l'harmonie sociale.

La seconde partie s'oriente vers un mode de connaissance approprié à la Résurrection qui nous révèle l'être et le faire de Dieu. À cet effet, elle se réfère à la théologie de Karl Barth, confrontée aux courants qui viennent d'être évoqués. Serait-il un précurseur de la postmodernité? Sa théologie de type dialectique se rapprocherait-elle de la déconstruction? Elle s'élabore à partir de la révélation d'un Dieu inconnaissable, paraissant ainsi privilégier l'antithèse entre la foi et la raison, la Parole révélée étant le point critique de tout. Se démarquant de la théologie libérale, Barth comprend la Résurrection comme événement permanent; elle est le chemin pour connaître Dieu et bien parler de lui. Elle est la victoire du monde nouveau, la révélation du Dieu caché. Mais il convient d'en témoigner en toute humilité et en se gardant de la dérive subjectiviste.

Selon Barth, la réconciliation, qui est révélation, suppose un décloisonnement de la christologie en maintenant l'union de la personne du Christ avec son œuvre. Elle devient événement dans la mesure où elle s'extériorise et se communique, car la Résurrection s'ouvre sur la tempo-

ralité, Jésus-Christ se rendant contemporain de chaque histoire personnelle. Quel est l'impact de la Résurrection sur la christologie, motif de divergence entre Barth et Bultmann? Ce dernier plaide en faveur de la signification de la foi en la Résurrection, omettant l'apparition originelle du Ressuscité, pour la confiner dans le kérygme, absorbant ainsi la christologie dans la sotériologie. Barth maintient la réalité des apparitions de Jésus comme présupposé de la lecture du Nouveau Testament. Sa Résurrection est un événement inouï et définitif qui transforme le présent, oriente l'histoire, fonde le lien entre Jésus et l'humanité, dont il est la Tête et dont il continue d'être le Sauveur.

La troisième étape, de tournure exégétique, analyse les récits de l'Ascension et de la Résurrection, mis au service du témoignage. Selon l'approche de Luc, la Résurrection n'est pas seulement un événement extérieur, daté car elle s'incarne et s'intériorise en ses témoins. Luc met ses talents au profit d'une visée théologique et pastorale. À partir de récits fondateurs, il dévoile la présence de l'eschatologie dans l'histoire et le triomphe du Dieu Sauveur. Grâce à sa maîtrise de l'écriture narrative, la Résurrection est racontée, mais non moins confessée; elle s'exprime par la métaphore de l'éveil, mais aussi par celle de l'exaltation et constitue ainsi le cœur et la clef de voûte de l'histoire du salut.

Désormais le temps de Jésus sur terre s'achève pour inaugurer celui des témoins. Son Ascension nous oriente vers le lieu où il sera désormais accessible, selon des récits qui donnent plus à écouter qu'à voir, la parole revenant au Ressuscité présent et vivant, dont la proximité s'atteste dans le partage du repas. Désormais les disciples deviendront des témoins selon un processus évolutif qui passe du « voir » à un « ne plus regarder », conforme à l'Ascension qui inaugure une phase nouvelle invitant à accueillir le Ressuscité dans le présent de l'histoire, dans la communauté chré-

tienne et dans le cadre de la bénédiction sur la fraction du pain en attendant la venue de l'Esprit.

Le statut de la foi engage une relation d'un type nouveau avec le Ressuscité, fait du renoncement au voir-toucher, bien qu'essentiel, mais non constitutif de la foi. À l'invisibilité du Ressuscité répond la visibilité d'une communauté en prière; au don des langues le parler en d'autres langues. La Parole est comme l'axe du livre des Actes, dont les apôtres sont les ministres au risque de s'exposer à la persécution. Finalement tout croyant est appelé à devenir témoin. Selon le récit de la Pentecôte, au principe du témoignage, l'Esprit ne repose plus seulement sur Jésus mais encore sur les disciples. Désormais juifs et païens sont entrelacés. Au témoignage apostolique répond sa réception par le lecteur, le Ressuscité n'étant plus accessible que par la foi.

