

SOMMAIRE

<i>Subsistence absolue et trinitarisme invasif</i>	
SERGE-THOMAS BONINO, OP	335

<i>Les missions trinitaires dans la théologie de la Révélation de Thomas d'Aquin : une relecture après Jean-Luc Marion</i>	
BERNHARD BLANKENHORN, OP	345

<i>« Dieu est Amour » : H. U. von Balthasar et saint Thomas sur la Trinité</i>	
MICHELE M. SCHUMACHER	361

<i>Portée heuristique du mystère du Verbe incarné</i>	
MICHEL MAHÉ	385

<i>Philosophies grecques et mystère de l'Église</i>	
SIMON LIOT DE NORTBÉCOURT	409

<i>Du catéchisme aux neurosciences et retour, accompagné par saint Thomas d'Aquin</i>	
ARMAND SAVIOZ	425

Notes et lectures

<i>L'humain, image de Dieu</i>	
CHRISTINE GAUTIER, OP	439

Bibliographie :	447
----------------------------------	-----

DOMINIQUE MILLET-GÉRARD, *Le Verbe et la Voix. Vingt-cinq études en hommage à Paul Claudel* – JORIS-KARL HUYSMANS, *Œuvres complètes. Tome VII. 1901-1902* – JEAN-NOËL ALETTI, *L'Évangile selon saint Luc, Commentaire* – ANDRÉ WÉNIN, *Le Livre des Juges*.

1. La thèse du Subsistant absolu

Mon chien Mirza n'est pas sa caninité¹. Le suppôt qu'il est et qui exerce les opérations propres à la gent canine se distingue réellement de l'essence canine qu'il réalise, ne serait-ce qu'en raison de la matière individuée et des accidents individuels qui font le charme unique de mon cher Mirza. L'archange Gabriel est-il sa gabriélité? Saint Thomas semble l'avoir pensé puis s'être rétracté². En revanche, dans le cas de Dieu, aucune hésitation : Dieu est par identité son essence ou nature, c'est-à-dire sa Déité. En lui, le *quo* est un *quod*; la forme Déité est son propre sujet d'existence, c'est-à-dire Dieu... en personne. D'où le problème trinitaire que soulève par anticipation Cajetan lorsqu'il commente l'article 3 de la q. 3 de la *Prima pars*, où l'Aquinatense démontre qu'essence et suppôt s'identifient réellement en Dieu³.

La différence entre Dieu, d'une part, et l'homme et les concrets des autres natures, d'autre part, est que chez ces autres on ne distingue pas, d'une part, l'individu de nature dans le concret et, d'autre part, le suppôt – on ne distingue

1. Cet article reproduit, avec quelques adaptations éditoriales, le texte de la communication donnée par l'auteur le 5 mai 2022 au colloque qui s'est tenu à l'Université de Fribourg à l'occasion des 60 ans du frère Gilles Emery OP. Les références au frère Emery s'expliquent par cette circonstance [NdR].

2. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 3, a. 3; *Quodl.* II, q. 2, a. 2; M.-V. LEROY, « Dieu, l'Absolu subsistant. À propos de *Sum. theol.*, Ia, q. 3, a. 3 », dans : *Veritatem in caritate*, Studi in onore di C. Fabro, G. M. Pizzuti (ed.), Potenza, 1991, p. 100-108; S.-Th. BONINO, *Dieu, 'Celui qui est' (De Deo ut uno)*, Paris, 2016, p. 256-258. Marie de l'Assomption (*L'Homme, personne corporelle. La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2014, p. 75-84 : « Personne et nature chez les anges ») conteste qu'il y ait eu chez saint Thomas une évolution sur les rapports entre suppôt et nature chez les formes pures. Selon elle, saint Thomas a toujours tenu la distinction réelle entre nature et suppôt chez l'ange et l'apparente contradiction entre les deux séries de textes qui l'affirment ou semblent la nier s'explique par une différence de perspective dans le questionnement.

3. Cf. D. DUBARLE, *Dieu avec l'être, De Parménide à Saint Thomas*, Essai d'ontologie théologique, Paris, 1986, p. 312 : « [Cajetan] travaille à ne pas bloquer imprudemment la possibilité de penser théologiquement le mystère trinitaire au moment de conclure quelque chose avant même d'avoir abordé la considération explicite de ce mystère. On rencontre là la préoccupation spécifique du chrétien averti par sa foi d'une manière d'au-delà par rapport à l'horizon d'une considération simplement rationnelle de ce qui peut être connu philosophiquement de Dieu. »

pas en effet cet homme (*hic homo*) du supposé humain ou inversement –, alors qu'en Dieu on distingue l'individu de nature dans le concret, à savoir ce Dieu (*hic Deus*), et le supposé divin, c'est-à-dire le Père, le Fils et l'Esprit saint. La raison en est que "ce Dieu" est à la fois un terme singulier et commun à trois supposés, ce qui ne peut convenir à un individu des autres substances⁴.

Un peu plus loin, Cajetan explique en effet que "ce Dieu (*hic Deus*)" a toutes les propriétés d'un supposé à l'exception de l'incommunicabilité. Mais cette exception n'est connue que du croyant : le philosophe l'ignore.

[*Hic Deus*, comme signifiant l'individu de nature divine dans le concret] a une troisième propriété dans l'opinion des philosophes, et même de toute raison humaine selon la faculté naturelle : tous le considèrent comme le supposé de la nature divine, car il ne lui manque comme propriété du supposé que l'incommunicabilité. Mais ce n'est pas par la raison mais par la révélation de la foi que nous savons qu'elle ne lui convient pas parce qu'il est commun à trois personnes⁵.

La tradition thomiste a généralement fait sienne cette thèse dite de la « subsistance absolue » de la nature divine qu'énonce ici Cajetan⁶. La formulation spécifiquement cajétanienne n'est peut-être pas exempte d'équivoques⁷,

4. THOMAS DE VIO, *Commentaria in Summam theologiae*, dans : *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia, iussu impensa Leonis XIII edita*, t. IV, Rome, 1888, *In Iam*, q. 3, a. 3, n° II (p. 40) : « Hoc interest inter Deum ex una parte, et hominem ceterarum naturarum concreta ex alia parte, quod in aliis non distinguitur individuum naturae in concreto a supposito (non enim distinguitur hic homo ab humano supposito, aut e converso) : in Deo autem distinguitur individuum naturae in concreto, id est hic Deus, a supposito divino, id est Patre, et Filio et Spiritu sancto. Et ratio est, quia "hic Deus" est simul terminus singularis, et communis tribus suppositis : quod est impossibile convenire individuo aliarum substantiarum. »

5. *Ibid.*, n° III : « Et tertiam conditionem habet in opinione philosophorum, imo totius rationis humanae secundum facultatem naturae, scilicet quod ab omnibus accipitur ut suppositum naturae divinae : quia nulla deest sibi conditio suppositi nisi incommunicabilitas ; quam non convenire sibi, quia communis est tribus personis, non ratione, sed revelatione fidei novimus. »

6. Cf., par exemple, JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, *In I^m*, qq. 29-32, disp. 14, a. 2 : « Utrum detur in Deo subsistentia absoluta praeter tres relativas » (*Opera et studio monachorum solesmensium*, Paris – Tournai – Rome, 1946, t. 4/2, p. 193-205). Dans la sphère fribourgeoise, elle est défendue par J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, I. *De la Trinité à la Trinité*, Paris – Fribourg, 1985, p. 152-155 ; et le frère Gilles Emery signale au détour d'une note, sans marquer de réprobation, que « la tradition thomiste a développé le concept de "subsistance communicable" distincte de la "subsistance incommunicable" propre à la personne divine ». Cf. G. EMERY, « Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas ? », *Revue thomiste* 98 (1998), p. 33, note 97. Cf. aussi J. J. HERRERA, *La Simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, San Miguel de Tucuman, 2011, p. 417-419.

7. Cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique...*, p. 155 (« Cette manière d'appeler "Hic Deus" la nature divine en tant que subsistante est fâcheuse : elle suggère une distinction en Dieu,

mais il n'est pas juste de lui reprocher, comme on le fait parfois, de vouloir attribuer à l'essence divine une existence ou subsistance séparée de celle des Personnes et antérieure à elles. Et quand Timothy Smith, dans *Saint Thomas Aquinas' Trinitarian Theology* (2003), accuse Cajetan d'être ainsi le fauteur de la séparation moderne entre le *De Deo uno* et le *De Deo trino*, le frère Gilles Emery lui répond que sur le point en question, « nous pourrions montrer d'importantes ressemblances entre Cajetan et certaines explications de saint Thomas lui-même⁸ ». Cajetan n'est donc pas ici le *corruptor Thomae* que certains aiment imaginer, puisque la thèse de la subsistance absolue de l'essence divine, abstraction faite des personnes, se trouve chez saint Thomas lui-même⁹.

En fait, à travers ce thème de la subsistance absolue, saint Thomas et les thomistes entendent défendre deux choses. L'une concerne la réalité objective de la Trinité ; l'autre la connaissance subjective que nous en avons. Premièrement, donc, les Personnes, qui ne se distinguent que par les relations, ne subsistent pas par trois subsistances distinctes mais subsistent de l'unique subsistance de l'Être même subsistant (*Ipsium Esse subsistens*) qu'elles sont : « Si l'on veut retirer à la substance ou à l'essence divine comme telle la

entre l'individu et les Personnes, celles-ci apparaissant comme extérieures, surajoutées [ce qui n'était évidemment pas la conception de Cajetan] » ; D. DUBARLE, *Dieu avec l'être*, p. 311-317 (pour Dubarle, *hic Deus* ne peut renvoyer qu'à un vécu mental – le Dieu dont nous parlons – mais non à la chose même).

8. G. EMERY, « Chronique de théologie trinitaire (VI) », *Revue thomiste* 103 (2003), p. 609-642 [p. 619]. Cf. T. L. SMITH, *Saint Thomas Aquinas' Trinitarian Theology, A Study in Theological Method*, Washington D.C., 2003, p. 39-46.

9. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 21, q. 2, a. 1 (éd. Mandonnet, p. 523) : « Sed iste terminus Deus praedicat naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta » ; *Q. de pot.*, q. 8, a. 3, ad 7 et ad 9 ; q. 9, a. 5, ad 13... La thèse est engagée dans les nombreux textes où saint Thomas s'interroge sur le référent du terme « Dieu » (*pro quo supponit...*) dans les énoncés trinitaires. Cf. par exemple, à propos de l'expression : « Dieu engendre Dieu », *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 (p. 134) : « Alii dicunt quod hoc nomen Deus significat essentiam, et supponit, quantum est de se, personam, tamen indistincte : unde potest supponere unam tantum vel plures personas : unam cum dicitur, "Deus generat" : plures, ut cum dicitur "Deus est Trinitas". Et haec opinio videtur verior esse. Quamvis enim, ut dicitur Lib. de causis, omne nomen deficiat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen significat simul aliquid perfectum et simpliciter (quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum), nihilominus tamen abicientes id quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, abstractis propter simplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde hoc nomen Deus significat per modum perfecti et per se subsistentis, sicut et hoc nomen homo : unde, sicut et hoc nomen homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte (alias non praedicaretur de individuis), ita et hoc nomen Deus. Et ideo de se habet quod possit supponere pro persona, et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ex ratione divinae simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum » ; *Sum. theol.*, Ia, q. 39, a. 4 ; etc.

dignité de la subsistence, il reste alors à expliquer les nombreux textes du corpus thomasiens parlant d'une subsistence de l'essence ou de l'*esse* divin, ou d'une activité attribuée à l'essence¹⁰. » Gilles Emery renvoie ici à *Q. de pot.*, q. 9, a. 5, ad 13 :

En Dieu, les propriétés personnelles ne font que distinguer mutuellement les suppôts de nature divine, mais elles ne sont pas le principe de la subsistence de l'essence divine, car l'essence est subsistante par soi, c'est, à l'inverse, de l'essence que les propriétés personnelles tiennent de subsister. En effet, la paternité tient d'être une réalité subsistante du fait que l'essence divine, à laquelle elle s'identifie réellement, est une réalité subsistante¹¹.

Deuxièmement, – et c'est le point qui nous retiendra ici – la thèse de la subsistence absolue a avant tout une signification noétique et épistémologique. Elle est la condition de possibilité d'une pluralité, articulée et hiérarchisée, de discours humains sur le Mystère de Dieu. En *Sum. theol.*, IIIa, q. 3, a. 3, ad 1, par exemple, le vocabulaire même utilisé par saint Thomas montre bien que le recours à la subsistence absolue entre dans une démarche de nature intellectuelle qui légitime la possibilité épistémologique de penser Dieu abstraction faite de la Trinité des personnes :

Étant donné qu'il y a en Dieu identité entre "ce par quoi il est" et "ce qu'il est", tout ce qu'on lui attribue dans l'abstrait et que l'on considérerait en soi séparément du reste, serait une réalité subsistante. Par conséquent, ce serait une personne, puisqu'il subsiste dans une nature intellectuelle. Ainsi donc, de la même manière qu'après avoir posé en Dieu les propriétés personnelles nous disons qu'il y a maintenant trois personnes, de la même manière si nous excluons conceptuellement (*exclusis per intellectum*) les propriétés personnelles, il restera encore dans notre considération (*in consideratione nostra*) la nature divine comme subsistante et donc comme personne¹².

10. G. EMERY, « Essentialisme ou personalisme », p. 32.

11. THOMAS D'AQUIN, *Q. de pot.*, q. 9, a. 5, ad 13 : « In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae: ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia: ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens. »

12. ID., *Sum. theol.*, IIIa, q. 3, a. 3, ad 1 : « In divinis idem est quo est et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc, positis proprietatibus personalibus in Deo, dicimus tres personas, ita, exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. »

2. Subsistence absolue et pluralité ordonnée des discours sur Dieu

Or, cette thèse – la possibilité et la légitimité d'un discours sur Dieu qui fait abstraction de la Trinité – prend à rebrousse-poil une tendance massive de la théologie contemporaine que je désignerai par l'expression – je l'avoue, polémique – de « trinitarisme invasif ». Il n'est – nous dit-on – ni souhaitable, ni même possible, de penser Dieu abstraction faite de la Trinité. Tout discours de ce type est non seulement frappé de nullité mais aussi soupçonné de nourrir une forme d'idolâtrie métaphysique. L'unique manière de relever le défi de l'athéisme moderne n'est pas de défendre le théisme – frappé à mort et, dans le fond, fort peu chrétien –, mais d'indiquer un au-delà du couple théisme – athéisme : le Dieu trinitaire, spécifiquement chrétien.

Il faut pourtant prendre acte du prix à payer pour ce refus de la subsistence absolue en tant qu'elle est intrinsèquement engagée dans plusieurs thématiques essentielles pour l'épistémologie de nos discours sur Dieu. J'en retiens quatre.

1. Du point de vue de la théologie de la révélation, la thèse de la subsistence absolue signifie que le Dieu qui se révèle dans la première Alliance n'est pas exclusivement le Père, comme l'a prétendu par exemple Karl Rahner, mais bien l'unique Dieu-Trinité¹³. Comment, d'ailleurs, connaître le Père comme Père sans connaître le Fils ?

2. Du point de vue de la science théologique, elle justifie la possibilité, voire la nécessité, d'un traité *De Deo ut uno* qui étudie non certes l'essence divine antérieure aux Personnes mais les propriétés communes de l'essence divine subsistante que sont le Père, le Fils et l'Esprit¹⁴.

3. La subsistence absolue rend aussi raison de la légitimité d'un discours proprement philosophique, à la lumière des principes de la raison naturelle, sur Dieu. Un discours certes incomplet, mais cohérent et vrai. Ne pas tout dire ne signifie pas être dans l'erreur, du moment qu'on laisse structurellement ouverte la possibilité d'un autre discours. Il est vrai que la théologie naturelle,

13. Cf. K. RAHNER, « Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot 'Theos' », *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, 1959, p. 11-111. Cf. la recension critique de M.-V. LEROY dans *Revue thomiste* 62 (1962), p. 279-283 ; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, I, p. 57-59.

14. Un schéma similaire se retrouve, en modèle réduit, dans les questions de la *Prima pars* sur la création. Celle-ci est d'abord envisagée comme œuvre de l'essence divine. En effet, comme saint Thomas l'explique en *In I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 4, ad 2 (p. 696), « la création est œuvre de l'essence divine, et donc œuvre d'un suppôt encore indistinct (*Creatio est opus essentiae divinae; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine Deus; et ideo sicut Pater et Filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita et unus creator*) ». Ce n'est qu'aux articles 6-7 de la q. 45 qu'est explicitée la dimension trinitaire pourtant implicitement présente dès l'article 1 de la q. 44.

comme phénomène historique, spécialement sous la forme rationaliste, déiste, qu'elle a prise dans la modernité des Lumières, s'est plutôt contraposée à la théologie fondée sur la Révélation. Mais cela n'invalide pas de soi le projet épistémologique d'une théologie philosophique autonome¹⁵.

4. Enfin, « [c]ette thèse [...] établit clairement que l'idée d'une certaine personnalité de Dieu est accessible hors de la foi chrétienne: en précisant nos concepts, elle constitue un important fondement du dialogue inter-religieux¹⁶ ». Il est clair qu'aucune religion historique ne correspond adéquatement à ce que pourrait être de droit la pleine connaissance naturelle de Dieu, mais chacune, avec ses limites, y participe à quelque degré. Là encore, la logique du « tout ou rien » n'est pas opportune.