Pierre fait figure de prototype de la prédication chrétienne, attestant le mystère pascal et inscrivant la Résurrection dans l'histoire d'une promesse orientée vers une perspective trinitaire. Quant aux témoins de la Résurrection, en se dessaisissant d'eux-mêmes, ils se rendent capables d'annoncer la Parole qui se fait performative en appelant à la conversion. Avec la Pentecôte une communion fraternelle s'instaure dans le salut partagé. Désormais les lecteurs, s'identifiant aux auditeurs de la Parole, sont pris à témoins de l'envoi de l'Esprit. Si la foi pascalle a son origine dans le témoignage apostolique, elle doit son fondement à l'action de Dieu par le Christ dans l'Esprit.

Cette analyse exégétique s'ouvre sur un ensemble de réflexions théologiques relatives à la foi et à l'espérance; grâce à elles l'homme, en quête du sens, n'est pas un être pour la mort mais pour la naissance. Sa vie vaut donc la peine d'être vécue. La Résurrection révèle la miséricorde de Dieu et son attente patiente au milieu de nos épreuves. Si l'origine de ces vertus

est exposée à des approches réductrices, il est vain de tenter d'interpréter la nature des visions du Ressuscité. Parallèlement, la Pentecôte témoigne de l'imprévisibilité de l'Esprit qui nous communique ce qu'il tient du Père, dont la discrétion doit s'allier avec la Résurrection de Jésus. Une théologie de type narratif serait-elle plus adaptée au caractère vivant de la révélation? Elle se prêterait à des récits ouverts mais inachevés. L'A. l'estime indispensable à une théologie pascalle aujourd'hui.

La dernière partie se centre sur le concept d'expérience. De ce concept polyvalent, relevons le sens de l'accueil d'une altérité qui se donne, qui prend au dépourvu. L'expérience pascalle se confronte à une réalité qui la dépasse mais qui par la parole accède à l'intelligibilité et débouche sur la praxis et se nourrit de la rencontre du Crucifié-Ressuscité. Celle que l'homme fait de sa contingence, de son origine et de sa fin, sera comprise comme une mort sans but ou bien comme le passage de l'inespéré à l'espérance grâce à la venue de Dieu dans l'histoire. L'expérience est une épreuve à caractère unique, l'homme advenant à lui comme autre. Jean Nabert nous ramène au thème du témoignage dans lequel se fait l'expérience de l'absolu, l'authenticité s'attestant dans le dépouillement de soi jusqu'à la mort consentie. La spécificité de l'expérience chrétienne tient à la place inaugurale et centrale qu'y occupe le mystère pascal, au sens qu'elle y trouve et à l'assentiment qu'elle lui donne. Elle est l'expérience d'une foi vécue, dont le témoignage n'est jamais extérieur aux témoins qui forment une chaîne continue.

Puisant dans l'herméneutique de Paul Ricoeur, l'A. livre un développement d'une technicité qu'il est difficile de ressaisir. Retenons modestement que le témoin répond de son témoignage, qui demande à être interprété et implique une relation de confiance avec d'autres personnes. Il est distinct de la connaissance et s'inscrit

dans la durée. Après Pâques, il est suscité par l'Esprit qui réalise l'immédiateté de notre rencontre avec le Fils.

Le foisonnement d'informations qui nous submerge ne risque-t-il pas d'étouffer une parole de foi, distincte des paroles humaines et conditionnée par un espace propice à sa maturation? Alors que l'Occident a toléré une rupture entre théologie spéculative et théologie spirituelle, ne conviendrait-il pas de les réunifier à partir de la narrativité de la venue de Dieu, en l'axant sur la dialectique de l'événement pascal entre le « déjà là » et le « pas encore »? Mais le témoignage s'exprime aussi en actes en se portant vers tout homme par la présence et l'engagement, au risque de se heurter à l'indifférence et au refus. Il est au service de l'engendrement. Sa réception est l'œuvre de l'Esprit présent à l'esprit des hommes et renouvelant la communauté chrétienne au cœur du mystère pascal. Le témoignage, central dans ce travail, en signe également le dénouement : il se tient à l'écart d'une suite de vérités à croire aussi bien que du prosélytisme.

Seule la lecture de ce travail permet d'en découvrir et d'en goûter la richesse et la densité. Il s'organise selon un plan rigoureux et puise dans une abondante documentation. Si le domaine de l'hérméneutique ou de la philosophie est d'un abord plus ardu pour un lecteur non initié, il ne doit pas se décourager pour accueillir la spécificité et la richesse de la foi pascale, inséparable du témoignage qui des apôtres se poursuit à travers les générations chrétiennes. La réflexion et l'engagement sont aussi inséparables que l'Esprit et l'histoire qu'il féconde.

Gérard REMY.

Joseph MOINGT, *Croire au Dieu qui vient*, I. De la croyance à la foi critique, Essai, Paris, Nrf Gallimard, 2014, 1 vol. de 624 p.

C'est une théologie à la première personne que développe ce volumineux ouvrage qui enrichit une production déjà imposante, signe d'une inépuisable fécondité. Un important Avant-Propos révèle les étapes de la maturation de l'objet et de la méthode de ce travail. Le souci de l'A. est de repenser la foi salvifique pour la rendre accessible à la raison moderne. Cet objectif requiert un discernement critique prenant en compte le rapport entre la foi originaire et son « évolution » en proie à une crise qui secoue le monde chrétien et retentit sur le monde tout court.

La première partie se donne pour objet : « De la croyance à la révélation du salut. » L'attente du salut est inséparable de la croyance en Dieu et réciproquement. Depuis ses lointaines origines, la religion est en quête de protection. Selon la religion grecque la communion avec les dieux est une chance de salut pour une vie fragile. S'ajoute la pratique des sacrifices, signes d'interdépendance entre les dieux et les hommes. Mais l'établissement d'une société égalitaire, l'énigme de l'existence, l'essor de la philosophie ouvrent l'époque des Lumières. Si le Dieu de Platon transcende notre connaissance et si sa doctrine de l'âme accrédite l'attente d'une vie après la mort, les stoïciens penchent vers un panthéisme matérialiste, tandis que la religion migre vers les cultes populaires, les « mystères ». Autour d'Israël, les Empires égyptien et babylonien évoluent vers le monothéisme et la croyance en une survie. La Bible raconte une histoire de salut avec Noé, Abraham, Moïse, mais le culte exclusif de Yahvé date du temps d'Ézéchias et de Josias. L'exil à Babylone demandera un travail de relecture pour ranimer l'espérance des exilés et confirmer leur foi.

Ce rappel conduit à la nature du croire dont le salut serait la motivation. Dieu se

rendrait-il connaissable par autorévélation? Croire relèverait-il de l'imaginaire, de l'irrationnel? Il demande un discernement critique. À son actif, il est une perception de la gratuité de l'existence; il fonde la socialité, invite à la concorde; il ouvre l'esprit sur le dedans des choses et sur l'infini; il est au principe d'une connaissance spécifique de Dieu et contribue à l'émergence du sujet humain qui ne peut mourir. Comme acte de confiance, croire nous ouvre à une vie qui dépasse nos forces.

L'homme s'est affranchi de ses dieux pour se charger de la gestion de la nature et opérer le passage de la vie clanique à la vie civique, compromettant les dieux avec les conflits entre États. La foi au Dieu « qui est » écarte les faux dieux, selon *Rm* 1, sans dénier la manifestation de Dieu aux païens et, en *1 Tm* 2, 5, sa volonté de sauver tous les hommes. Mais pour dépasser les approximations païennes, il faut la révélation du Fils.

En bref, l'origine de l'idée de Dieu est inaccessible mais s'atteste dans des textes primitifs et la pratique d'un culte par un groupe en état de besoin et d'insécurité; s'il est exaucé, c'est qu'un Être invisible était à son écoute. Ce culte répond au pressentiment d'un absolu qui se personifiera sous les traits d'un Dieu Sauveur.

L'attente d'un salut dans le paganisme préfigure la révélation par étapes de ce Dieu dans l'Ancien puis le Nouveau Testament. Le peuple hébreu en vient, sous l'impulsion des prophètes, à une foi monothéiste pure. Dieu exerce sa justice tout comme il assure le salut, non après la mort, mais par la protection de la vie présente contre les puissances hostiles. Les déboires politiques de Juda auront pour effet de remodeler son idée de salut, désormais attendu du futur. La relation avec Dieu, unique juge, s'intériorise grâce aux prophètes dont la vocation se prolongera avec Jésus et l'Église, héritière du premier Testament. La promesse du salut se tourne

vers le « Jour de Yahvé » et le présente comme participation à l'être de Dieu. Le peuple élu en est le destinataire en attendant l'association des autres nations. Une conversion est à faire aux valeurs éthiques qui ont priorité sur le culte. Enfin l'Apocalypse met l'imagination au service d'une intervention salutaire dans l'espace céleste. Un combat gigantesque entre le Mal et les forces du Bien se soldera par la victoire de Dieu.