Reconnaître ainsi la légitimité et la validité relative de ces divers discours sur Dieu qui font abstraction de la Trinité signifie-t-il pour autant que la doctrine trinitaire n'est, tout compte fait, qu'un appendice, une « option », qui ne modifie pas substantiellement l'approche du Mystère de Dieu mais se contente de préciser que, de fait, il se trouve que la Dité subsistante est communiquée à trois suppôts? La réponse se trouve chez le frère Gilles Emery.

3. Lumières trinitaires

Celui-ci a inauguré sa carrière académique par un coup de maître, une thèse sur la Trinité créatrice qui montre comment le mystère trinitaire projette sur la doctrine de la création une lumière qui en fait jaillir l'intelligibilité maximale¹⁷. En effet, envisager, à la suite de saint Thomas, la procession des créatures *ad extra* comme un écho, un prolongement, une libre extension des processions trinitaires *ad intra*¹⁸, met en pleine lumière la

continuité qui unit, dans l'unique projet de Dieu, création et histoire du salut – la fameuse problématique création/alliance –, puisque cette même Trinité qui déploie son action divinisatrice, à travers les missions divines, dans l'économie du salut, est déjà à l'œuvre dans la création.

L'*exitus* des personnes est la cause et la raison de l'*exitus* des créatures, tandis que le *reditus* des créatures a lieu par les missions des personnes divines, qui en sont également la cause et la raison¹⁹.

Mais, en même temps qu'il excelle à mettre en lumière l'intime dimension trinitaire de toute l'œuvre de Dieu, G. Emery, à la suite de saint Thomas, tient fermement qu'il est impossible de démontrer rationnellement la Trinité à partir de la création et sait qu'il faut se méfier des prétentions épistémologiquement exorbitantes des « raisons nécessaires »²⁰. Certes, le croyant est invité par le dynamisme même de sa foi à scruter les traces de la Trinité dans la création, mais il ne peut se lancer dans l'entreprise que sous la conduite de la foi. Il en va ici un peu comme de ces tableaux qui, selon toute apparence, représentent un paysage mais dans lesquels l'artiste a malicieusement dissimulé un visage. Seul le spectateur averti, en changeant sa perspective, peut éventuellement y repérer ce visage. Comme l'écrit saint Thomas: « Une fois la Trinité posée, ces arguments conviennent, mais pas de telle manière que la Trinité des personnes soit prouvée de manière adéquate (*sufficenter*) par ces arguments²¹. »

Or, cet équilibre est doublement menacé. D'une part, le strict séparatisme néo-scolastique entre philosophie et théologie, dû à une naïve obsession apologétique, a pu marginaliser la doctrine trinitaire par l'insistance envahissante sur la doctrine philosophique de Dieu. D'autre part, le trinitarisme invasif non seulement voit la Trinité partout – ce qui est parfaitement légitime sur le plan théologique, quand bien même on résisterait un peu aux exubérances bonaventuriennes – mais – ce qui est moins légitime – il estime

15. Cf. S.-T. BONINO, « Théologie philosophique et intelligence de la foi », *Nova et Vetera* 92 (2017), p. 9-18.

16. G. EMERY, « Essentialisme ou personnalisme » p. 34.

17. ID., *La Trinité créatrice, Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs, Albert le Grand et Bonaventure*, « Bibliothèque thomiste, 47 », Paris, 1995.

18. Cf. ID., *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2004, p. 407. « La communication de toute l'essence divine dans la Trinité est la cause et la raison de la communication d'une participation de l'essence divine aux créatures, dans un ordre radicalement différent. » Les textes thomasiens en ce sens abondent. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1 (p. 317): « Les processions éternelles des personnes sont la cause et la raison de toute la production des créatures (*Processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum*) » ; *In Sent.*, Prol. (p. 2-3) ; d. 2, q. 1, div. text. (p. 57) ; *Q. de pot.*, q. 9, a. 9 ; q. 10, a. 2, arg. 19 ; *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 6, arg. 1...

19. ID., *La Trinité créatrice*, p. 520.

20. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 32, a. 1 et lieux parallèles ; G. EMERY, « Trinité et unité de Dieu dans la scolastique. XII^e-XIII^e siècles », dans : P. GISEL et G. EMERY (éd.), *Le Christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, 2001, p. 195-220 [p. 207-215 : « Trinité et Unité : les chemins de la connaissance »].

21. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 32, a. 1, ad 2 : « Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes ; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum » ; cf. B. MONTAGNES, « La Parole de Dieu dans la création », *Revue thomiste* 54 (1954), p. 213-241. On sait combien saint Thomas est soucieux – entre autres pour éviter de faire rire les incroyants (*irrisio infidelium*) et les éloigner ainsi de la foi – que le croyant ne présente pas des arguments de convenance comme s'ils étaient des arguments démonstratifs.

aussi que le seul discours vrai possible sur Dieu est trinitaire. D'autant plus que la Trinité est déjà présentée comme la clé de tout discours rationnel, métaphysique, sur la structure du réel. On pense ici aux ontologies trinitaires. Le Christ, par tout ce qu'il est et fait, révèle que la Trinité se définit en elle-même comme l'événement d'un éternel échange interpersonnel d'amour et, à cette lumière, la réalité même de l'étant se révèle non plus tant comme celle d'une substance qui entre en relation par l'opération avec d'autres sujets substantiels que comme l'événement d'une pure relation d'auto-donation en vue de la communion.

Saint Thomas se laisse difficilement attirer dans cette orbite. J'en donne deux exemples. Le premier a tout d'une provocation. Il prend, en effet, l'exact contre-pied de ce qui est au cœur des « ontologies trinitaires », à savoir la transposition univoque en Dieu d'une phénoménologie de l'amour intersubjectif créé. Y a-t-il amour en Dieu ? demande saint Thomas à l'article 1 de la question 20 de la *Prima pars*. La réponse est évidemment positive. Le *sed contra*, dont la fonction est de fonder en Révélation cette vérité, est constitué par le fameux verset de 1 Jn 4, 16 : *Deus caritas est*. Or, dans cet article, saint Thomas ne fait *aucune* référence à la distinction des personnes en Dieu. Il y établit que Dieu aime – et Dieu s'identifie à son acte d'aimer ; il est Amour – du fait que Dieu est intelligent et, partant, doté d'une volonté et que l'amour est précisément le tout premier acte de toute volonté. L'objet premier et direct de cet amour est l'infinie bonté subsistante de l'essence divine. Mais peut-on ainsi penser l'amour – que dis-je, la *caritas* – sans la distinction des personnes ? Saint Thomas n'y voit aucun inconvénient, d'autant moins que l'amour d'amitié (qui suppose effectivement la pluralité des sujets) s'enracine dans l'amour de soi, dont il est comme une extension à cet autre moi-même qu'est l'ami²². Impossible, donc, de déduire la Trinité du fait que Dieu est Amour, comme a cru pouvoir le faire un Richard de Saint-Victor :

[Thomas exclut] que, de la plénitude de Dieu (bonté, amour, béatitude), on puisse déduire la pluralité des personnes : la raison humaine peut certes aboutir à la pleine bonté et béatitude d'un Dieu unique conçu comme subsistant, mais elle n'y trouvera pas un motif permettant d'établir la tripersonnalité divine²³.

Un second exemple de trinitarisme invasif concerne la création. On sait que pour Karl Barth, la création ne doit pas être pensée analogiquement à partir des productions intramondaines mais bien à partir de la révélation de

la Trinité, spécialement de la génération du Fils par le Père, l'altérité intra-trinitaire devenant alors comme la condition de possibilité de l'altérité entre Dieu et la créature²⁴. Le frère Gilles Emery opère ici une démarche bien caractéristique de la manière dont il conçoit le thomisme vivant. Tout en critiquant le refus barthien de penser la création en termes de causalité métaphysique, il reprend pourtant quelque chose de l'intuition barthienne mais en la fondant sur de tout autres bases, en particulier sur la doctrine très thomiste de la relation comme ce qui subsiste de la subsistence même de l'essence divine.

La relation personnelle, en Dieu, possède cette consistance d'être qui est celle de l'essence divine [...]. Pour cette raison, la relation divine exerce la causalité universelle qui est celle de l'essence divine. Saint Thomas ne regarde pas seulement la relation divine dans son efficence mais aussi dans son exemplarité. La relation divine ainsi que la distinction dont cette relation est le principe sont la cause de la procession et de la multiplication des créatures²⁵.

On a reproché aux thomistes d'inféoder la théologie trinitaire à un discours métaphysique préétabli utilisant des catégories jugées extrinsèques à la Révélation, comme celle de la substance. En réaction, on a cherché à promouvoir non pas une impossible théologie sans métaphysique, mais une théologie qui userait d'une métaphysique spécifiquement chrétienne, c'est-à-dire d'une métaphysique fondée sur le sens chrétien de l'être comme intrinsèquement relationnel ou comme auto-donation en vue de la communion. Or, cette démarche se heurte à une triple difficulté. *Primo*, il faudrait s'assurer que ces catégories sont effectivement l'expression authentique de la pure Révélation et non des reprises insuffisamment critiquées des philosophies modernes du sujet conçu comme conscience et liberté. *Secundo*, l'application de ces catégories à la Trinité, qui se réclame de la christologie, demanderait une réflexion sur la valeur et les limites du passage des *acta et passa* du Verbe en sa nature humaine à la vie intime de la Trinité. *Tertio*, « lorsque le discours théologique

24. Cf. K. BARTH, *Dogmatique*. 3. *La doctrine de la création*, t. 1, Genève, 1960, p. 13 : « Le terme de création désigne, à la différence de toute motivation et de toute causalité à nous connues, l'action divine qui ne possède d'analogie véritable et de point de comparaison authentique que dans la génération du Fils par le Père, c'est-à-dire au sein de la vie interne de Dieu lui-même et non pas dans l'existence de la créature. »

25. G. EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 420-421.

22. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, *IIa-IIae*, q. 25, a. 4.

23. G. EMERY, « Essentialisme ou personnalisme », p. 34.

lui-même utilise des concepts et des arguments philosophiques, l'exigence d'une correcte autonomie de la pensée doit être respectée. L'argumentation développée selon des critères rationnels rigoureux est, en effet, une garantie pour parvenir à des résultats universellement valables²⁶ ». La théologie a besoin d'une philosophie, non pas séparée, mais autonome, qui soit un interlocuteur et non un miroir de la théologie.

Sans nier l'enrichissement que ces approches phénoménologiques sont susceptibles d'apporter, le partenaire privilégié de la théologie devrait rester la métaphysique de l'acte, de l'être comme acte. À l'article 11 de la question 13, saint Thomas s'emploie à justifier que *Qui est* est le nom le mieux approprié pour dire Dieu. Une des raisons qu'il en donne est que ce Nom renvoie à ce qui est le plus universel²⁷. En pensant Dieu à partir de ce qui est le plus commun plutôt qu'à partir de catégories plus déterminées et sectorielles (comme celles qui régissent l'intersubjectivité humaine), le théologien se tient dans un apophatisme respectueux devant la transcendance de l'*Ipsum Esse subsistens*.

Serge-Thomas BONINO, OP

26. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, n° 75.

27. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 13, a. 11 : « Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. »

Les missions trinitaires dans la théologie de la Révélation de Thomas d'Aquin : une relecture après Jean-Luc Marion

Au cours des deux dernières décennies, Jean-Luc Marion a développé une pensée phénoménologique élaborée concernant la révélation¹. Plus particulièrement, c'est à partir de son ouvrage de 2005, *Le Visible et le révélé*, que le philosophe français a commencé à formuler une ample réponse phénoménologique à la critique adressée par les Lumières à la révélation, en s'appuyant en partie sur les idées d'Edmund Husserl, Martin Heidegger et Jacques Derrida². Le projet théologique de Marion s'est poursuivi à travers ses conférences Gifford de 2014, *Givenness and Revelation*, révisées et publiées en allemand en 2018 dans son livre *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, projet qui a atteint son couronnement en 2020 dans l'édition française augmentée et définitive intitulée *D'ailleurs, la révélation*³. Marion propose que la catégorie du phénomène saturé⁴, appuyée sur une théologie monastique augustinienne médiévale de la charité et une approche barthienne/balthasarienne de la problématique grâce/nature, explique le mieux la nature de la révélation,

1. Cet article est la traduction française de la première partie de ma contribution au volume : *Une théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin*, Hommage au prof. Gilles Emery op à l'occasion de ses 60 ans, éd. Nicole AWAIS, Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLLE et Doris MEIER, Paris, Cerf, 2022, p. 611-635 : « Trinity and *Scientia* in Thomas Aquinas's Theology of Revelation: A Re-Reading after Jean-Luc Marion ». La traduction française pour *Nova et Vetera* a été effectuée par Louis-Joseph Gagnon que je remercie.

2. Jean-Luc MARION, *Le Visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005.

3. ID., *Givenness and Revelation*, Oxford, Oxford University Press, 2016; ID., *Das Erscheinen des Unsichtbaren*. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung, Fribourg, i. Br., Herder, 2018; ID., *D'ailleurs, la révélation*. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation, Paris, Bernard Grasset, 2020. La traduction des citations de *Givenness and Revelation* est de Louis-Joseph Gagnon.

4. Le phénomène saturé désigne ce qui est donné dans une intuition qui échappe à tout concept qui permettrait de s'en emparer comme d'une signification (cf. *Givenness and Revelation*, p. 49); ce phénomène contredit toutes les conditions *a priori* de l'expérience (*ibid.*, p. 59). Dans *Le Visible et le révélé* (p. 70), Marion résume ainsi sa notion de phénomène saturé : « Le concept de phénomène saturé, nous venons donc de le décrire comme invisible (imprévisible) selon la quantité, insupportable selon la qualité, mais aussi inconditionné (absolu de tout horizon) selon la relation et irréductible au *Je* (irregardable) selon la modalité. Ces quatre caractéristiques renversent terme à terme toutes les rubriques sous lesquelles Kant classe les principes et donc les phénomènes qu'ils déterminent. » (p. 70) Dans le même livre, Marion offre trois exemples de phénomènes de révélation : le tableau, le visage que j'aime et la théophanie (*ibid.*, p. 74).

alors qu'il cherche à surmonter un détour épistémologique vieux de plusieurs siècles qui a commencé avec Thomas d'Aquin et ses premiers disciples modernes.

Les récents essais de Marion sur la révélation consacrent une place considérable à la compréhension de la révélation comme *sacra doctrina* chez Thomas d'Aquin. Il craint que Thomas ne réduise finalement la révélation à une notion trop humaine de la connaissance en tant que *scientia*, ce qui risque d'obscurcir à la fois la nature de la révélation en tant que don et le caractère unique de l'auto-manifestation du Dieu trinitaire. Les éditions française et anglaise du livre de Marion retracent la problématique à rebours, partant de Francisco Suárez et d'autres théoriciens modernes de la révélation pour remonter jusqu'à Thomas, tandis que l'édition allemande met encore plus l'accent sur le rôle de l'Aquinate dans cette généalogie théologique. Marion cherche par là à faire valoir qu'une notion véritablement biblique de la révélation a été obscurcie⁵.

Je propose une relecture de la théologie de la révélation selon Thomas d'Aquin à la lumière de la critique de Marion, une tâche pour laquelle je m'appuierai particulièrement sur l'essai de Gilles Emery, « *Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology*⁶ ». Je procéderai en deux étapes. Tout d'abord, je résumerai les revendications centrales de Marion dans son interprétation de la révélation et dans sa critique de Thomas d'Aquin. Deuxièmement, dans la section principale de cet article, je soutiendrai que Marion néglige la compréhension trinitaire de Thomas sur la nature de la révélation, une lacune qui apparaît clairement une fois que nous considérons l'approche néo-patristique de l'Aquinate sur la relation entre Dieu et l'économie du salut. En guise de conclusion, j'indiquerai quelques voies possibles de conversation fructueuse entre thomistes et phénoménologues sur le thème de la révélation.

La théologie de la révélation de Thomas d'Aquin chez Jean-Luc Marion

Les principales préoccupations de Marion sur la révélation sont claires. Premièrement, son projet est motivé par la nécessité de surmonter les objections kantienne à la révélation, où les conditions de toute expérience sont

5. Voir J.-L. MARION, *Givenness and Revelation*, chap. 1 ; ID., *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, chap. 3 ; ID., *D'ailleurs, la révélation*, chap. 4.

6. Gilles EMERY, « *Theologia and Dispensatio. The Centrality of Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology* », *The Thomist*, vol. 74 (2010), p. 515-561. Le texte d'Emery n'existe qu'en anglais. Louis-Joseph Gagnon a traduit les citations utilisées dans le présent article.

déterminées *a priori* sur des bases purement philosophiques (c'est-à-dire kantienne)⁷. Deuxièmement, Marion s'efforce d'éviter un rationalisme qui prétendrait donner une explication exhaustive de la révélation, car cela détruirait le caractère mystérieux de la révélation⁸. Troisièmement, Marion estime que le « traitement épistémologique de la révélation » proposé par divers théologiens scolastiques reste insuffisamment biblique. Par exemple, ils accordent trop peu d'attention au thème de l'apocalypse⁹. Enfin, le phénoménologue français soutient que les théologiens s'égarent lorsqu'ils cherchent à objectiver la révélation en cherchant à saisir un événement (ou un phénomène saturé) dans un concept humain¹⁰.