Se pose le problème épistémologique de la valeur historique des sources sur Jésus, en raison du soupçon né de l'écart entre le dogme et la foi primitive. La recherche du socle de la foi traversera trois étapes : les paroles, la Passion et la prédication apostolique.

La mission de Jésus, prophète eschatologique, se dégage d'abord de la source Q, témoin de la foi la plus ancienne. Après Jean-Baptiste, Jésus entre en scène comme guérisseur et exorciste, inclassable dans sa particularité. Son message moral vise le Royaume présent et futur, lié à sa personne, consciente d'être l'envoyée de Dieu.

Cette source situe la mort de Jésus dans la ligne des prophètes et sa Résurrection dans celle du Fils de l'homme. La voie du salut est celle d'une sainteté éthique et les hommes seront jugés selon le parti qu'ils auront pris pour ou contre Jésus. Dieu se relie à eux en tant que Père; là est la Nouvelle Alliance de Jérémie. Une réflexion sera encore nécessaire à l'idée que Jésus est mort pour nos péchés. La conviction en la Résurrection est liée à l'envoi en mission. Pour évoquer les apparitions, le langage des disciples sera celui des sens; eux qui l'avaient renié font une forte expérience de foi qui renoue avec leur premier appel.

Dans un acte de relecture, l'A. s'interroge sur le sens du trouble et de l'agonie de Jésus causés par un constat d'échec et le silence de Dieu, mais qui n'étouffent pas la confiance dans la victoire finale. Ce but s'identifie à la venue du Royaume en ten-

sion entre le présent et le futur et se traduit par les titres de Fils de l'homme, dont les apôtres n'ont pas vu le Jour, et de Fils de David dont ils n'ont pas vu l'intronisation, mais que ressaisit la Résurrection. Le titre de Christ, qui inclut celui de Fils de David, le fait héritier de ce roi par sa session à la droite de Dieu et l'exercice d'une royauté universelle. Jésus aurait-il renvoyé sa manifestation messianique à la fin des temps ? Il a laissé la consigne de l'amour, rendant la maîtrise de l'histoire aux hommes. Couronné du titre de Seigneur, il se voit investi de l'autorité divine.

Sa Seigneurie, reconnue par Pierre et Paul, est l'achèvement du salut actuel et universel. La foi que Jésus nous inspire à son égard, à savoir sa propre foi en Dieu, est principe de notre salut. Si le thème du Royaume de Dieu disparaît chez Paul, la Résurrection est déjà agissante dans l'Église; elle inaugure le temps de la réconciliation. La foi en Dieu passe désormais par le Christ qui vit en nous et actualise en nous le salut, présence virtuelle du Royaume.

Chez Paul, l'horizon du salut se déplace de la résurrection générale future vers le passé ou vers l'effusion de l'Esprit, anticipée dans la résurrection de Jésus : c'est maintenant le jour du salut. Paul est le premier à parler abondamment de l'Esprit qu'il ne dissocie pas du Ressuscité et dont la Pentecôte est l'expérience individuelle et collective. L'accès à la foi par le baptême incorpore à l'Église et destine à la lutte, le repas eucharistique étant le creuset de l'humanité nouvelle, unissant la mort pour nos péchés et l'attente de la venue finale. Surmontant le contentieux judéo et pagano-chrétien, le christianisme s'impose comme religion universelle. L'enjeu actuel est l'accueil du salut par l'homme d'aujourd'hui. Mais quel crédit est-il disposé à lui accorder ?

La seconde partie se centre sur la foi « telle qu'elle s'énonce dans le dogme [...] puis telle qu'elle est crue et vécue par le

peuple chrétien » (p. 299). Sous le thème du Père et du Fils, l'A. présente la révélation du Christ selon la foi de l'Église se fondant sur l'Écriture : réalisé par le Christ, le salut est définitif pour l'humanité. Est esquissé le regard de Paul sur le Christ envoyé pour nous libérer du péché et de la mort, tandis que les évangiles s'intéressent au passé de Jésus, soulignant son identité par rapport à Dieu, ses titres, sa mort dans la confiance, sa venue du ciel et sa remontée, artisan du salut en tant que Fils du Père. Mais l'histoire de Jésus a sa clé dans le premier Testament dont l'Église est l'héritière, reliant ainsi les deux Testaments.

Aux II^e et III^e siècles, Justin représente un courant d'orthodoxie témoignant de la pratique baptismale et eucharistique et de la foi trinitaire, associant l'Esprit et le Christ à la divinité du Père. Irénée prend à son tour la défense de la Trinité contre les gnostiques. La difficulté est la conciliation d'une structure trinitaire avec le monothéisme strict. Mais selon la règle de la vérité, le Père et le Verbe sont un seul Dieu, artisans de la création et de l'économie qui porte les prophéties à leur accomplissement, l'Esprit étant l'énonciateur de la foi. Finalement comment comprendre que le Verbe soit Fils ?

Affrontée au soupçon de tri- ou de dithéisme, la foi a besoin de la raison. Tertullien s'y emploie pour défendre la doctrine du Paraclet et l'unicité de Dieu à concilier avec l'économie du Père, du Fils et de l'Esprit. Le Verbe est immanement à Dieu, proféré par lui mais non séparé de lui. Adversaire des patripasians, Tertullien introduit le concept de personne en théologie de l'incarnation. Affrontée à de semblables difficultés, la tradition grecque avec Origène voit en Dieu la source de l'image qu'est le Verbe et introduit la notion de trois hypostases. Mais quelle est l'origine de l'Esprit ? Selon l'Écriture, la distinction des personnes se fonde sur celle de leurs opérations. Bien

que la génération du Verbe s'effectue sous le mode de la communication de l'intelligence et de la volonté, Origène répugne à le dire engendré de la substance du Père.

Un développement minutieux nous introduit dans la période de la crise arienne, provoquée par la confrontation de l'économie, symbolisée par le baptême, à la Monarchie divine. Par manque de clarté, la définition de Nicée souffrit d'une méprise sur le sens de « substance », aboutissant à un arianisme radical dans l'attente d'un apaisement avec le symbole de Constantinople, dont le prudent énoncé est soigneusement relevé.

Une rétrospective de la foi nicéenne vers la tradition antérieure dégage la distance entre l'acte de croire, d'orientation eschatologique, et celui de comprendre, culturellement conditionné. Or, la foi renvoie à l'identité de Jésus. Si elle est la même, notre lecture actuelle des évangiles n'est pas totalement conforme à celle d'avant Nicée. Une reprise des sources évangéliques relève chez Marc une histoire de Jésus en forme d'histoire du salut. D'origine humaine, Jésus proclame l'Évangile de Dieu et la proximité du Règne; il annonce sa passion sous les traits du Fils de l'homme. Sa figure est marquée par le paradoxe. Matthieu a-t-il reconnu un sens rédempteur à la mort de Jésus? Il situe Jésus dans la ligne des prophètes défiants envers les sacrifices. Une tension s'établit entre la prédication du Royaume et l'idée de mort sacrificielle, Jésus mourant sans comprendre le silence de Dieu ni avoir conscience d'une destinée sacrificielle. Chez Luc émerge la question de la naissance virginale. Mais quel crédit faire aux récits de l'enfance? Totalement œuvre de Dieu, l'enfant inaugure-t-il une nouvelle création? Du point de vue historique, la question demeure irrésolue.

L'A. relève le déplacement du thème du Royaume vers la personne de Jésus. Deux foyers se dégagent : la foi au Jésus

historique et le Père éternel dont Jésus est l'automanifestation. Quant à l'Esprit promis, il est celui qui a animé Jésus. Bien que les Pères aient lu Jean comme la pépinière de leur élaboration dogmatique, ses concepts n'ont pas de signification métaphysique mais symbolique. Le Prologue porte la Révélation à son sommet sous la pression de la résurrection de Jésus. En lui s'incarne la Parole adressée aux hommes depuis les débuts de l'histoire, tandis que l'idée de préexistence s'est transmise à travers les traditions sapientielle et apocalyptique.