Qu'est-ce que Marion entend par une compréhension « épistémologique » de la révélation ? Cette notion est au cœur de sa critique de la théologie scolastique comme source d'une grande *aporie*. Marion nous dit que, alors que les Pères de l'Église n'ont généralement pas présenté leur vision de la révélation dans une synthèse articulée, Thomas a été l'un des premiers à en offrir un traitement explicite. La *Summa theologiae* commence par distinguer la *sacra doctrina*, c'est-à-dire l'enseignement révélé par Dieu, de la connaissance philosophique où la révélation est essentiellement conçue comme une forme de *scientia* distincte, quoiqu'analogue, à la métaphysique. Selon Marion, Thomas pense qu'en définissant une limite à la connaissance métaphysique (qui ne peut connaître Dieu que comme cause des effets naturels), la théologie devient possible¹¹. Marion nous dit que, pour l'Aquinate, « la révélation (par l'intermédiaire des Écritures) est assimilée immédiatement à une source différente de savoir [...] ». Le secours de la grâce se fait donc au prix d'une interprétation strictement et initialement épistémologique de la révélation elle-même¹² ». Pourquoi cette focalisation sur la connaissance entraîne-t-elle des problèmes aussi immenses, même des siècles plus tard ? C'est parce que le but de la révélation a été réduit à l'acquisition d'une connaissance certaine, à la réalisation d'une métaphysique supérieure. La Révélation se trouve maintenant « assimilée » à une forme humaine de connaissance : ce déplacement n'est pas valide, puisque la relation de notre connaissance à celle de Dieu est maintenant comprise strictement dans des catégories qui relèvent d'une

7. J.-L. MARION, *Givenness and Revelation*, p. 59.

8. *Ibid.*, p. 30-33.

9. *Ibid.*, p. 47.

10. *Ibid.*, p. 99.

11. *Ibid.*, p. 8-12 ; ID., *D'ailleurs, la révélation*, p. 68-76.

12. ID., *Givenness and Revelation*, p. 14.

scientia humaine¹³. Un tel but conduit naturellement à une saisie suarézienne de la révélation réduite à des propositions suffisantes qui peuvent être reçues même sans la foi¹⁴. Thomas d'Aquin est à la tête d'une généalogie de la révélation comme *scientia* qui évolue finalement vers les premières théologies modernes qui obscurcissent l'identité de la révélation comme don¹⁵.

La critique que Marion adresse à Thomas d'Aquin est étroitement liée à une lecture particulière du premier et du second concile du Vatican. Il reconnaît la dette de Vatican I envers Thomas dans son enseignement sur la révélation et la possibilité d'une connaissance philosophique de Dieu. Mais il souligne également l'absence de la notion de *scientia* sacrée de l'Aquinate dans le document conciliaire *Dei Filius*. Sans s'attarder sur les détails de l'enseignement de Vatican I, Marion passe à Vatican II qui (nous dit-il) échappe à la conception scolastique erronée de la révélation en centrant son enseignement sur les thèmes de l'auto-manifestation de Dieu et du dévoilement de son économie salvifique. Cela implique une tension ou une contradiction entre les deux conciles du Vatican, puisque Marion affirme que, selon la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, la connaissance naturelle de Dieu découlant de la création ne précède pas la révélation¹⁶. Cette exégèse des conciles ouvre la porte à l'appropriation par le philosophe français d'une *analogia fidei* barthienne et balthasarienne¹⁷. L'édition française de l'ouvrage de Marion propose que *Dei Verbum* utilise implicitement une notion barthienne de la révélation¹⁸.

Le traitement de la révélation par Marion repose sur trois piliers : (1) une théologie augustinienne médiévale de la charité (développée par le cistercien Guillaume de Saint-Thierry au 12^e siècle), (2) la notion de phénomène saturé élaborée par Marion, et (3) une compréhension trinitaire de la révélation ; les

trois semblent contribuer à un exposé de la révélation comme don¹⁹. Le thème du phénomène saturé a déjà reçu beaucoup d'attention de la part des chercheurs durant les dernières années²⁰. Je reprendrai brièvement les premier et troisième thèmes mentionnés.

L'appropriation de l'augustinisme cistercien par Marion se concentre sur trois sources : (1) l'Évangile de Jean 6,44 (« Nul ne vient à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ») ; (2) la glose de ce texte biblique par Augustin dans ses *Tractatus sur Jean*, en une phrase succincte : « Cette attraction est elle-même révélation (*Ista attractio, ipsa est revelatio*) » ; et (3) le commentaire de Guillaume de Saint-Thierry sur le même passage de l'Évangile, résumé par l'affirmation suivante : « méditer [Dieu] et l'aimer, c'est la même chose », que l'on trouve dans le traité spirituel de Guillaume intitulé *Le miroir de la foi* (*Speculum fidei*)²¹. Marion tire deux conclusions de ces sources : (1) la révélation ne consiste qu'en ce que le Père nous attire vers le Fils (plus loin dans le livre, Marion intègre également le Saint-Esprit), et (2) cette force d'attraction agit d'abord sur la volonté et non sur l'intellect. Ainsi, la théorie des propositions révélées suffisantes qui font connaître Dieu même si l'on ne croit pas en lui (comme semble le soutenir Suárez) est dépassée²². Marion trouve une confirmation de son application d'Augustin dans les écrits de Guillaume de Saint-Thierry, où l'amour prime sur la connaissance, la volonté sur l'intellect, une position évidemment opposée à celle de Thomas d'Aquin²³.

Givenness and Revelation et *D'ailleurs, la révélation* sont tous deux couronnés par un long chapitre sur la logique trinitaire de la manifestation (une étude essentiellement omise dans l'édition allemande). Marion s'appuie sur les fondements de sa théorie de la charité et sur sa critique bien connue de la métaphysique de la substance pour centrer sa réflexion sur Dieu comme

13. *Ibid.*, p. 14-17 ; ID., *D'ailleurs, la révélation*, p. 75-83.

14. ID., *Givenness and Revelation*, p. 20-21 ; ID., *D'ailleurs, la révélation*, p. 83-87.

15. L'édition allemande omet pour l'essentiel la section de la version anglaise sur les développements scolastiques modernes, et passe directement d'une critique de l'Aquinate (au chap. 3) aux notions modernes non scolastiques de la révélation, en commençant par une section nouvellement composée sur Hans Urs von Balthasar (au chap. 4). L'édition française fait toutefois marche arrière et développe l'étude antérieure de Suárez (ID., *D'ailleurs, la révélation*, chap. 4).

16. ID., *Givenness and Revelation*, p. 25-28 ; ID., *D'ailleurs, la révélation*, p. 109-115.

17. ID., *Givenness and Revelation*, p. 57-59, 97-99 ; ID., *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, p. 71-73, 113-115.

18. ID., *D'ailleurs, la révélation*, p. 113.

19. Marion y ajoute bien sûr d'autres réflexions, telles sa notion de la révélation comme apocalypse, mais elle semble avoir une fonction moins importante dans son argumentation globale que les trois thèmes mentionnés ici. Pour la lecture que Marion fait de Guillaume de Saint-Thierry, voir ID., *Givenness and Revelation*, p. 36-45 ; ID., *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, p. 81-90 ; ID., *D'ailleurs, la révélation*, p. 216-229.

20. Voir, par exemple, Christina M. GSCHWANDTNER, *Degrees of Givenness*. On Saturation in Jean-Luc Marion, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2014 ; Shane MACKINLAY, *Interpreting Excess*. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena and Hermeneutics, New York, Fordham University Press, 2010.

21. J.-L. MARION, *Givenness and Revelation*, p. 39-43 ; ID., *D'ailleurs, la révélation*, p. 210-220.

22. ID., *Givenness and Revelation*, p. 40-42.

23. *Ibid.*, p. 42-45.

unité de communion²⁴. Selon Marion, la distinction de Thomas d'Aquin entre métaphysique et *scientia* surnaturelle a contribué à rendre possible l'étude séparée de la substance unique de Dieu et de sa communion trinitaire. Marion reprend la célèbre critique de Rahner sur la séparation de la Trinité immanente et économique, sur la séparation des deux traités *De Deo uno* et *De Deo trino*²⁵. En faisant appel à Basile le Grand et à d'autres Pères de l'Église, Marion procède à une articulation phénoménologique du mode de révélation trinitaire. Une phénoménologie des événements (plutôt que des actes ou des paroles qui seront réduits à de pures propositions théologiques) échappe à la tentation d'objectiver l'histoire du salut en des concepts idolâtres²⁶. La logique de la charité nous permet de maintenir ensemble la distinction des personnes et l'unité de la divinité, car davantage de relation en Dieu signifie davantage d'unité de communion²⁷. La théologie de l'icône fournit un moyen de comprendre la révélation de la Trinité :

[...] d'un point de vue phénoménologique, la visibilité de l'icône se distingue par une propriété remarquable : elle porte non seulement sur elle-même, mais aussi, et même *d'abord*, sur un autre. L'icône, sorte de double visible, ou visible à double effet, a la propriété de ne pas s'approprier sa propre visibilité, de ne pas s'y montrer exclusivement [...]. Cet autre terme apparaît certes comme lui-même, mais sans se montrer directement *à travers* lui-même, puisqu'il emprunte sa visibilité à l'icône, à laquelle il ne s'identifie pourtant pas²⁸.

La théologie de l'icône nous aide à mieux voir comment le Christ révèle le Père invisible. Marion complète sa réflexion trinitaire sur la révélation par une étude pneumatologique²⁹. Dans l'ensemble, il entend dire que la phénoménologie peut *remplacer* la vision scolastique de la révélation en tant que connaissance de Dieu sûre et liée à des concepts. Marion sait que toute vision classique (y compris patristique) de la révélation accorde une place à la révélation dite propositionnelle. Cependant, il cherche fermement à assigner aux propositions révélées une position secondaire dans sa propre théologie³⁰.

24. *Ibid.*, p. 91-93.

25. *Ibid.*, p. 92-99 ; *Id.*, *D'ailleurs, la révélation*, p. 421-436.

26. *Id.*, *Givenness and Revelation*, p. 99.

27. *Ibid.*, p. 101.

28. *Ibid.*, p. 102-103 (les italiques sont dans l'original).

29. *Ibid.*, p. 105-109 ; *Id.*, *D'ailleurs, la révélation*, p. 484-494.

30. *Ibid.*, p. 161.

Les missions trinitaires et la révélation chez Thomas d'Aquin

L'interprétation de la théologie de la révélation de Thomas d'Aquin par Marion se concentre principalement sur les thèmes de *sacra doctrina* et de *scientia*. Il est vrai que Marion ne cherche pas à effectuer une étude complète et systématique de Thomas. Il soutient cependant que le principe d'organisation clé de l'Aquinat concernant la notion de révélation doit être situé dans la question d'ouverture de la *Summa theologiae*.

Ma proposition est qu'on peut trouver une théologie de la révélation dans de nombreux thèmes doctrinaux de Thomas d'Aquin (tels que la foi, les sept dons du Saint-Esprit, le Christ comme maître, les quatre sens de l'Écriture, etc.), thèmes qui occupent un vaste champ dans sa *Summa theologiae*, ses commentaires bibliques, ses questions disputées et d'autres œuvres telles que le *Commentaire sur les Noms divins de Denys*. En outre, chaque thème dans lequel émerge la notion complexe et souvent implicite de révélation chez saint Thomas doit être situé dans une hiérarchie d'importance. Par exemple, la théologie de l'expérience de Dieu que l'on peut obtenir par la grâce sanctifiante, la charité et les sept dons de l'Esprit, ne constitue pas le centre de la doctrine de la révélation de Thomas, même si la théologie de l'expérience spirituelle de l'Aquinat nous aide à saisir comment il comprenait la révélation. En m'inspirant de Gilles Emery, je propose que le centre de la doctrine de la révélation de Thomas d'Aquin se situe dans sa théologie des missions visibles du Fils et du Saint-Esprit³¹. Je vais soutenir que les éléments clés de sa notion de *sacra doctrina* ne peuvent être compris correctement qu'en les plaçant en relation avec ce thème trinitaire. En situant l'étude de la *scientia* théologique de Thomas dans sa vision plus large de la révélation, nous pouvons voir de quelles manières l'Aquinat pourrait répondre aux inquiétudes de Marion. En lisant Thomas différemment de Marion, nous pouvons de fait affermir une partie du projet du philosophe français, et aussi éviter certains pièges auxquels il peut céder.

L'étude qui suit aborde la théologie de Thomas d'Aquin sur les missions du Fils et de l'Esprit, à la fois visibles et invisibles, uniquement dans la mesure où elle exprime une doctrine de la révélation. Je soulignerai les idées clés de Gilles Emery sur l'argumentation de Thomas concernant la nature

31. Les missions visibles nous conduisent au cœur de la révélation (la manifestation du Christ et de la Trinité), de l'Incarnation et de toutes les paroles et actions du Christ sur terre, de la manifestation de la grâce et de l'Église. Les missions visibles articulent aussi une vision de la révélation par les signes, ordonnée à la condition humaine. Et le traitement des missions met en place tout le reste de l'étude de l'économie dans la *Summa*. Voir Gilles EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 473-75, 479 et 481.

des missions. En m'appuyant sur cette lecture, je tirerai également des conséquences supplémentaires à partir du *corpus* thomasien en vue d'une théologie de la révélation.

La présente section traite les thèmes suivants. Après avoir donné un aperçu de la théologie et de l'économie (section 1), je déploie le lien entre ces deux aspects en examinant les missions divines en général (section 2). Sur cette base, j'aborde la question plus spécifique des missions visibles et de la révélation (section 3).

1. La théologie et l'économie chez Thomas d'Aquin

Gilles Emery note que Thomas d'Aquin bâtit sa doctrine des missions divines sur le fondement de la distinction patristique entre *théologie* et *économie* (*oeconomia* ou *dispensatio* en latin). Le terme *théologie* se réfère simplement à Dieu, ou aux trois personnes divines. Le terme *économie* désigne la réalisation temporelle de l'ordination des êtres humains au salut par Dieu. Par conséquent, l'économie comprend le plan de salut de Dieu ainsi que sa réalisation effective dans le temps. Dans l'économie, nous trouvons l'Incarnation et toutes les œuvres salvifiques de Dieu par lesquelles nous parvenons à la connaissance et à la communion avec la Trinité. Or l'économie et la théologie se rejoignent dans les missions divines, par lesquelles les personnes éternelles du Fils et de l'Esprit entrent dans l'histoire d'une manière nouvelle, à la fois visible et invisible, afin de révéler la vie divine et de sauver les êtres humains³². Emery écrit que, pour Thomas, « la révélation de la Trinité et le don du salut consistent dans les missions des personnes divines³³ ». Les missions nous permettent de réfléchir de manière synthétique aux deux « objets » centraux de la révélation, à savoir la vie même de Dieu et l'économie du salut, et les missions le font précisément en dirigeant notre attention vers le centre même de cette économie. Notons que la révélation est un élément central de l'économie elle-même.

2. La définition des missions chez Thomas d'Aquin

La théologie scolastique se nourrit de définitions, et les définitions des missions chez Thomas d'Aquin sont d'une grande aide lorsque nous cherchons à distinguer les missions d'autres éléments de la révélation de Dieu. Par exemple, la doctrine de la prophétie de Thomas, qui est peut-être la partie la

plus étudiée de sa théologie de la révélation, peut être distinguée des missions. En ce qui concerne le thème de la prophétie, on pourrait étudier comment les visions, les rêves et autres phénomènes surnaturels communiqués à un personnage prophétique servent de médiation à la parole de Dieu. Avec le thème des missions, nous ne nous contentons plus de réfléchir simplement à la manière dont Dieu se révèle à travers un instrument, tel un hagiographe qui compose un texte sacré ou un prophète qui accomplit un geste particulier sous l'influence de l'Esprit. Dans les missions, nous contemplons plutôt comment les personnes divines agissent et parlent par des moyens créés qui ont une relation *sui generis* avec Dieu: le Fils manifeste le Père par sa sainte humanité unie à sa personne divine, tandis que l'Esprit opère sous des signes tels que les langues de feu lorsqu'il dévoile sa présence d'inhabitation dans l'Église.

Pour Thomas, les missions (tant visibles qu'invisibles) consistent essentiellement dans la procession éternelle et en une nouvelle relation des personnes envoyées aux créatures. Chacune des missions prolonge les processions éternelles du Fils et de l'Esprit. Ou encore, les missions sont un débordement dans le temps des processions éternelles³⁴. Il n'y a pas de mission sans récepteur, autrement dit, pas de mission sans un « terme ultime » dans le monde créé, un terme qui engage une nouvelle réalité créée et salvifique, qu'il s'agisse de l'humanité sainte du Christ ou de la colombe du baptême du Christ, ou (pour les missions invisibles) des effets spirituels de sagesse et d'amour surnaturels dans l'esprit et le cœur des croyants.

Les missions visibles comprennent des actes de révélation et, de fait, ces envois sont les actes de révélation centraux de Dieu dans toute l'économie du salut. L'Incarnation du Fils ainsi que l'ensemble de ses paroles et de ses actes jusqu'à l'Ascension constituent sa mission visible. Les missions visibles de l'Esprit se sont réalisées en quatre événements: au baptême du Christ (sous la forme de la colombe), à la Transfiguration (par la nuée lumineuse), par l'effusion visible de l'Esprit le jour de la Résurrection du Christ (lorsqu'il souffle sur les apôtres) et à la Pentecôte (par le bruit du vent et l'apparition de langues de feu). Quant aux missions invisibles, Thomas n'a pas l'intention de les traiter en premier lieu pour offrir un enseignement sur la nature de la révélation, mais elles ont tout de même un rapport avec le thème de la manifestation de Dieu à notre égard. Les missions invisibles ont une fonction essentielle dans la divinisation des croyants: le Père envoie le Fils et l'Esprit

32. ID., « *Theologia and Dispensatio* », p. 517-519.

33. *Ibid.*, p. 560.

34. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* Ia, q. 43, a. 2; G. EMERY, « *Theologia and Dispensatio* », p. 521.

dans l'acte même qui répand en nos âmes la grâce habituelle sanctifiante, la sagesse surnaturelle (surtout la sagesse accessible par la foi) et la charité, trois dons créés, invisibles, qui réalisent une communion salvifique avec le Père qui se donne simultanément avec le Fils et l'Esprit³⁵. Cela signifie que les missions invisibles rendent possible la pleine réception de la révélation, c'est-à-dire l'adhésion ferme de l'homme (par la foi et l'amour) à la manifestation de Dieu et de son économie, et ces mêmes missions rendent possible la croissance de l'être humain dans l'intelligence des mystères révélés (par la lumière de la foi et des sept dons de l'Esprit). Les missions invisibles rendent présents, sur un mode divin personnel, les actes révélateurs accomplis par Dieu dans le passé, car elles relient les êtres humains aux missions visibles. La synthèse la plus hardie et suggestive des missions visibles et invisibles de Thomas d'Aquin se trouve dans sa théologie des apôtres comme médiateurs de la révélation du Christ, un sujet qui a été magnifiquement analysé dans les écrits de Serge-Thomas Bonino³⁶.

3. L'ordre trinitaire de la Révélation chez Thomas d'Aquin

Gilles Emery explique encore comment Thomas d'Aquin relie la théologie et l'économie. L'ordre éternel des personnes fonde et explique l'ordre de leur action dans l'économie (telle qu'elle se manifeste dans l'Écriture et la Tradition), tandis que l'économie manifeste ou reflète cet ordre éternel au sein de la Trinité. Ces deux principes théologiques, bien ancrés dans l'enseignement patristique, peuvent être reformulés de la manière suivante. Premièrement, les personnes divines révèlent et sauvent selon leurs relations éternelles les unes avec les autres. Deuxièmement, la manière dont le Fils et l'Esprit (a) manifestent le Père, eux-mêmes et le plan salvifique de Dieu, et (b) sanctifient les croyants, tout cela élève notre esprit et notre cœur vers le mystère de la vie éternelle de la Trinité. Le premier principe est centré sur le mode d'action des personnes divines, tandis que le second principe est centré sur la manière dont la révélation aide l'être humain à connaître et à contempler le Dieu trinitaire. Afin de ne pas trop étendre mon propos dans le cadre de la présente étude, je limiterai mes commentaires au premier principe.

Pour Thomas d'Aquin, les missions visibles et invisibles portent en elles les relations éternelles du Fils et de l'Esprit. Autrement dit, ces missions

incluent et reflètent l'ordre trinitaire par lequel le Fils procède du Père seul en tant que Verbe, tandis que l'Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'Amour. Pour notre propos, l'articulation de ce premier principe est particulièrement importante en ce qui concerne les missions visibles. Dans la glose de Thomas (dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*) sur le discours de Jésus lors de la dernière Cène, nous lisons : « De même que le Fils existant du Père manifeste le Père [...], de même l'Esprit Saint existant du Fils manifeste le Fils³⁷. » G. Emery explique ainsi ce passage de Thomas :

Cette œuvre de révélation revient au Fils d'une manière spéciale en raison de sa propriété personnelle : dans la mesure où le Fils est le Verbe du Père, il est l'expression parfaite du Père [...], le « visage du Père » lui-même. Quant au Saint-Esprit, son œuvre de révélation s'enracine dans sa propriété d'Amour, dans la mesure où « la connaissance de la vérité est donnée par l'ardeur de la charité »³⁸.

Le rôle unique de l'Esprit est de procurer l'accueil humain de la révélation en agissant de l'intérieur, spécialement en suscitant la charité par laquelle la volonté pousse l'esprit à s'ouvrir à la sagesse du Fils. Nous voyons ici un lien entre la révélation et les missions invisibles. Emery décrit la théologie des missions invisibles de Thomas de la façon suivante :

Le Fils est envoyé par le Père selon qu'il est engendré par le Père ; le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils en tant qu'il procède du Père et du Fils [...]. Les personnes envoyées sont le Fils *engendré* et l'Esprit *procédant*. Le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés dans les cœurs selon ce qu'ils sont³⁹.

Les dons créés répandus dans chaque mission invisible conformément le destinataire de cette mission à la personne divine qui est donnée de manière invisible. Les images du « visage du Père » et de « l'ardeur de l'amour », qu'Emery utilise ici, proviennent toutes deux du commentaire sur Jean, un texte crucial pour bien saisir la compréhension de la révélation chez Thomas d'Aquin⁴⁰.

Ce que les missions visibles ont de propre réside dans le rôle qu'exercent les signes visibles dans les actes ultimes de révélation du Fils et de l'Esprit. Le mode de révélation reflète à nouveau l'ordre éternel des personnes : « La

35. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* Ia, q. 43, a. 5-6.

36. Serge-Thomas BONINO, « Le rôle des apôtres dans la communication de la Révélation, selon la "Lectura super Ioannem" », dans ID., *Études Thomasiennes*, Paris, Parole et Silence, 2018, p. 187-222.

37. ID., *Super Ioan.*, cap. 1, lect. 14 (n° 268) : « Sicut Filius existens a Patre, manifestat Patrem [...], ita et Spiritus Sanctus a Filio existens, Filium manifestat. »

38. G. EMERY, « *Theologia and Dispensatio* », p. 539-540.

39. *Ibid.*, p. 526.

40. THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan.*, cap. 1, lect. 3 (n° 101) ; cap. 5, lect. 6 (n° 812).

mission [visible] inclut la personne incréée qui est envoyée selon la relation qui constitue éternellement cette personne⁴¹. » La manière dont le Fils et l'Esprit sont envoyés dans le monde montre précisément leur mode d'être personnel dans la vie trinitaire éternelle. La manifestation de la Trinité se déploie par l'ordre des actions des personnes divines dans l'économie. En d'autres termes, la Trinité est révélée non seulement par la révélation dite propositionnelle, comme les discours du Christ ou les descriptions des personnes divines par Paul, mais aussi par les nombreux actes et signes visibles du Christ⁴².

Pour Thomas d'Aquin, l'économie ne peut pas être séparée de la Trinité, car au centre de cette dispensation, nous trouvons l'action révélatrice et salvifique du Fils et de l'Esprit qui agissent précisément selon leur mode d'être éternel et personnel⁴³. Ici, la manifestation découle de l'action, qui à son tour est enracinée dans la réalité éternelle et transcendante des personnes divines, c'est-à-dire dans l'ordre de la vie trinitaire. Plus précisément: par leurs missions visibles, le Fils et l'Esprit révèlent (1) leur origine, c'est-à-dire leur origine éternelle qui est aussi l'origine de leur envoi, et ils nous révèlent (2) leur nouveau mode de présence, comme la manifestation de la présence unique du Fils éternel dans l'humanité du Christ.

À cette considération, nous pouvons ajouter un autre éclairage avec l'aide d'Emery qui écrit: « Les missions visibles sont orientées vers les missions invisibles: elles sont ordonnées au don intérieur du Fils et du Saint-Esprit et à l'habitation de toute la Trinité⁴⁴. » Thomas d'Aquin établit le lien le plus étroit possible entre l'action révélatrice de Dieu et la vie de l'Église (une vie centrée sur la présence de la grâce sanctifiante, qui est une partie constitutive de la mission invisible), et il établit un lien très étroit entre la révélation et l'eschatologie (où nous trouvons la perfection ultime de la grâce, le fruit ultime des missions invisibles du Fils et de l'Esprit). La puissance synthétique

41. G. EMERY, « *Theologia and Dispensatio* », p. 527-528.

42. Le thème de la révélation comme combinaison de paroles et d'actes salvateurs apparaît de la manière la plus frappante dans l'enseignement de l'Aquinat sur les mystères du Christ, où l'on retrouve également une réflexion profondément patristique. Voir Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères*. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin, vol. 1-2, Paris, Desclée, 1999; Id., *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, Initiation 2, Paris, Cerf, 2017.

43. Emery montre longuement les raisons pour lesquelles la critique rahnéienne de la séparation de la Trinité immanente et économique ne s'applique pas à Thomas. Voir G. EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, chap. 14-15. Voir aussi Martin SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice dans le Commentaire de l'évangile de saint Jean par Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2011.

44. G. EMERY, « *Theologia and Dispensatio* », p. 528.

de la théologie des missions est telle que les « traités » de la théologie (un terme que Thomas n'utilise que rarement) sont intrinsèquement liés entre eux de façon organique. Cet aperçu rend problématique toute lecture de l'Aquinat concernant la révélation qui prend une partie de sa théologie isolément du reste (comme chez les lecteurs de Thomas qui soupçonnent une division ou une séparation entre un traité sur le Dieu un et un traité sur le Dieu trine).

La propriété personnelle du Fils en tant que Verbe ou « Visage » du Père façonne à la fois sa mission visible et sa mission invisible. La doctrine des missions visibles doit être lue conjointement avec l'exposé de Thomas sur les missions invisibles. Le lien entre ces missions émerge dans la manière dont il rapproche la révélation et la sanctification, et cela précisément en raison du caractère trinitaire de la révélation. En référence au chapitre 14 du *Commentaire sur Jean* de Thomas d'Aquin, Emery explique:

[...] les deux missions, celle du Fils et celle du Saint-Esprit, opèrent la divinisation en conduisant leurs bénéficiaires à la personne de laquelle le Fils et l'Esprit procèdent: "De même que l'effet de la mission du Fils fut de nous conduire vers le Père, ainsi l'effet de la mission de l'Esprit Saint est de conduire les fidèles au Fils." Dans la dispensation, la personne qui procède éternellement d'une autre manifeste cette autre personne et nous conduit à elle⁴⁵.

En d'autres termes, la révélation ne se contente pas de manifester les personnes divines afin de préparer le chemin du salut par la grâce et la charité, mais elle nous conduit et nous unit déjà aux personnes elles-mêmes. Ici, Thomas d'Aquin traite les missions visibles et invisibles comme opérant ensemble, puisqu'il conçoit l'accueil des missions visibles par la foi et la charité (comme connaissance de Dieu et de son œuvre salvifique, transmise dans la prédication apostolique). Cela signifie la force divinisatrice de la révélation. Comme le dit Emery, « [...] le but de la révélation de la Trinité appartient clairement à l'ordre sotériologique⁴⁶ ». Sur un mode patristique, la vision des missions de Thomas synthétise les actes divins de révélation et de sanctification. Sa théologie possède les ressources pour le faire parce qu'il a à sa disposition une théologie métaphysique de la grâce et de l'opération divine.

La théologie des missions invisibles met en évidence l'intelligence trinitaire de la foi chez Thomas d'Aquin qui nous aide à reconnaître le lien entre

45. *Ibid.*, p. 541, citant THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 6 (n° 1958).

46. G. EMERY, « *Theologia and Dispensatio* », p. 542.

l'action trinitaire et la *sacra doctrina*, ou l'enseignement divin reçu par le don de la foi. La sagesse de l'Évangile accessible par la foi constitue le terme ou l'accomplissement de la mission invisible du Fils. Plus précisément, la lumière de la foi attribuée au Fils rend possible la pleine réception de l'Évangile, une réception qui implique un acte d'acceptation ferme et confiante de la Parole de Dieu reconnue comme vraiment divine. Notons également qu'il s'agit d'une foi animée par la charité, la charité étant le don à raison duquel s'accomplit la mission invisible de l'Esprit. En d'autres termes, les deux missions invisibles (celle du Fils et celle de l'Esprit) sont inséparables⁴⁷. La foi en l'Évangile, bien plus que de donner accès à une nouvelle série de propositions vraies sur Dieu, offre et procure au croyant une nouvelle participation à la Sagesse éternelle qu'est le Fils, une similitude de grâce avec le Verbe, dans l'exacte mesure où le croyant participe aussi à la vie de l'Esprit par la charité, la charité étant une similitude de l'Esprit qui est l'Amour éternellement spiré. Ici aussi, la vie éternelle de la Trinité et l'action salvatrice de Dieu sont indissociables. Suivant la théologie des missions invisibles, la connaissance de la foi procurée par la révélation n'implique pas la formation de concepts *adéquats* qui tenteraient de contenir le mystère divin, mais elle produit plutôt une imitation créée du Fils éternel (qui se réalise en partie par une série de jugements de vérité liés à des concepts, transmis par l'Écriture et résumés dans le *Credo*)⁴⁸. Sans cette intelligence trinitaire de la foi et de la sanctification, nous ne pouvons pas saisir correctement l'intention de Thomas d'Aquin lorsqu'il élabore une compréhension de la révélation comme la transmission d'une *sacra doctrina* et d'une science. Sans elle, nous n'arrivons pas à voir que, chez Thomas d'Aquin, la notion de révélation comme manifestation de la *scientia* béatifiante réunit des considérations philosophiques et proprement théologiques. En résumé, l'introduction du thème aristotélicien de la *scientia* au cœur du projet théologique de Thomas ne doit pas entraîner la réduction de la notion de révélation à une vision purement humaine et métaphysique. En d'autres termes, toute généalogie de la *scientia* théologique doit tenir compte de la doctrine des missions et d'autres thèmes théologiques.

Si l'on considère la théologie des missions, on peut dire que Thomas d'Aquin met en œuvre un principe barthien défendu par Marion, à savoir que « [...] les dimensions de la Trinité doivent gouverner les gestes de sa

47. Bernhard BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington D.C., CUA Press, 2015, p. 255-257.

48. G. EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 442-461.

révélation, et les gestes de sa révélation doivent correspondre aux dimensions de la Trinité [...]»⁴⁹.

Conclusion

J'aimerais suggérer qu'une conversation sur la révélation, entre thomistes et phénoménologues, peut porter de bons fruits, spécialement lorsqu'elle est libérée de nouvelles et ambitieuses généalogies théologiques qui cherchent à faire pour la théologie de la révélation ce que Martin Heidegger a cherché à accomplir pour l'histoire de l'être. Grâce aux écrits de Robert Sokolowski, Jean-Yves Lacoste et Jean-Luc Marion, la théologie chrétienne dispose de trois approches phénoménologiques de la révélation, riches et en partie complémentaires⁵⁰. À la différence de Sokolowski, le projet de Marion cherche en grande partie à repartir de zéro, c'est-à-dire à éviter complètement les théologies scolastiques de la révélation, mais aussi (implicitement) à sauter par-dessus d'importants éléments des théologies classiques pré-médiévales et modernes de la révélation. J'ai soutenu que la rupture de Marion avec la scolastique découle en partie d'une mauvaise lecture de Thomas d'Aquin. Une approche complémentaire qui voit un enrichissement mutuel des écoles ou mouvements théologiques et philosophiques travaillant sur la « théorie » de la révélation me semble être la voie la plus prometteuse. Je trouve cette méthode complémentaire chez des théologiens contemporains tels que Mats Wahlberg, Guy Mansini et Emmanuel Durand⁵¹.

Deuxièmement, je soutiens qu'une approche proprement théologique (et classique) de la révélation peut porter davantage de fruits qu'une philosophie de la religion. L'étude théologique de la révélation a un objectif moins apologetique et plus contemplatif. La tâche première de la théologie chrétienne est de rendre compte de la révélation, c'est-à-dire de montrer la cohérence et

49. J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, p. 469.

50. Robert SOKOLOWSKI, *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington D.C., CUA Press, 1993; Jean-Yves LACOSTE, *La Phénoménalité de Dieu*. Neuf études, Paris, Cerf, 2008 (trad. anglaise: *The Appearing of God*, Oxford, Oxford University Press, 2018).

51. Wahlberg a montré comment la philosophie analytique peut contribuer à une théologie classique du témoignage: Mats WAHLBERG, *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids MI, William B. Eerdmans, 2014. Mansini synthétise les notions bibliques, patristiques, scolastiques et phénoménologiques de la révélation (en utilisant notamment Thomas d'Aquin et Sokolowski): Guy MANSINI, *Fundamental Theology*, Washington D.C., CUA Press, 2018, chap. 1-3. La récente théologie de l'Écriture de Durand joint l'exégèse contemporaine et certaines propositions théologiques récentes à une vision classique de la révélation: Emmanuel DURAND, *Jusqu'où ouvrir le livre? Brève théologie des Écritures*, "Lire la Bible", Paris, Cerf, 2021.

l'intelligibilité de la manière dont la révélation parle d'elle-même : la création en tant que manifestation de Dieu, les miracles en tant que manifestation de la puissance et de la miséricorde divines, Dieu en tant que Père et Maître parlant à ses enfants, le Fils de Dieu en tant qu'ami communiant avec ses disciples par une vie partagée en paroles et en actes, etc. Ces analogies *révélées* doivent être au cœur d'une théologie chrétienne de la révélation, et nos propres catégories (comme le phénomène saturé) devraient fonctionner d'une manière qui reste subordonnée à ces analogies ou se met à leur service.

Troisièmement, une méthode proprement théologique diffère également des méthodes de la philosophie de la religion. La manière d'argumenter de la théologie reste essentiellement liée à la tradition, ce qui signifie qu'elle avance sur la base de l'enseignement commun des Pères et des saints théologiens ultérieurs. La théologie chrétienne classique ne déconstruit pas le passé pour ensuite chercher le meilleur modèle de connaissance dans telle ou telle école philosophique afin d'entamer une toute nouvelle conversation avec l'Écriture ou avec quelques voix soigneusement sélectionnées du passé de l'Église qui peuvent ou non représenter la tradition plus large (comme dans le cas du choix de Guillaume de Saint-Thierry par Marion). Les philosophies contemporaines de la religion fournissent des ressources cruciales pour une théologie de la révélation, mais ces philosophies ne peuvent se substituer à la théologie. Une philosophie religieuse de la révélation qui cherche à repartir de zéro paraît bien impliquer une autonomie considérable de la raison. Une théologie de la révélation liée à la tradition reconnaît mieux la fragilité de sa propre raison ainsi que la distance analogique de ses concepts par rapport à la réalité divine, de sorte que le théologien avance lentement, juché sur les épaules de géants, alors qu'il perçoit toujours plus clairement au loin les faibles contours d'une économie du salut unique et unifiée, une économie de la révélation centrée sur *l'envoi du Fils et de l'Esprit* dans le monde et dans nos cœurs.