Une confrontation des énoncés dogmatiques avec la lecture scientifique des évangiles se donne pour motif cette préexistence : comment être homme si on est Dieu? Cette question va occuper le cœur du débat. Le rapport entre foi et révélation peut s'avérer conflictuel avec des chrétiens qui se retirent de l'Église ou des théologiens menacés de sanctions. L'endoctrinement prévaudrait-il sur un langage de l'annonce? La Révélation, en tant que Parole de Dieu, s'identifie-t-elle à une expression livresque? Elle a besoin d'être démythologisée et relue dans un esprit critique, car la Bible s'est laissé pénétrer par la sagesse grecque. Le Fils unique préexisterait-il à lui-même? Alors que l'idée ne laisse pas trace chez Paul et les synoptiques ni même chez Jean, se déduirait-elle de l'événement eschatologique signifiant la présence de l'éternité dans le temps? Elle est à comprendre comme intentionnelle en Dieu; la perspective de la fin y renvoie, le Christ, premier-né d'entre les morts et d'entre les créatures se parant d'une signification protologique et eschatologique.

Quant à la Trinité, elle est relation d'amour, acte d'exister en corrélation entre un autre et un autre dans l'identité du même. Elle comporte un moment d'altérité, de reconnaissance mutuelle dans un même souffle d'amour ouvert à d'autres êtres; ainsi la Trinité immanente

se destine à se faire économique. La méthode retenue sera une phénoménologie de l'amour plutôt qu'une métaphysique de l'être, pour prévenir tout risque de division entre Père et Fils que l'Esprit réunit dans une parfaite réciprocité et égalité. Commun au Père et au Fils, comme leur nature, il connote leur identité relative : ni altérité ni identité absolues, car l'amour tend à l'unification de l'aimant et de l'aimé, excluant séparation et fusion. Il est la jointure des deux ; il relie ce qu'il distingue. Un Dieu sans communication interne serait inapte à une communication externe.

L'amour s'extériorise par le passage de la Trinité immanente en Trinité économique, par une prise en charge anticipée du salut que la Bible mêle à la création. De pages très techniques, relevons que le néant est le champ de tous les possibles et le Premier-né le principe de tout ce qui le remplit. L'idée du Christ préexistant est liée à celle du Fils éternel qui étend l'amour qu'il rend au Père à la multitude de ses frères. Dieu prend-il le risque de mourir en décidant de créer ? Il assume celui de ne pas être aimé, l'acte créateur prenant d'avance la figure de la croix. La Trinité se fait économique par l'acte créateur, Dieu se révélant par le don de l'univers et de la vie et par le Fils incarné.

Mais comment penser l'incarnation ? La distinction entre génération temporelle et éternelle n'est révélée par aucun texte du Nouveau Testament. Selon Paul, le Christ est établi Fils de Dieu en vertu de la Résurrection. Comment justifier sa préexistence ? L'identification du Jésus de l'histoire avec le Fils éternel ne mène-t-elle pas à une opposition entre le Christ de la foi et ce Jésus ? Selon la tradition de l'Église, il est impossible de parler de Dieu sans le Christ reconnu pour vrai Dieu en vertu de sa génération éternelle. Serait-il l'incarnation de la Sagesse divine, selon *Mt 11, 25-27*, la pensée du Père se traduisant dans l'intelligence que le Fils a de lui

et de Dieu ? C'est la foi des disciples en la Résurrection qui fonde l'habitation de Dieu en lui.

La préexistence du Verbe pourrait-elle se réclamer de l'évangile johannique ? Ni le prologue ni le chap. 17 n'en fournissent la preuve claire. Sa primauté vient de sa conception dans la pensée de Dieu avant la naissance d'Abraham. Sa gloire antérieure au monde se réfère au pouvoir dont Dieu voulait le revêtir. En résumé, sa préexistence est de l'ordre de la prédestination ; elle se comprend comme une présence réciproque avec le Père dans l'ordre du vouloir et de l'agir. Élevé à la droite de Dieu, Jésus, prémices de la résurrection générale, est le signe du caractère divin du salut.