Bernhard BLANKENHORN, OP

« Dieu est Amour » : H. U. von Balthasar et saint Thomas sur la Trinité

Pour qui étudia la théologie durant le long pontificat de saint Jean-Paul II (1978-2005) – pour ceux aussi qui le lisent régulièrement – un passage des documents du concile Vatican II reste généralement gravé dans leur esprit, en ce qu'il leur fournit un repère commun non seulement dans les domaines de l'anthropologie et de l'éthique chrétiennes, mais aussi dans celui de la théologie proprement dite. Ce passage est tiré de *Gaudium et Spes*, § 24¹ :

Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que « tous soient un... », comme nous nous sommes un (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même (cf. Lc 17, 33).

S'appuyant sur ce texte, le pape Jean-Paul II, dans *Mulieris Dignitatem*, explique que le « modèle d'une telle interprétation de la personne » – qui ne saurait pleinement se trouver qu'« à travers le don désintéressé de soi » – est « Dieu même comme Trinité, comme communion de Personnes² ». Beaucoup d'entre nous tiennent donc pour acquis que Dieu, qui se révèle comme « amour » (cf. 1 Jn 4, 8.16), est « un mystère de communion personnelle d'amour³ », car « les trois Personnes s'aiment dans le mystère intime de l'unique vie divine ». Nous avons écouté Jean-Paul II lorsqu'il a écrit : « C'est seulement de cette façon [dans la présentation des trois personnes divines comme « s'aimant dans le mystère intime de l'unique vie divine »] que devient compréhensible la vérité selon laquelle Dieu en lui-même est amour⁴. » Le *Catéchisme de l'Église catholique* présente lui aussi « l'être même de Dieu » comme « amour » : « En envoyant dans la plénitude des temps son Fils

1. Voir Pascal IDE, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n° 24, § 3 chez Jean-Paul II », *Anthropotes* 17/1 (2001), 149-178 ; 17/2 (2001), 313-344.

2. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'Année mariale, *Mulieris Dignitatem*, 15 août 1988, Paris, Téqui, 1998, § 7.

3. ID., Exhortation apostolique sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, § 11.

4. ID., *Mulieris Dignitatem*, § 7.

unique et l'Esprit d'Amour, Dieu révèle son secret le plus intime (cf. 1 Co 2, 7-16; Ep 3, 9-12): Il est Lui-même éternellement échange d'amour: Père, Fils et Esprit Saint, et Il nous a destinés à y avoir part⁵. »

De cette "définition" de la Trinité et de notre vocation à y participer, il y a peu à l'affirmation du théologien suisse Hans Urs von Balthasar, empruntée à Grégoire le Grand, selon laquelle l'amour « ne peut être *caritas* que s'il s'oriente vers l'autre [...]. [S]i Dieu est défini comme amour, on voit qu'il est en soi don parfait de lui-même. Et celui qui reçoit le don ne peut avoir pour réponse qu'un retour tout aussi parfait dans l'action de grâce, la disponibilité et le don de soi⁶ ». Plus étrangère nous était – assez curieusement, vu l'importance qu'elle a eue sur la majeure partie de la tradition chrétienne occidentale – l'analogie augustinienne de la Trinité fondée sur la psychologie (*mens, notia, amor*/esprit, connaissance, amour) et qui inspirera l'analogie de saint Thomas d'Aquin: « le verbe intelligible émanant de celui qui dit⁷ », lequel demeure « au-dedans de lui », tandis que l'amour procède de la volonté, sans que son objet ne s'égare jamais du cœur de l'amant.

Captivé par le réalisme phénoménologique de Jean-Paul II, qui allait au-delà de « l'attitude gnoséologique⁸ » qui avait régné pendant des siècles en philosophie et, plus récemment, en théologie, il était peu probable que nous souscrivions à une analogie qui semblait s'inspirer d'une vision autoréférentielle de la connaissance et de la volonté. Bien que conscient de l'existence de la « plus grande dissemblance⁹ » qu'implique tout discours analogique sur Dieu par rapport au réel, nous devions constater que le caractère nécessairement immanent de l'analogie augustinienne-thomiste n'avait pas su s'adresser à une génération prévenue contre les épistémologies des Lumières. Cependant, toujours captivé par l'influence persistante du nominalisme, et comprenant souvent mal le personnelisme de Jean-Paul II, nous avons été frappé par la disparité entre l'analogie de Dieu de l'Aquinat – *dans la manière certes limitée*

5. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 221; cf. n° 2331 et n° 2205.

6. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV. *Le dénouement*, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 69 et 70 [*Theodramatik* IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983, p. 71 et p. 72: « Und dies erhellt gemäß der Offenbarung daraus daß Gott die Liebe ist, die nach dem Satz Gregors des Grossen *agape, caritas* nur sein kann, wenn sie auf den andern hinstrebt. [...] Wohingegen Gott als Liebe definiert wird, muß er in sich vollkommene Hingabe seiner selbst sein, was von seiten des Geliebten nur mit ebenso vollkommener Rückwendung in Dank, Verfügbarkeit, Hingabe beantwortet werden kann. »].

7. *ST I*, q. 27, a. 1.

8. Karol WOJTYLA, *Person and Community. Selected Essays*, trad. Theresa Sandok, New York, Peter Lang, 1993, p. 226: « gnosiological attitude ».

9. DS 806.

dont elle était comprise – et l'appel lancé par le Concile, puis, avec tant de persévérance, par le même Jean-Paul II: à savoir, l'appel à modeler nos relations, gage de surcroît de notre épanouissement personnel, sur l'amour des Personnes divines tel qu'il se donne. Il était évident pour nous que la « plénitude » de l'être divin « requérait », comme le pense Balthasar, « l'extase réciproque des "personnes" [divines] pour se déployer comme amour absolu et, par là même, comme vérité pure et simple¹⁰ ». L'« amour », avons-nous convenu de bon cœur, « suppose l'un, l'autre et leur unité¹¹ ».

1. *Analogie de Saint Thomas de la Trinité: personneliste et essentialiste*

Lorsque saint Thomas présente la procession du Verbe du Père dans sa propre version de l'analogie augustinienne, il a à l'esprit – pour compléter l'analogie en ce qui concerne la procession du Saint-Esprit – qu'il ne s'agit « pas [d'] un verbe quelconque, mais [de] celui qui spire l'Amour¹² ». Le voir autrement serait remettre en question la valeur de l'analogie elle-même, car les processions se distinguent par leur ordre: le Fils procède du Père, tandis que l'Esprit procède du Père et du Fils. Par conséquent, bien que saint Thomas admette que « en Dieu intelligence et volonté ne soient qu'une même chose », il insiste néanmoins sur l'analogie selon laquelle « rien ne peut être aimé de volonté, qui n'ait été conçu dans l'intellect¹³ ». C'est ainsi qu'il indique l'ordre trinitaire. « Du fait même que l'Esprit-Saint procède par mode volontaire et le Fils par mode intellectuel, il résulte que l'Esprit-Saint procède du Fils. L'amour en effet procède du verbe; nous-mêmes, nous ne pouvons rien aimer qui ne soit conçu par une parole (ou verbe) du cœur¹⁴. »

Non seulement cette analogie de « la Parole spirant l'amour » éclaire le mystère des processions divines, mais elle sert aussi à décrire l'illumination intellectuelle que procure la Parole révélée de Dieu. L'intellect du croyant est débordé par « un élan d'amour, selon qu'il est écrit en saint Jean (6, 45): "Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi" ». Par conséquent, percevoir la Parole de Dieu comme telle – attester son origine

10. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie*. II. *Vérité de Dieu*, trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 194 [*Theologik. II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985, p. 165: « der gegenseitigen Ekstasis der "Personen" bedarf, um als absolute Liebe und darin als schlechthinige Wahrheit sich auszufalten »].

11. ID., *Mein Werk*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990, p. 96: « [...] die Liebe den Einen, den Andern und ihre Einheit voraussetzt ».

12. *ST I*, q. 43, a. 5, ad 2.

13. *ST I*, q. 27, a. 3, ad 3.

14. *SCG IV*, ch. 24.

divine – implique « une certaine connaissance expérimentale », qui est « proprement la “sagesse”¹⁵ ». Le Verbe fait chair initie ainsi les fidèles à deux sortes de connaissances, ainsi que l'explique saint Thomas dans son commentaire de saint Jean 17, 26 :

[Il y a d'abord] celle de la doctrine, et quant à celle-ci il dit : *Je leur ai fait connaître ton nom, et en enseignant de l'extérieur par mes paroles – Dieu, personne ne l'a jamais vu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître* [Jean 1, 18]. [...] L'autre connaissance se réalise de l'intérieur, par l'Esprit Saint, et quant à celle-là il dit : *Et je le leur ferai connaître, c'est-à-dire par le don de l'Esprit Saint.* [...] Le fruit de cette connaissance est que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux¹⁶.

En bref, comme l'écrit Dominic Legge, « la connaissance sanctifiante de la vérité rend compte de l'inhabitation du Fils et, par conséquent, du don et de l'inhabitation du Saint-Esprit¹⁷ ». Car, là où est la Parole de Dieu, est aussi nécessairement l'Esprit de Dieu, dont le nom est « Amour¹⁸ » ou « Don¹⁹ ».

Saint Thomas reconnaît ainsi que son analogie psychologique de la Trinité est mieux comprise par celui qui a été initié au saint mystère : par celui en qui Dieu est présent « comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'amant²⁰ ». C'est donc à condition de participer aux processions elles-mêmes – en connaissant comme Dieu connaît, c'est-à-dire par l'impression de sa Parole dans l'intellect, et en aimant comme Dieu aime, en vertu de l'inhabitation de l'Esprit Saint – que l'on peut dire que l'on connaît l'amour de Dieu²¹. « Moi, ton Verbe, je serai en eux ; et, par le fait que je suis en eux », commente saint Thomas, « l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, c'est-à-dire leur soit donné et que tu les aimes comme tu m'as aimé²² ». Ou, comme l'explique Gilles Emery, « l'Amour par lequel le Père et le Fils sont mutuellement unis est aussi l'Amour par lequel ils nous associent à leur communion²³ ».

15. *ST I*, q. 43, a. 5, ad 2.

16. *In Ioan*, ch. 17, lect. 6, n° 2269, 2270.

17. Dominic LEGGE, *The Trinitarian Christology of St. Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 230 : « sanctifying knowledge of the truth accounts for the indwelling of the Son and, consequently, for the gift and indwelling of the Holy Spirit ».

18. *ST I*, q. 37.

19. *ST I*, q. 38.

20. *ST I*, q. 43, a. 3 ; voir aussi *ST I*, q. 37, a. 1.

21. Cf. *ST I*, q. 93, a. 6.

22. *In Ioan*, ch. 17, lect. 6, n° 2270.

23. Gilles EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 401.

Le génie de saint Thomas est tel qu'il utilise ainsi la même analogie (la corrélation de la connaissance et de la volonté) pour illustrer le mystère de la Sainte Trinité et l'initiation du chrétien à ce même mystère : sa participation gracieuse aux processions trinitaires, qui présuppose la nature spirituelle de la personne humaine. Car « comme la Trinité incréée se distingue selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et la procession de l'Amour à partir des deux autres », de même, explique saint Thomas, existe-t-il « une image de la Trinité incréée » dans la créature rationnelle où « on trouve la procession du verbe dans l'intelligence et la procession de l'amour dans la volonté²⁴ ». En plus, parce que « le Verbe de Dieu naît de Dieu selon la connaissance qu'il a de lui-même, et l'Amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-même [...], il y a image de Dieu dans l'âme en tant qu'elle se porte ou qu'elle est capable de se porter vers Dieu » (a. 8). Il s'ensuit que « l'intellect et la volonté humains sont montrés » par saint Thomas, comme Anna Williams le perçoit, « avoir été façonnés sur la base d'intentions déifiantes²⁵ ». Ainsi, comme le dit si bien Jean-Pierre Torrell, « la création n'est pas en dehors, mais bien au cœur de la communion trinitaire [...] et rend visible quelque chose de cette *circulatio* qui part du Père par le Fils et revient vers lui par et dans l'Esprit en entraînant l'univers dans son amour [cf. *ST I*, q. 38, a. 2]²⁶ ».

2. Obscurcissement du « personnalisme » trinitaire par l'essentialisme

Il est clair que cette vision personnelle, et même mystique, de la Trinité apparaît loin de l'idée froide et analytique de Dieu – plus philosophique que théologique, explique Balthasar²⁷ – que se fait un monisme détaché de tout. Telle est, comme André Malet l'a décrit, la façon commune de comprendre l'enseignement de saint Thomas dans les années 1950 : d'une sorte d'« *Urgottheit* [divinité originelle]²⁸ » jaillirait le Dieu trinitaire. En effet, pour le

24. *ST I*, q. 93, a. 6.

25. Anna N. WILLIAMS, « Deification in the *Summa theologiae*: A Structural Interpretation of the *Prima Pars* », *The Thomist*, 1997 (61), 219-255, ici 254 : « human intellect and will are shown to have been fashioned on the basis of deifying intentions ».

26. Jean-Pierre TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg (Suisse) / Paris, Éditions Universitaires / Cerf, 1996, p. 118.

27. Voir par exemple Hans Urs VON BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, traduit par Eric Iborra, Paris, Cerf, 2008, p. 379-384 [Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 275-277].

28. André MALET, « La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas », *Revue thomiste*, 1954 (54), n° 3, p. 483-522, ici p. 484.

lecteur qui prend connaissance de la *Somme* pour la première fois, Dieu se présente comme Un (!), dont l'amour est évident en ceci: « Il y a en Dieu une volonté. » Or, en qui il y a une volonté, raisonne saint Thomas, « il y a en lui de l'amour²⁹ »; et « en Dieu il faut qu'il y ait une volonté, puisqu'il y a en lui une intelligence ». Après tout, « la volonté est consécutive à l'intellect³⁰ ». S'il y a « séduction³¹ » dans la présentation augustinienne de l'amour comme force contraignante, c'est, pour saint Thomas – au moins en premier lieu³² – que « le bien que Dieu veut pour lui n'est autre que lui-même, qui est bon par essence³³ ». En effet, la béatitude divine consiste dans la parfaite connaissance qu'a Dieu de Lui-même³⁴.

Une telle vision, à première vue solipsiste, de Dieu ne se dissipe d'ailleurs pas nécessairement quand on entre plus avant dans le traité de saint Thomas sur la Trinité, car les processions immanentes y sont brillamment conçues et présentées en vue de maintenir l'unité divine³⁵; d'où le retour à l'idée d'un Dieu qui s'aime soi-même: « qu'on aime une chose, il provient dans le cœur de l'aimant une sorte d'impression, pour ainsi parler, de la chose aimée, ce qui fait dire que l'aimé est dans l'aimant, comme le connu est dans le connaissant. Si bien que celui qui se connaît et s'aime est en lui-même, non seulement par identité réelle, mais encore à titre de connu dans le connaissant et d'aimé dans l'aimant³⁶ ». Certes, l'amour mutuel entre le Père et le Fils dans le Saint-Esprit ne fait pas totalement défaut³⁷; pas plus que la riche doctrine mystique et biblique de la *circumcession*³⁸, qui est sans doute au cœur de sa théologie trinitaire³⁹. Le caractère extatique de l'amour, développé dans son traité sur les vertus, par exemple⁴⁰, est néanmoins apparemment – sinon

intentionnellement⁴¹ – absent de sa théologie trinitaire; car « l'amour met l'aimant hors de lui-même et le fait passer en quelque sorte en l'aimé. Or, il est impossible de dire que Dieu, mis hors de lui-même, passe ainsi dans les autres⁴² ». Certes, saint Thomas invoque la force de l'amour pour « mouvoir et pousser la volonté de l'aimant vers l'aimé », dans son explication du nom choisi pour désigner le Saint-Esprit. En effet, parce que l'esprit signifie « une sorte d'impulsion et de motion » (q. 36, a. 1) dans l'ordre des choses corporelles, il convient que celui qui procède de l'amour soit nommé ainsi. Nous sommes manifestement assez éloignés de la thèse de Balthasar selon lequel « si Dieu est vraiment amour, il ne peut l'être seulement de manière intransitive. Il doit aussi aimer l'autre d'une manière transitive⁴³ ».

De même, étant donné la structure immanente du Verbe dans la théologie trinitaire de saint Thomas, la « Parole » ne doit pas être comprise de manière dialogique, c'est-à-dire comme analogue à la manière par laquelle l'esprit humain « surmonte la subjectivité pour aller vers le Tu », à des fins de « communion et d'échange » pour « exister en tant qu'intersubjectivité⁴⁴ », comme le propose Balthasar dans son analogie, sous l'influence d'Adrienne von Speyr. Au lieu de cela, par « Parole », on entend, dans l'analogie trinitaire de saint Thomas, ce qui est proféré intérieurement par l'esprit et que signifie la parole vocale: un verbe intérieur, ou « le concept de la chose connue ». Du point de vue de Balthasar, cependant, cette « parole du cœur » (*verbum cordis*)⁴⁵, doit assumer un mode transitif pour devenir une authentique parole

29. *ST I*, q. 20, a. 1.

30. *ST I*, q. 19, a. 1.

31. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 245.

32. Pour une instance plus proprement trinitaire de l'image, voir *ST I*, q. 37, a. 1, ad 3.

33. *ST I*, q. 20, a. 1, ad 3.

34. Cf. *ibid.*, q. 26.

35. Cf. *ibid.*, q. 27, a. 3.

36. *Ibid.*, q. 37, a. 1.

37. Cf. *ibid.*, ad 3; q. 36, a. 4, ad 1.

38. Cf. *ibid.*, q. 42, a. 5.

39. Voir Gilles EMERY, « L'intériorité réciproque des personnes divines » dans ID., *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 353-367; Emmanuel DURAND, *La Périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris, Cerf, 2005.

40. Cf. *ST I-II*, q. 28, a. 3, 4.

41. *ST I*, q. 20, a. 2, obj. 1. La présentation que fait saint Thomas de la procession de l'Esprit par l'amour, Gilles Emery l'identifie comme s'inspirant de l'idée de la gravitation de l'amour, par quoi le bien-aimé est « présent sur un mode *dynamique* ». Car « l'amour porte la volonté au-dehors d'elle-même vers le bien aimé ». Emery admet cependant que « saint Thomas lui-même ne l'a pas toujours proposé d'une façon aussi claire »: *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 84-86.

42. Pour une explication approfondie de la préférence de saint Thomas pour le modèle psychologique de la Trinité par rapport au modèle interpersonnel de l'amour mutuel, voir Gilles EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 280-293.

43. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, IV, p. 69 [*Theodramatik*, IV, *Das Endspiel*, p. 71-72: « Aber wenn Gott Liebe sein soll, kann er es nicht nur intransitiv sein, sondern er muss auch transitiv den Je-Andern lieben. »].

44. Hans Urs VON BALTHASAR, *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960, p. 86: « er ja schon die Subjektivität überstiegen hat zum Du »; « Kommunion und Austausch »; « als Intersubjektivität existiert ». Voir aussi Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology: Adrienne von Speyr & Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2014, p. 41-63, 366-371.

45. *ST I*, q. 27, a. 1.

d'amour. « [L]e *verbum mentis*, qui s'échappe de l'être le plus intime, et l'amour qui le fait s'échapper et l'escorte, n'est pas quelque chose qui replie la personne sur elle-même de manière solipsiste (comme pourrait le faire croire une interprétation superficielle de l'*Imago Trinitatis* chez Augustin), mais ouvre au mystère même de l'être, dans la réciprocité de la conscience que fait naître l'amour⁴⁶. » Bref, si nous adhérons à la formule biblique selon laquelle « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8.16), cet amour présuppose, selon Balthasar, « une pluralité, non numérique, mais transcendante ». Autrement dit, « elle doit dépasser le simple amour de soi (*dilectio*) en direction de la *caritas* – la plus haute des perfections créées par Dieu, qui doit lui revenir à titre éminent⁴⁷ ».

Cela ne veut pas dire qu'il voudrait que nous remplacions le modèle interpersonnel de la Trinité, tel que proposé par Richard de Saint-Victor, par exemple, au prétexte qu'il « n'atteint pas l'unité substantielle de Dieu⁴⁸ ». En revanche, il remet en cause l'ordonnancement des processions établi par saint Thomas selon le principe qu'une chose ne peut être aimée que si elle est connue⁴⁹. Ce qui, dénonce Balthasar – et c'est curieux, étant donné la quantité de critiques similaires formulées à l'encontre de sa propre théologie sur ce point précis⁵⁰ – est « une transposition pure et simple d'une donnée créée à l'intérieur du monde divin⁵¹ ».

Il y a, en effet, cette ordonnance fondatrice qui veut que l'amour suppose la connaissance, et la connaissance l'être. Cependant ce qui se trouve à l'extrémité de la chaîne, en tant que fin, c'est cela aussi qui malgré tout, selon une autre

46. Hans Urs VON BALTHASAR, *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I*, p. 86-87 : « das *Verbum Mentis*, das im innersten Sein entspringt, und die Liebe, die es entspringen läßt und begleitet, nicht etwas ist, was die Person solipsistisch auf sich zurückbiegt (wie eine oberflächliche Deutung der *Imago Trinitatis* bei Augustin glauben machen könnte), sondern das Seinsgeheimnis selbst in der Gegenseitigkeit der Bewusstheit in der Liebe eröffnet ».

47. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie III, L'Esprit de vérité*, traduit par Joseph Doré et Jean Greisch, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, p. 209 [*Theologik III, Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987, p. 199 : « wenn keine zahlenhafte, so doch transzendente Vielheit voraussetzt, wenn sie blosser Selbstliebe (*dilectio*) in *caritas* – die höchste der von Gott geschaffenen Vollkommenheiten, die ihm eminent zukommen muss – übersteigen soll »].

48. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie II*, p. 36 [*Theologik II*, p. 35 : « kann die substantielle Einheit Gottes nicht erreichen »].

49. cf. *ST I*, q. 27, a. 3, ad 3.

50. Voir Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 310-356, 376-383 ; ID., « Criticisms of Balthasar's Theology » dans Mark J. MCINROY, Anthony SCIGLITANO and Cyril O'REAGAN (eds.), *The Oxford Handbook of Hans Urs von Balthasar*, Oxford : Oxford University Press, à paraître.

51. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie II*, p. 176 [*Theologik II*, p. 149 : « etwas aus der geschöpflichen in die göttliche Welt hinein Getragenes »].

ordonnance, s'est trouvé à l'origine pour donner l'impulsion. Dans le mouvement circulaire de l'éternité, début et fin coïncident, et tandis que tout ce qui a une cause se situe, afin d'avoir sa vérité fondatrice, à l'intérieur de la série, l'ensemble de la chaîne est suspendu à l'anneau premier qui est l'amour. Il y a la vérité éternelle de Dieu, par quoi tout est vrai et peut se montrer comme ayant du sens. Mais *le fait* qu'il existe de la vérité, généralement parlant, et de la vérité éternelle, cela n'a d'autre fondement que l'amour⁵².

3. Révélation christologique du Dieu d'amour

On peut y discerner la principale préoccupation de Balthasar : défendre la révélation spécifiquement chrétienne selon laquelle « Dieu est amour » (1 Jean 4, 8.16), tel que manifesté dans « l'unité indissoluble de la figure⁵³ » de Jésus. « La présence dans cet homme manifeste aussi l'essence de cet amour, l'explicite et la rend évidente » : non seulement comme « une *parabole sublime* de l'amour éternel, mais l'amour éternel lui-même⁵⁴ ». Balthasar désigne ainsi la figure du Christ comme celui par qui est révélé « le mystère "super-essentiel" (*hyperousion*) de l'amour tri-unitaire, aussi bien en raison de sa disponibilité intérieure propre qu'en raison de la lumière de grâce qui émane du mystère⁵⁵ ». « Ce n'est pas de tout *per modum intellectus* seulement que le Fils révèle le Père dans l'économie », car ce que le Fils révèle « en

52. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie I. Vérité du monde*, traduit par Camille Dumont, Bruxelles, Culture et Vérité, 1994, p. 284-85 [*Theologik I: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985, p. 312 : « Es gibt jene Fundierungsordnung, daß die Liebe Erkenntnis voraussetzt, die Erkenntnis das Sein. Aber was am Ende der Reihe als Ziel der Entfaltung steht, das hat doch, in einer anderen Perspektive, am Anfang als Anstoß gestanden. Im Kreislauf der Ewigkeit schießen sich Anfang und Ende zusammen, und während alles Begründete, als Wahrheit zu Begründende innerhalb der Fundierungsreihe steht, wird die ganze Reihe von dem letzten Grund getragen, welcher die Liebe ist. Es gibt dies ewige Wahrheit Gottes, durch die alles wahr ist und sinnvoll erklärt werden kann. Aber daß es überhaupt Wahrheit und ewige Wahrheit gibt, das hat seinen Grund in der Liebe. »].

53. Hans Urs VON BALTHASAR, *Épilogue*, traduit par Camille Dumont, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997, p. 69 [*Epilog*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987, p. 75 : « die unauflösbare Einheit der Gestalt »].

54. ID., *La Prière contemplative*, traduit par Bernard Kapp, Paris, Parole et Silence, 2002, p. 164 [*Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1955, p. 163 : « nicht nur ein erhabenes *Gleichnis* der ewigen Liebe sichtbar, sondern die ewige Liebe selbst, deren Gegenwart in diesem Menschen auch ihr Wesen kundtut, es auslegt und anschaulich macht »].

55. ID., *Épilogue*, p. 70 [*Epilog*, p. 76 : « das "Überwesentliche" (*hyperousion*) Mysterium der dreieinigen Liebe [...] sowohl aufgrund ihrer Beschaffenheit wie aufgrund des auf sie fallenden und von ihr ausstrahlenden Gnadenlichts »]. Jésus est toujours le Fils aimant du Père aimant, qui révèle « la connaissance réciproque et exclusive qui s'échange » entre eux (*ibid.*, p. 69). [*Ibid.*, p. 76 : « die gegenseitige ausschliessliche Erkenntnis zwischen Vater und Sohn »].

première lieu » est, selon Balthasar, « l'amour du Père⁵⁶ », sans excepter la mission de l'Esprit de mettre « en lumière l'abyssalité toujours plus profonde de l'amour renonçant du Père et du Fils⁵⁷ » (cf. 1 Co 2, 10). Cela ne signifie pas, admet Balthasar, que « ce qui est insaisissable absolument », c'est-à-dire que « "Dieu est amour", soit devenu saisissable » sous la forme du Christ, car cette forme est « dans l'absence d'analogie⁵⁸ ». Néanmoins, pour Balthasar, « le Verbe incarné est toujours le point de départ et le substrat durable du mouvement d'ascension vers "le Verbe auprès de Dieu"⁵⁹ », et ses actions « ne revêtent leur sens que lorsqu'elles sont vues et interprétées comme expression de l'essence de l'amour divin⁶⁰ ».

C'est donc « à partir du rapport trinitaire de Jésus à Dieu », suggère Balthasar, « que nous devons absolument nous faire une image de "l'être" et de "l'essence" de Dieu ». Le Fils incarné « ne parle pas à propos de Dieu en général », explique-t-il, « mais il nous montre le Père et nous donne l'Esprit⁶¹ ». De même, comme il se fonde sur les propres paroles du Christ concernant sa relation avec le Père, devient « clairement » manifeste pour Balthasar « la résonance de leur don d'amour réciproque⁶² ». Dans l'évangile de saint Jean, par exemple, le même concept de réceptivité est employé pour décrire à la fois la mission et l'obéissance terrestres du Fils (cf. Jean 10, 18 ; 14, 30 ; etc.), et la circumincession des Personnes divines (cf. Jean 14, 10 ; 17, 21 ; etc.)⁶³. Le

théologien suisse nous invite ainsi à reconnaître le Verbe incarné comme celui qui affirme que la forme même de son existence « est cette réception ininterrompue de tout ce qu'il est, et par conséquent de lui-même comme don venant du Père ». « Son être, comme Fils du Père, consiste à recevoir d'un autre, du Père, la vie ([Jn] 5, 26), la vision (3, 11), l'Esprit (3, 34–35), la parole (3, 34 ; 14, 24), la volonté (5, 30), l'action (6, 19), la doctrine (7, 16), les œuvres (14, 10), et la glorification (8, 54 ; 17, 22–24). » Bien sûr, tout cela est reçu « de telle manière qu'il a tout *en lui-même* (5, 26) » et en dispose « comme de son bien propre (10, 18–28)⁶⁴ ». Néanmoins, le Fils ne manque jamais de lui rapporter tout ce qu'il possède et de revenir au Père (cf. Jn 17, 10). Par conséquent, « en aucune manière, Jésus en tant qu'homme n'obéit à lui-même en tant que Dieu », explique Balthasar ; « il n'obéit pas non plus à la Trinité, mais comme Fils dans le Saint-Esprit au Père⁶⁵ ». De même, Balthasar observe que, « tout en étant Dieu, ce n'est pas lui-même qu'explicite son humanité, mais le Père dans l'Esprit Saint, avec lesquels il est identique selon la nature divine, bien que différent selon l'hypostase⁶⁶ ». Bien qu'il soit Dieu, il ne s'expose pas dans son humanité. Au contraire, il expose le Père dans le Saint-Esprit, de même nature divine, mais non en tant qu'hypostase. Il est donc possible, pour Balthasar, de reconnaître l'amour du Père dans l'obéissance du Fils incarné⁶⁷.

56. ID., *La Théologie* III, p. 153 [Theologik III, p. 149 : « Keineswegs offenbart der Sohn ökonomisch den Vater nur "per modum intellectus", sondern er offenbart [...] primär die Liebe des Vaters. »].

57. *Ibid.*, p. 220 [p. 209 : « die immer tiefere Ab-gründigkeit der verzichtenden Liebe von Vater und Sohn aufleuchtet »].

58. ID., *Épilogue*, p. 69 [Epilog, p. 75 : « Man kann nicht sagen, daß in der Analogielosigkeit der Gestalt Christi das absolut Unfaßliche, daß "Gott Liebe ist", faßlich geworden sei. »].

59. ID., *La Théologie* III, p. 187 [Theologik III, p. 179 : « das fleischgewordene Wort immer der Ausgangspunkt und das bleibende Substrat der Emporbewegung zum "Wort bei Gott" bleibt »].

60. ID., *La Prière contemplative*, p. 164 [Das betrachtende Gebet, p. 163 : « erhalten sie doch ihren Sinn nur, wenn sie als Ausdruck des Wesens göttlicher Liebe gelesen und gedeutet werden »].

61. ID., *La Dramatique divine* IV, p. 56 [Theodramatik IV, p. 58 : « wir uns vom trinitarischen Gottesverhältnis Jesus au sein Bild über das "Sein" und "Wesen" Gottes machen sollen » ; « Jesus spricht nicht über Gott im allgemeinen, sondern zeigt uns den Vater und schenkt uns den Heiligen Geist »].

62. ID., *La Théologie* III, p. 219 [Theologik III, p. 208 : « deutlich » ; « Ineinanderschlagen ihrer gegenseitigen Liebeshingabe »].

63. Voir ID., *L'Amour seul est digne de foi*, traduit par Robert Givord, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999, p. 68. [Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963, 2019⁸, p. 57] ;

ID., *L'État de vie chrétien*, traduit par Julien de Vulpillières, Einsiedeln / Freiburg in Breisgau, Johannes Verlag, 2016, p. 70–71 [Christlicher Stand, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, p. 61–62] ; *Gloire. Une esthétique théologique*. I. *Voir la figure*, traduit par Robert Givord, revue et corrigée par Eric Iborra, Einsiedeln / Freiburg in Breisgau, Johannes Verlag, 2019, p. 475–487, surtout p. 486 [Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik: Schau der Gestalt, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, p. 449–462, surtout p. 461].

64. Hans Urs VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, traduit par Robert Givord, Paris, Parole et Silence, 2003, 2016, p. 26 [Theologie der Geschichte, Kerygma und Gegenwart, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 2004⁸, p. 24 : « dieser ununterbrochene Empfang von allem, was er ist, seiner selbst somit, vom Vater » ; « Sein Wesen als Sohn des Vaters ist es, Leben (5, 26), Einsicht (3, 11), Geist (3, 35), Wort (3, 34 ; 14, 24), Wille (5, 30), Tat (5, 19), Lehre (7, 16), Werk (14, 10) und Verherrlichung (8, 54 ; 17, 22.23) von einem andern, vom Vater zu empfangen »].

65. ID., *La Dramatique divine* II. *Les personnes du drame*. 2. *Les personnes dans le Christ*, traduit par Robert Givord et Camille Dumont, Paris / Namur, Éditions Lethielleux / Culture et Vérité, 1988, p. 181 [Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 2 : Die Personen in Christus, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978, p. 208 : « Keinesfalls gehorcht Jesus als Mensch sich selber als Gott, er gehorcht auch nicht der Trinität, sondern als Sohn im Heiligen Geist dem Vater. »].

66. ID., *La Théologie* II, p. 345 [Theologik II, p. 285 : « Und doch legt er, der Gott ist, in seiner Menschheit nicht sich selber aus, sondern den Vater im Heiligen Geist, mit denen er als göttliche Natur, aber nicht als Hypostase identisch ist. »].

67. Voir Hans Urs VON BALTHASAR, *L'État de vie chrétien*, p. 70–71 [Christlicher Stand, p. 61–62].

Parce que, dit-il plus précisément, la mission rédemptrice du Fils « s'enracine dans sa procession à partir du Père⁶⁸ », il est « l'extase de l'*eros* divin qui jaillit de lui-même dans lequel Dieu se livre et se confie au monde⁶⁹ ». De même, « étant donné que le Verbe n'existe qu'avec le Père et l'Esprit », « il exprime, en tant que "parole" divine, la totalité de la vie trinitaire ». Ou, plus simplement encore : « en se recevant lui-même (comme Fils) », il reçoit « la volonté (de nature) de spirer l'Esprit », et ainsi « il se conjoint à la volonté de don qui se trouve comprise dans l'acte générateur du Père⁷⁰ ». Certes, le Verbe incarné « ne parle jamais de sacrifice avec l'accent de l'*eros* extatique, mais en termes presque ternes qui expriment simplement l'obéissance à un ordre : sans jamais se soustraire à sa responsabilité propre, il renvoie au Père toute l'initiative et la responsabilité suprême (et par là la gloire qui se dégage de la splendeur du projet)⁷¹ ». Conformément à son propre enseignement, il est à comprendre comme « essentiellement "livré" (*traditus*) », c'est-à-dire « donné par le Père » : une affirmation que Balthasar nous invite à considérer non pas tant comme un « substantif (indicatif de la substance) », mais comme un « verbe transitif⁷² ».