Le débat entre Cyrille et Nestorius fut tranché par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine sans qu'ils apportent la solution finale à une question qui rebondira à propos de la volonté du Christ, de son intelligence, de sa conscience, marques d'un homme authentique. Les modernes ayant repensé la notion de personne comme autonomie, conscience de soi, rapport avec le temps et l'espace, il en découle la nécessité de reconsidérer Chalcédoine.

L'affirmation paradoxale de la divinité, objet de foi, et de l'humanité, fait historique, du Christ repose la question de la préexistence d'un être qui excède la condition historique. Ce qu'il est dans la pensée de Dieu, il l'est dès sa venue au monde : chargé d'une mission divine. À la lumière de sa Résurrection, il est cru Fils unique de Dieu, sans spéculation sur sa génération. C'est au second siècle que les regards se portent de la fin vers les commencements, face au gnosticisme. Une interprétation grecque du *Logos*, au sens de raison, ouvre à l'idée d'une filiation de même substance que le Père. Mais selon une lecture actuelle de l'Écriture, Dieu se révèle comme Père universel en un homme. L'Incarnation, moment central de l'histoire, y inscrit l'amour de Dieu et son intériorisation dans l'univers. En outre, le rôle

du Verbe ne peut exclure celui de Jésus, si l'homme n'est pas sauvé malgré lui.

Par quel processus l'Engendré de Dieu est-il devenu un homme engendré? Selon le dogme, le Verbe est l'unique sujet de l'homme Jésus. Selon le prologue johannique, le *Logos* est une parole de révélation. Jésus est « l'extériorisation de l'existence intersubjective par laquelle Dieu vit en Trinité ». Quant à la virginité de Marie, elle implique la reconnaissance de Jésus comme Fils de Dieu, dont découle le refus à son humanité d'être une personne, ce qui revient au Verbe. Mais comment concilier avec sa mission le fait que Jésus ne soit pas un homme complet, contre l'évidence? S'il s'était pensé Dieu, aurait-il pu avoir des relations interpersonnelles normales? De plus, il ne se sentait pas maître de son destin, mais appelé à une mission eschatologique. Sa divinité est à penser dans le cadre de l'habitation de la Trinité en lui.

Dieu se révèle à Jésus pour se faire connaître et aimer comme son propre Père et l'autoriser à parler à sa place. À la lumière de la Résurrection, paroles et gestes de Jésus ont libéré un sens caché : sa face mystérieuse. Chez Jean, son assimilation et sa différence avec le Père atteignent leur cime avec la Passion. Bien que Jésus ait compris sa mission dans la ligne apocalyptique du Jour du Seigneur, il a gardé sa confiance en Dieu qui, comme lui, renonce à tous les honneurs. Mais le cri de l'agonie s'achève en cri de naissance, celle du Fils éternel.

Selon les Pères, la philanthropie de Dieu est la raison majeure de la restauration de la nature humaine. Jésus a accepté la mort qui avec la Résurrection sont les deux faces du salut. Alors que pour Paul, cette mort ne répond pas à une exigence de la justice de Dieu, sa dramatisation fut liée à la nécessité de baptiser les petits enfants atteints par le péché originel, en opposition à Pélage. La mort de Jésus atteste l'universalité du salut par la recon-

naissance de Dieu comme Père et but de la vie humaine.

Les dogmes mariaux qui reposent sur les récits de Matthieu et de Luc appellent une lecture critique. Ils déduisent de l'Incarnation du Verbe et de la paternité de Dieu sur l'enfant la virginité perpétuelle de Marie. Mais la foi requiert-elle sa virginité physique? Ce mythe retrouve la question centrale de la préexistence du Christ. En fait, Marie est prédestinée à être la porte d'entrée du Fils dans le monde. Sa virginité sera entendue dans un sens symbolique, les récits de l'enfance étant le fruit d'une relecture des Écritures. Associée au premier signe de la gloire de Jésus, Marie au pied de la croix verra la transformation d'un lien charnel en lien spirituel. Sa virginité signifie la fécondité de la nature par la grâce.

La virginité physique justifie les autres dogmes mariaux : préservation du péché, union à son Fils ressuscité. Première bénéficiaire du salut, Marie s'est effacée pour laisser toute liberté d'action à son fils. La remontée vers Adam et Ève figure la reviviscence de l'histoire. La Nouvelle Ève érige la figure d'une femme au sommet du christianisme, ébranlant l'héritage adamique de la domination de l'homme sur elle.