La forme du Christ n'est pas comme une statue figée, sa raison d'être consiste à renvoyer à autre chose. Ce que proclame la croix, c'est « Dieu a tellement aimé le monde » (*Jn* 3, 16). Ce Dieu est le Père, dont la parole pour le monde est exactement la Parole de Jésus qui, par son amour, témoigne de l'amour paternel (*Jn* 1, 18) ; et cette Parole, l'Esprit d'amour la fait comprendre, pour nous et en nous, de manière toujours nouvelle comme étant la Parole de

68. ID., *La Dramatique divine* III. *L'action*, traduit par Robert Givord et Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, p. 310 [*Theodramatik* III. *Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980, p. 311 : « in seinem Hervorgang aus dem Vater »].

69. ID., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, p. 78 : « Die Ekstase des göttlichen Eros aus sich heraus, worin Gott sich der Welt überliefert und anvertraut. »

70. ID., *La Dramatique divine* IV. *Le dénouement*, traduit par Robert Givord et Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 63 [*Theodramatik* IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983, p. 65 : « Der Logos nicht anders als mit Vater und Geist zusammen existiert und als göttlicher "Ausdruck" das ganze trinitarische Leben ausdrückt » ; « der Sohn den (Natur-) Willen zum Hauchen des Geistes in seinem Selbstempfang vom Vater her mitbekommt : nämlich in den im Zeugen des Vaters liegenden Hingabewillen miteinzuschwingen »].

71. ID., *L'Amour seul est digne de foi*, p. 68 [*Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 57 : « Er spricht von seiner Selbsthingabe nie im Ton des ekstatischen Eros, sondern in fast klanglosen Worten, die auf Gehorsam hinweisen : ohne sich je der Verantwortung zu entziehen, führt er die ganze Initiative und letzte Verantwortung (und damit Verherrlichung durch den überschwänglichen Plan) auf den Vater zurück. »].

72. ID., *La Dramatique divine* IV, p. 62 [*Theodramatik* IV, p. 64 : « Hingegenwerden durch den Vater » ; « nicht das substantielle Substantive, sondern das transitive Verb »].

l'amour. L'expression : « Personne n'a jamais vu Dieu » et celle qui suit : « Le Fils unique de Dieu, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (*Jn* 1, 18) ne se contredisent pas : la seconde n'évince pas la première, mais au contraire elle la confirme en l'expliquant⁷³.

En somme, c'est en nous appuyant sur la filiation ininterrompue du Fils, sur terre comme au ciel, que nous avons accès au mystère de l'amour de Dieu : son amour non seulement pour nous, mais aussi, et plus fondamentalement, affirme Balthasar, en Lui-même (cf. 1 *Jn* 4, 8.16)⁷⁴.

Présupposée à l'incarnation du Verbe et à sa mission salvifique, suggère-t-il, il y aurait une sous-structure trinitaire en vertu de laquelle « l'abandon du Fils » pourrait être considéré comme « la manifestation économique du don aimant de la Trinité dont le Père est la source⁷⁵ ». Ainsi, par exemple, « l'amour sous le mode de la mission générée est expression de l'amour sous le mode de la mission générant activement⁷⁶ ». Ainsi, il conçoit la génération du Fils à partir du Père comme un acte d'amour primordial auquel le Fils répond « non "passivement" comme l'aimé. Mais, puisqu'il reçoit la *substantia* du Père comme l'amour de celui-ci, il le reçoit en même temps comme un co-aimant, aimant en retour, répondant au tout de l'amour paternel, prêt à tout dans l'amour⁷⁷ ». « Il suit de là que la réciprocité de l'amour produit de manière (divinement) puissante cette identité d'amour qui, encore une fois, à l'intérieur de l'identité, est aussi bien le fruit que l'expression ultime du caractère absolu de l'amour lui-même⁷⁸. »

73. ID., *Épilogue*, p. 69 [*Epilog*, p. 75 : « Christi Gestalt ist kein statisch hingestelltes Denkmal, sondern versteht sich ganz als Verweis. Das Kreuz sagt : "So sehr hat Gott die Welt geliebt" (*Joh* 3, 16). Gott der Vater, dessen Wort an die Welt aber Jesu eigenes Wort ist, in dessen Liebe die väterliche Liebe "ausgelegt" wird (*Joh* 1, 18), widersprechen einander nicht : das zweite hebt das erste nicht auf, sondern bestätigt es – auslegend. »].

74. Voir Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 320-336.

75. ID., *La Dramatique divine* III, p. 308 [*Theodramatik* III, p. 309 : « der Preisgabe des Sohnes » ; « die ökonomische Darstellung der trinitarischen liebenden Selbstpreisgabe des Vaters »].

76. ID., *L'État de vie chrétien*, p. 70 [*Christlicher Stand*, p. 61 : « Liebe im Modus der gezeugten Sendung ist Ausdruck der Liebe im Modus der aktiv zeugenden Sendung. »].

77. ID., *La Théologie* III, p. 345 [*Theologik* III, p. 145 : « nicht "passive" als Geliebter, sondern, da er die *substantia* des Vaters als dessen Liebe empfängt, zugleich als Mitliebender, Rückliebender, dem All der väterlichen Liebe Antwortender, zu allem in Liebe Bereiter »].

78. ID., *Épilogue*, p. 66-67 [*Epilog*, p. 73 : « Daraus folgt, daß das Ineinander der Liebe gleich (göttlich) mächtig jene Liebesidentität hervorbringt, die, nochmals innerhalb der Identität, sowohl die Frucht wie das "abschließende", An-den-Tag-Treten der Absolutheit der Liebe selbst ist. »].

4. Analogie du don de soi

Balthasar reconnaît cependant qu'Augustin a abandonné sa propre analogie de la Trinité comme amour (*De Trinitate* VIII, 10: « *amans et quod amatur et amor* ») pour préserver l'unité divine⁷⁹: un problème auquel il ne remédie peut-être pas toujours opportunément dans sa propre théologie, comme l'ont souligné de nombreux critiques⁸⁰. Thomas d'Aquin tient fondamentalement trois choses. Premièrement, le Père engendre le Fils (et spire le Saint-Esprit) par *nature* (la nature divine est le principe de la génération aussi bien que de la spiration). Deuxièmement, le Père engendre le Fils par *mode* d'intellect, et avec le Fils il spire le Saint-Esprit par *mode* de volonté ou d'amour. Troisièmement, il n'y a pas davantage d'intellect dans la génération du Fils que dans la spiration de l'Esprit, ni davantage d'amour dans la spiration de l'Esprit que dans la génération du Fils: car l'intellect et la volonté qualifient ici les modes qui permettent de manifester l'ordre entre la génération et la spiration, et donc la distinction réelle du Fils et du Saint-Esprit; c'est la manifestation de cet *ordre* réel que vise toute l'élaboration théologique de saint Thomas⁸¹. Balthasar, de son côté, refuse – pour éviter l'hérésie – d'attribuer la procession du Fils à la connaissance du Père. Interdite dès l'abord est l'idée que le Père engendre le Fils pour se connaître Lui-même en tant que Dieu, ainsi que l'idée qu'il engendre le Fils parce qu'il se connaît déjà parfaitement. « Dans le premier cas, on aurait Hegel », explique Balthasar; « dans le second, si on en tire toutes les conséquences, on tombe dans l'arianisme ». Au lieu de cela, Balthasar suggère que « l'absence de fondement antérieur au fait que le Père, dans le pur don de soi, est Père ne peut pas être attribué à la connaissance, mais seulement à l'amour gratuit (sans fondement), et c'est bien cela qui fait de cet amour “le Transcendental pur et simple”⁸² ».

79. Voir ID., *La Théologie II*, p. 193-194 [*Theologik II*, p. 164]. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate* XV, 6, 10.

80. Voir, pour plus de précision, Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 310-312, 333-336.

81. Merci à Gilles Emery pour la précision. Voir G. EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 88-91. Cf. p. 88: « La génération du Fils est elle aussi, et de façon éminente, un acte d'amour; et la procession du Saint-Esprit n'est pas sans sagesse. » Le lieu le plus important est probablement, chez saint Thomas, *De potentia*, q. 10, a. 2: tous les attributs divins concourent à la génération du Fils (et à la spiration de l'Esprit). Pour davantage de détails, voir Emmanuel PERRIER, *La Fécondité en Dieu*, La puissance notionnelle dans la Trinité selon saint Thomas d'Aquin, Paris, Parole et Silence, 2009.

82. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie II*, p. 192 [*Theologik II*, p. 163: « das erste wäre hegelianisch, das zweite, ernsthaft durchgedacht, arianisch. Deshalb kann die Unvordenklichkeit der Selbsthingabe oder Selbstentäußerung, die den Vater allererst zum Vater macht, nicht der Erkenntnis, sondern nur dem grundlosen Leibe zugeschrieben werden, was

Ces auteurs posent deux questions différentes sur les processions divines: quand Thomas d'Aquin demande « comment », Balthasar s'intéresse au « pourquoi ». Il reconnaît néanmoins que les deux questions ne sont pas sans rapport, étant donné l'identité de la volonté et de la nature en Dieu. En effet, sa théologie trinitaire cherche à réunir les deux pour faire pièce à l'influence destructrice du nominalisme sur la pensée occidentale. La liberté de Dieu « coïncide avec son acte d'exister⁸³ », insiste Balthasar. À l'instar d'Adrienne von Speyr, il propose ainsi « une “récapitulation” des processions “naturelles” au sein d'une liberté divine qui va jusqu'au fond. Cela, explique-t-il, exclut en dernière instance toute priorité ontique de simple nécessité par rapport à la liberté en Dieu, mais tout aussi bien tout caractère arbitraire ou de libre arbitre »; car « Dieu est au-delà du nécessaire et du libre⁸⁴ ».

Perspicace, il cherche à défendre la proposition selon laquelle la « liberté absolue de possession de soi » de Dieu est, « conformément à sa nature infinie, [...] un don sans limite ». Le théologien suisse explique par exemple que le Père, loin de se perdre dans la génération du Fils, « est, *de toujours*, celui qui se donne. De même, le Fils est éternellement lui-même en laissant le Père l'engendrer et disposer de lui⁸⁵ ». Quant à l'Esprit, il est « aussi bien la souveraine liberté divine que le parfait renoncement à soi, qui n'existe que pour le Père et le Fils⁸⁶ ». De ce point de vue, « “l'extase” et “en-stase” ne

diese als das “Transzendente schlechthin” ausweist »]. Sur ce point précis, il se réfère (*ibid.*) à l'autorité de saint Thomas: « Car cela même – que le Fils nous soit donné – provient de l'Amour du Père: “Dieu, dit S. Jean (3, 13), a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique.” » (*ST I*, q. 38, a. 2, ad 1)

83. ID., *La Dramatique divine II. Les personnes du drame. I. L'homme en Dieu*, traduit par Yes Claude Gélébart avec la collaboration de Camille Dumont, Paris / Namur, Éditions Lethielleux / Culture et Vérité, 1986, p. 221 [*Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 232: « fällt mit der Akthaftigkeit seines Wesens zusammen »].

84. ID., *La Théologie III*, p. 154-155 [*Theologik III*, p. 149-150: « einer “Rekapitulation” der “naturhaften” Hervorgänge in einer bis auf den Grund gehenden göttlichen Freiheit, was letztlich jede ontische Priorität bloßer Notwendigkeit vor der Freiheit in Gott ausschließt, aber ebenso jede Beliebigkeit oder Willkür; Gott ist jenseits von notwendig und frei »]. D'une manière similaire: « C'est donc un amour gratuit, où coïncident liberté et nécessité », ID., *La Dramatique divine IV*, p. 70 [*Theodramatik IV*, p. 72: « grundlose Liebe, in der Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen »]. Voir aussi Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 41-63.

85. ID., *La Dramatique divine II-1*, p. 221 [*Theodramatik II-1*, p. 232: « die absolute Freiheit des Selbstbesitzes sich ihrem absoluten Wesen gemäß als sein grenzenloses Schenken versteht »; « er ist als der sich Schenkende immer schon er selbst »; « der Sohn ist immer schon er selbst, indem er sich zeugen und den Vater über sich verfügen läßt »].

86. ID., *La Théologie III*, p. 209 [*Theologik III*, p. 200: « sowohl höchste göttliche, souveräne Freiheit wie vollkommene nur für Vater und Sohn daseiende Selbstlosigkeit sein kann »].

font qu'un : ce ne sont que deux aspects de la même réalité⁸⁷ », et les Personnes divines « ne sont elles-mêmes que dans l'opposition qui les fait se dépasser vers les autres⁸⁸ ».

Cette idée de « sortir vers les Autres » est, à son tour, illustrée par le fait que les Personnes divines « résultent aussi bien du don de soi des hypostases que du fait de laisser être les autres⁸⁹ ». Certes, précise Balthasar, « nous ne pouvons parler qu'en images⁹⁰ ». Après tout, « les processions divines sont libres, mais pas dans le sens d'un arbitraire, même si l'on dit que Dieu n'est soumis à aucune nécessité qui viendrait de l'extérieur ». Les processions doivent être comprises comme « répondant [...] à une volonté de nature ou de nécessité, qui fonde un ordre irréversible du Père au Fils et de celui-ci à l'Esprit Saint⁹¹ ». Ces « espaces » de liberté infinie ne doivent donc pas occulter le fait qu'« en Dieu les hypostases possèdent la même liberté et la même toute-puissance » et chacune est « déterminée et par l'*ordo processionis* et par l'unité trinitaire »⁹². Avec prudence, Balthasar admet qu'il n'existe que « la liberté une de l'essence divine⁹³ ». Après tout, « une “volonté personnelle” détruit la notion même de la nature divine⁹⁴ ». Néanmoins, cette seule liberté, chaque hypostase la possède « à sa manière⁹⁵ ». C'est ce qu'il déduit de leur

87. ID., *La Dramatique divine* IV, p. 62 [*Theodramatik* IV, p. 64 : « so sind Ekstasis und Enstasis eins, nur zwei Seiten desselben »].

88. *Ibid.*, p. 64 [p. 66 : « nur im Überstieg zu den Je-Andern sie selbst sind »].

89. Cette traduction nous apparaît plus juste que la traduction officielle : « résultent à la fois du don mutuel des hypostases et de la réception de la nature à partir de la première, aucune des hypostases ne voulant être les deux autres », Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine* II-1, p. 227 [*Theodramatik* II-1, p. 238 : « sowohl durch das Sichverschenken der Hypostasen wie durch das Sein-lassen je andern sein »].

90. *Ibid.*, p. 227 [p. 238 : « nur in Bildern reden können »].

91. ID., *La Dramatique divine* IV, p. 75 [*Theodramatik* IV, p. 77 : « Die Hervorgänge in Gott sind ohne Zweifel nicht frei im Sinn einer Belieblichkeit, auch wenn Gott keiner ihm fremden Notwendigkeit unterliegt; sie entsprechen einem Natur- oder Notwendigkeitswillen in Gott, der vom Vater zum Sohn und von Vater und Sohn zum Geist eine unumkehrbare Ordnung grundlegt. »].

92. ID., *La Dramatique divine* II-1, p. 222, 223 [*Theodramatik* II-1, p. 233-234 : « jede Hypostase in Gott gleiche Freiheit und Allmacht besitzt »; « durch den *ordo processionis* und die trinitarische Einheit mitbestimmt ist »].

93. ID., *La Dramatique divine* IV, p. 440 [*Theodramatik* IV, p. 445 : « die eine Freiheit des göttlichen Wesens »].

94. ID., *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Einseideln, Johannes Verlag, 1988³, p. 211 : « ein “personaler Wille” zerstört den Begriff der göttlichen Nature selbst ».

95. ID., *La Dramatique divine* IV, p. 440 [*Theodramatik* IV, p. 445 : « von den Hypostasen je ihrer Eigenart entsprechend besessen wird »].

circumincessio, qui, à son tour, implique « leur échange total réciproque⁹⁶ ». En bref, « les hypostases déterminent dans leur *circumincessio* ce que Dieu est, veut et fait⁹⁷ ».

Pour illustrer plus en détail l'unité dynamique des Personnes divines, Balthasar emploie le mot *Hingabe*, emprunté à Adrienne von Speyr⁹⁸. Bien qu'il soit généralement traduit en français par « dévouement, abnégation », ce terme évoque à la fois l'idée de douance ou de générosité (*Gabe* = don)⁹⁹ et celle d'orientation ou de tendance (d'où le préfixe *hin-*), qui n'est pas sans rappeler, comme Balthasar le fait observer¹⁰⁰, ce que saint Thomas présente comme le « sens » ou rapport (*ratio*) des relations divines, c'est-à-dire leur « vers¹⁰¹ ». Par conséquent, le même mot peut être utilisé pour exprimer l'engendrement du Fils par le Père et la réception par le Fils de l'essence divine tout entière, y compris l'unique volonté divine du Père¹⁰². Ce qui est exprimé dans chaque cas est donc différent, tout en étant complémentaire dans ce qui pourrait être considéré comme une perspective dynamique de l'unité. Une unité qui n'est ni statique ni actualisée, car il n'y a aucune puissance dans la conception de Dieu chez Balthasar, comme on le prétend parfois¹⁰³. Balthasar propose plutôt une conception de l'unité qui équivaut à un en acte. Empruntant à Adrienne von Speyr, il explique que l'« *actio* passive » du Fils vis-à-vis du Père – comme celle de l'Esprit vis-à-vis du Père et du Fils – est une « condition interne de “l'*actio* active” »; elle « confère donc à celle-ci, de son côté, une certaine passivité¹⁰⁴ ». En effet, même l'« *actio* active » du Père est qualifiée par l'« “*actio* passive” du Fils et

96. *Ibid.*, p. 438 [p. 443 : « ihr restloses Füreinandersein »].