Le fruit de la Rédemption est l'Esprit, envoyé par le Père et Jésus pour le remplacer. Il révèle que Jésus est devenu Dieu, s'unissant au Verbe par sa Résurrection. La transition de Jésus à l'Église connut la tourmente dans le rapport entre judaïsme et christianisme; un retour aux pratiques rituelles s'est fait, mais la tradition sauve du passé comme la semence meurt pour porter du fruit. L'Esprit tient les chrétiens unis dans l'amour et assure la transmission continue de la foi, dont le monde actuel s'affranchit; ce constat amorce la poursuite d'une réflexion amplement développée.

Le point le plus grave et le plus contestable de la révision critique tentée par

l'A. touche les deux générations du Fils, confessées par le Symbole de la foi mais qui se trouvent réduites à une seule (p. 492). La génération éternelle ou pré-existence du Fils est ramenée à sa génération temporelle et à la prédestination de Jésus à devenir Fils de Dieu en vertu de sa Résurrection; l'enfant de Marie est adopté par Dieu comme Fils selon une version qu'accréditerait le silence du Nouveau Testament sur son engendrement éternel. Mais une telle déduction vide l'Incarnation de son sens et privant la Trinité du Fils, exclu de l'éternité, la réduit à une dualité. L'orientation prise est celle de l'adoptianisme. La mariologie en subit inévitablement les répercussions. La respectable intention de l'A. d'inculturer la foi en proposant une version accessible à des esprits marqués par la culture contemporaine se paye par une atteinte de la foi dans sa substance. Cette dérive compromet la profondeur et la densité de cet ouvrage.

Gérard REMY.

Xavier MORALES, *Dieu est aventure*, Essais de théologie spirituelle, Paris, Salvator, 2017, 1 vol. de 244 p.

Cet essai regroupe plusieurs textes de genres divers, mais possède une incontestable identité de style et de ton. Il s'achève par un chapitre plus immédiatement théologique : « Parler de Dieu ». X. Morales nous y propose une réflexion articulée en cinq sous-parties d'inégale importance. Ce chapitre retient plus particulièrement l'attention du théologien, et n'est pas sans poser quelques difficultés. Les trois chapitres précédents, « Exister à pic » (p. 13-69), « L'expérience intérieure » (p. 71-115), « Trois témoins monastiques » (p. 117-176), relèvent, pour faire large, de la théologie spirituelle. Nous ne discutons pas du contenu de ces chapitres qui

se lisent aisément. Puisque nous n'avons pas l'évidence de Dieu, les hommes ont le droit de ne pas croire, nous dit-il. Poser en termes de « droit » est pour le moins curieux, même au nom de la liberté de Dieu. La théorie de la double fin de l'homme comme fondement du prétendu droit est étonnant. En revanche, la sous-partie « Dieu dans l'histoire » est de bonne facture; celui qui le suit à propos du « Dieu faible » où la souffrance s'accomplit en Dieu même n'est pas sans poser de graves problèmes. Nous renvoyons aux bonnes pages du P. Serge-Thomas Bonino : *Dieu, « Celui qui est »* (De Deo ut uno), Paris, Parole et Silence, 2016, p. 743-788. La méditation balthasarienne sur la Trinité miséricordieuse (p. 217-223) nous a laissé dubitatif. Parler d'une inversion trinitaire *ad intra* correspondant *ad extra* à la création et au salut, de même parler de distance et de séparation en Dieu, a une saveur gnostique (p. 220-221). Quant au Christ « aventurier » (p. 237-238), il nous renvoie à un dynamisme processuel et interrelationnel en Dieu — voir déjà *La Relativité de Dieu*, Paris Cerf, 2017, surtout p. 131-152 qui laisse songeur. Nous avons affaire à une théologie qu'il conviendrait de discuter dans son ensemble, ce que nous ne pouvons faire ici. Dieu est aventure et il est pour chacun une aventure spirituelle; ces deux points forment un ensemble insécable et se conditionnent mutuellement, chez l'A., quoiqu'asymétriquement. Cet ouvrage est un essai, et comme tout essai il appelle confirmation et discussion. La théologie spirituelle, si suggestive de notre auteur, y gagnera.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.