97. J'ai modifié la traduction officielle afin de rendre plus fidèlement le sens de l'original allemand. Voir ID., *Theologik* II, p. 137 : « die Hypostasen bestimmen in ihrer “circumincessio”, was Gott ist und will und tut ». Voir *La Théologique* II, p. 161 : « par leur “circumincessio”, les hypostases agissent sur ce que Dieu est, veut et fait ».

98. Voir Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 9, 59 (note 218), 121, 221, 308-309, 313, 335 (note 168).

99. Sur la centralité du don dans l'œuvre de Balthasar, voir Pascal IDE, *Une Théologie du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Leuven, Peeters, 2013.

100. Voir Hans Urs VON BALTHASAR, *Théologique* II, p. 144 [*Theologik* II, p. 124].

101. Cf. *ST* I, q. 28, a. 3.

102. Voir, par exemple, ID., *La Dramatique divine* IV, p. 75 [*Theodramatik* IV, p. 77].

103. Pour plus de précision, voir Michele SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 310-320.

104. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV, p. 73 [*Theodramatik* IV, p. 75 : « passive *actio* »; « aktiven *actio* »; « teilt der letzern ihrerseits ein gewisses Geschehenlassen mit »]. Voir *ST* I, q. 41, a. 6, ad 1.

de l'Esprit¹⁰⁵ », ce qui ne nie en rien, mais accentue plutôt le fait que « le pouvoir de se donner¹⁰⁶ » caractérisant la génération du Fils par le Père est lui-même reçu par le Fils du Père, et par l'Esprit du Père et du Fils¹⁰⁷. Ou, pour exprimer ce mystère dans le langage plus métaphorique propre à von Speyr, « chaque hypostase fait “survenir” l'autre dans sa propre “disparition”¹⁰⁸ », ce qui pourrait être considéré comme une « kénose éternelle des Personnes divines les unes à l'égard des autres¹⁰⁹ ».

Comme cette citation l'illustre, Balthasar voit dans la kénose de *Philippiens* 2, 7 une forme dans le temps, donc une révélation, de la soumission éternelle du Fils à une « première “kénose” radicale¹¹⁰ » du Père: l'expression métaphorique de la génération du Fils, remettant avec amour toute la substance divine, « sans pour autant perdre son être divin dans ce don de lui-même (DS 805)¹¹¹ ». Le Père « n'est pas à concevoir, à la manière arienne, comme existant “avant” ce don de soi: il est ce mouvement de donation totalement désintéressé et qui ne retient rien¹¹² ». Cela signifie à son tour que le Fils « ne reçoit pas seulement du Père “quelque chose” (par exemple, l'essence divine), mais le Père qui se donne lui-même, il reçoit dans le don le donner. De la sorte, dans l'acte de recevoir il est tout aussi totalement non seulement

105. *Ibid.*, p. 74 [*ibid.*, p. 76: « der “aktiven *actio*” des Vater [...] durch die “passive *actio*” von Sohn und Geist bedingt ist »]. Voir *ST* I, q. 41, a. 6, ad 1.

106. *Id.*, *La Dramatique divine* IV, p. 63 [*Theodramatik* IV, p. 64: « Macht der Selbsthingabe »].

107. La perspective de saint Thomas est un peu différente, car celui-ci envisage « donner » et « recevoir », en Dieu Trinité, sous l'aspect des relations personnelles. C'est pourquoi il souligne qu'il n'y a pas de “passivité” en Dieu. Le seul “passif” qu'il y ait concerne notre manière de saisir et de parler (le “mode de signifier”) et non pas la réalité de la Trinité. En effet, pour Thomas d'Aquin, « C'est par la même opération que le Père engendre et que le Fils naît de toute éternité, mais cette opération se trouve dans le Père et dans le Fils sous des *relations distinctes*: la paternité et la filiation » (Gilles EMERY, « La “kénose” chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 93/4 [2018], 357-386, ici p. 376). L'explication de Thomas est centrée sur sa doctrine de la relation divine. Je remercie Gilles Emery pour la précision.

108. *Ibid.*, p. 435 [*ibid.*, p. 439: « jede Hypostase im eigenen “Untergehen” (als restlose Hingabe) die andere “aufgehen” läßt »].

109. *Ibid.*, p. 106 [*ibid.*, p. 107: « ewige Kenose der göttlichen Personen aufeinanderhin »].

110. *Ibid.*, p. 71 [*ibid.*, p. 74: « eine erste radikale “Kenose” »]. Voir aussi *Id.*, *La Dramatique divine* III, p. 306-307 [*Theodramatik* III, p. 308].

111. *Id.*, *La Théologie* III, p. 218 [*Theologik* III, p. 207: « In dieser Selbsthingabe sein Gottsein nicht verliert (DS 805) »].

112. *Id.*, *La Dramatique divine* IV, p. 300 [*Theodramatik* III, p. 301: « Der Vater, der ja nicht (arianisch) als “vor” dieser Selbsthingabe existierend gedacht werden darf, ist diese Hingabebewegung, ohne etwas berechnend zurückzuhalten. »].

l'action de grâces (*eucharistia*), mais le don en retour, le don de lui-même à tout ce que le Père dispose en se donnant, la disponibilité absolue¹¹³ ».

Telle est donc la manière dont nous devons comprendre l'affirmation audacieuse de Balthasar selon laquelle c'est « justement dans la *kénose* du Christ (et en elle seule) qu'apparaît le mystère intime d'amour de Dieu qui, en lui-même, “est amour” (1 Jn 4, 8) et par conséquent est “trinitaire”¹¹⁴ ». Car, « si le don de soi du Père au Fils, et des deux à l'Esprit, ne répond ni à un pur arbitraire ni à une contrainte, mais au contraire à l'essence la plus intime de Dieu, celle-ci alors – quelle que soit la façon de distinguer les processions les unes des autres – ne peut être finalement que l'amour¹¹⁵ ».

Grâce au signe de Dieu qui s'abaisse en s'incarnant et s'étendue dans la mort et le vide [sic] de Dieu, on peut éclairer pourquoi Dieu est déjà comme créateur du monde sorti de soi et descendu au-dessous de lui-même: c'est qu'il répondait à son être et à son essence absolus de se révéler, dans sa liberté souveraine et abyssale, comme l'amour insondable qui n'est pas le bien absolu au-delà de l'être, mais la profondeur et la hauteur, la longueur et la largeur de l'être même¹¹⁶.

5. Critique

Présenté ainsi, l'amour kénotique au cœur de la Trinité immanente ne saurait être tenu pour certain. Malgré le caractère positif de l'essai de Balthasar « d'entrer plus franchement dans le mystère des relations trinitaires

113. *Id.*, *La Théologie* III, p. 219 [*Theologik* III, p. 207-208: « weil der Sohn vom Vater nicht nur etwas (etwa das Gottwesen) empfängt, sondern den sich geben Vater selbst, empfängt er in der Gabe das Geben, ist er somit im Empfang ebenso umfassend nicht nur Verdankung (*eucharistia*), sondern Rückgabe, Selbstangebot zu allem, was der Vater schenkend verfügt, absolute Bereitschaft »].

114. *Id.*, *L'Amour seul est digne de foi*, p. 68 [*Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 57: « genau in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebes Geheimnis des Gottes, der in sich selbst “Liebe ist” (1 Jo 4,8) und deshalb “dreieinig” »].

115. *Id.*, *La Théologie* II, p. 147-148 [*Theologik* II, p. 126-127: « Und wenn das Sich-Schenken des Vaters an den Sohn und beider an den Geist weder einer freien Willkür noch einer Nötigung, sondern dem innersten Wesen Gottes entspricht, so kann dieses innersten Wesen – wie immer die Hervorgänge voneinander unterschieden werden mögen – doch schließlich nur die Liebe sein. »].

116. *Id.*, *L'Amour seul est digne de foi*, p. 113-114 [*Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 96: « Vom Zeichen des sich in Menschsein und Tod und Gottleere vernichtenden Gottes aus wird deutbar, warum Gott als Weltschöpfer schon aus sich und unter sich ging: so entsprach es seinem absoluten Sein und Wesen, sich in seiner abgründigen, durch nichts genötigten Freiheit als die unauslotbare Liebe zu offenbaren, die nicht jenseits des Seins das absolute Gute ist, sondern die Tiefe und Höhe, die Länge und Breite des Seins selbst. »].

personnelles en tant que personnelles¹¹⁷ », Gilbert Narcisse conteste l'idée d'une kénose intérieure-trinitaire comme « plus suggestive que démonstrative, voire, parfois plus douteuse que vraie¹¹⁸ ». Bien qu'Emmanuel Durand reconnaisse que la présentation que donne Balthasar des processions trinitaires en termes d'amour est « plus conforme au Nouveau Testament » que ne l'est l'analogie augustinienne adoptée par saint Thomas, il remet néanmoins en question le fondement biblique de la représentation que livre Balthasar d'une « kénose éternelle propre à chaque personne divine » et d'un « drame éternel » qui est un « archétype de la Croix ». Il l'accuse – à juste titre – de créer « un *analogon* balthasarien » – que Durand appelle « loi de l'amour extrême qui se donne, concurrent de l'*analogon* augustinien et exposé au même risque¹¹⁹ ».

Certes, Balthasar reconnaît que le concept de kénose « présente un aspect tout à fait anthropomorphique¹²⁰ », d'où sa tentative de préserver l'immuabilité divine en plaçant « en Dieu lui-même le don de soi qui révèle l'essence de Dieu¹²¹ ». Sa présentation de la kénose économique comme « la révélation dans le monde de la kénose intratrinitaire, du renoncement de soi de l'amour du Père et du Fils¹²² » constituant le cœur de la Trinité est discutable, en particulier lorsque cela implique une « inversion trinitaire¹²³ » : l'ordre des

processions (entre le Fils et l'Esprit) serait inversé tout au long de la mission terrestre du Christ. Un tel renversement n'est pas un détail, puisque c'est l'ordre des hypostases qui les distingue. Balthasar est ainsi accusé d'introduire une rupture entre la Trinité économique et immanente, remettant ainsi en cause la révélation de cette dernière par la première¹²⁴.

Dans cette perspective, sa décision d'enraciner le discours et le raisonnement analogiques (de l'image créée à l'archétype divin)¹²⁵ dans ce qu'il appelle la *katalogie* (de l'archétype à l'image) a peu de chances de parler en sa faveur, en particulier lorsque l'archétype divin est le sujet le plus controversé de ses représentations métaphoriques. Il parle, par exemple, de « distance », de « séparation », de « risque », de « souffrance », de « surprise » et même d'« aliénation » pour distinguer les hypostases dans le but – assez étrangement – de servir la révélation de leur unité et de leur amour réciproque¹²⁶. Ces représentations donnent l'impression que son raisonnement, dit « *katalogique* », est beaucoup plus lié au terrestre qu'il ne le prétend, car il introduit ainsi dans la divinité des concepts qui ne peuvent que se rapporter à l'être créé : ils se réfèrent aux imperfections, à l'inaccomplissement et à la puissance, compromettant ainsi la nature divine. À titre d'exemple, Rowan Williams souligne la « spécificité de la croix et l'abandon du crucifié » comme « ancrant » tout dans la théologie de Balthasar¹²⁷. On peut soutenir cependant que son objectif est tout autre : il s'agit de fonder la kénose économique – donc les missions divines – dans les processions éternelles. Celles-ci, à leur tour, précisément dans leur circumincession, sont représentées comme le prototype de tout ce que nous connaissons comme amour, car c'est l'amour que Balthasar reconnaît comme le plus grand des attributs de Dieu¹²⁸.

117. Gilbert NARCISSE, « Participer à la vie trinitaire », *Revue thomiste* 96/1 (1996), 107-28, ici p. 128.

118. ID., « Le surnaturel dans la théologie contemporaine », *Revue thomiste* 101/1 (2001) (101), 312-328, ici p. 321.

119. Emmanuel DURAND, *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Paris, Cerf, 2016, p. 205, 203, 202, 205. Par ailleurs, Balthasar critique l'analogie de la Trinité dans les termes suivants : « Sans doute peut-on admettre, avec saint Thomas, que connaissance et volonté ne se distinguent pas réellement en Dieu, que par ailleurs quelque chose ne peut être aimé qui ne soit d'abord connu ; en raison de quoi il faut garder un ordre dans les processions (cf. *STh.*, I, q. 27, art. 3, ad 3). Mais la question reste de savoir si cet ordre n'est pas, en fin de compte, observé dans l'image créée, pour se voir à partir de là élevé au rang de principe métaphysique. » (*La Théologie* II, p. 178) [*Theologik* II, p. 150-151 : « Gewiss kann man mit Thomas zugeben, dass Erkenntnis und Wille sich in Gott nicht real unterscheiden, dass aber etwas erst geliebt werden kann, wenn es erkannt wird, und deshalb eine Ordnung der Hervorgänge eingehalten werden muss (*STh.* I, q. 27, a. 3, ad 3). Aber die Frage bleibt, ob diese Art der Ordnung nicht letztlich doch nur an der geschaffenen Imago abgelesen und von dorthin zu einem metaphysischen Prinzip erhoben wird. »].

120. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV, p. 464 [*Theodramatik* IV, p. 469 : « hat eine ganz anthropomorphe Seite »].

121. ID., *Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie IV)*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, p. 32 : « das Wesen Gottes enthüllende Selbsthingabe in Gott selbst hinein zu verlegen ».

122. ID., *La Théologie* III, p. 292 [*Theologik* III, p. 276 : « die weltliche Offenbarung der innertrinitarischen Kenose oder Selbstlosigkeit der Liebe von Vater und Sohn »].

123. ID., *La Dramatique divine* II. *Les personnes du drame*, 2. *Les personnes dans le Christ*, traduit par Robert Givord, avec la collaboration de Camille Dumont, Paris / Namur, Éditions

Lethielleux / Culture et Vérité, 1988, p. 146-152 [*Theodramatik* II : *Die Personen des Spiels*, Teil 2 : *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978, p. 167-175].

124. Voir Jean-Noël DOL, « L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar », *Revue thomiste* 100/2 (2000), p. 201-238 ; Dominic LEGGE, *The Trinitarian Christology of St. Thomas Aquinas*, p. 153, note 77.

125. Voir Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie* I, p. 12-13 [*Theologik* I, p. xv] ; *La Théologie* II, p. 346-349 [*Theologik* II, p. 287] ; Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 30-31, 55, 357-366.

126. Voir Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 200-214, 240-245, 310-336, 351-356, 364-366, 376-383, 93-97 ; ID., « The Concept of Representation in the Theology of Hans Urs von Balthasar », *Theological Studies* 60/1 (1999), 53-71.

127. Rowan WILLIAMS, « Balthasar and the Trinity », dans Edward T. OAKES and David MOSS (éds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 37-50, ici p. 49 : « specificity of the Cross and the dereliction of the Crucified » as « anchoring ».

128. Voir Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 344-350.

Vu ces limites évidentes, les balthasariens ont besoin des précisions métaphysiques et de la clarté dogmatique que le docteur commun de l'Église a à leur offrir : des précisions auxquelles Balthasar lui-même a volontiers fait appel, surtout dans ses volumes les plus récents¹²⁹. Reste à savoir si les thomistes pourraient également avoir quelque chose à tirer de Balthasar. Je dirais que son personnelisme outré pourrait aider à équilibrer l'essentialisme outré qui caractérise une grande partie de la scolastique dans le sillage du nominalisme, y compris certaines tendances du thomisme. Conçue comme un antidote, cette exagération essentialiste a néanmoins conduit à une incompréhension largement répandue de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, d'où la tendance à séparer ce qu'il avait strictement uni : son traité *De Deo uno* et le *De Deo trino*, la priorité n'étant accordée, comme insiste Gilles Emery, « ni à l'essence [divine], ni au rapport mutuel, mais bien à la *personne* [divine] qui joint ces deux dimensions¹³⁰ ».

De même, il est probable que, en réaction au long règne et à l'influence durable du nominalisme, la théologie catholique se soit tant focalisée sur l'analogie de l'être (à travers la description de la relation Créateur-créature) qu'elle aura souvent omis de reconnaître – comme le souligne Balthasar – que « le lieu métaphysique et théologique de la créature est la diastase des "Personnes" divines dans l'unité de la nature divine¹³¹ ». Son point, comme je l'ai expliqué précédemment, est que :

129. Voir par exemple Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie (Theologik)* II et III.

130. Gilles EMERY, « Trinité et unité de Dieu dans la scolastique. XII^e-XIV^e siècles » dans Pierre Gisel et Gilles Emery (éds.), *Le Christianisme est-il un monothéisme ? Actes du 3^e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 195-220, ici p. 217. Voir aussi ID., « Essentialisme ou personnelisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin ? », *Revue thomiste* 98/1 (1998), 5-38 ; André MALET, « La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas », *art. cit.*

131. Là encore, la traduction est modifiée pour mieux rendre l'original allemand : « Der metaphysisch-theologische Ort der Kreatur ist die Diastase der göttlichen "Personen" in der Einheit der Gottnatur », Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/1, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 62 [voir *La Dramatique divine* II. *Les personnes du drame*. 1, L'homme en Dieu, traduit par Y.C. Gelebart, avec la collaboration de C. Dumont, Paris / Namur, Éditions Lethielleux / Culture et Vérité, 1986, p. 249 : « Si l'on développe une vraie métaphysique théologique, on doit dire que la créature se situe déjà par rapport à la pluralité des Personnes divines dans l'unité de leur nature. »] D'une manière similaire, « la distance infinie du monde à Dieu se fonde dans l'autre distance, archétypique celle-là, qui s'inscrit entre Dieu et Dieu », *La Dramatique divine* II, 1, p. 230 [Theodramatik II/1, p. 242 : « Die unendliche Distanz zwischen Welt und Gott gründet in der anderen, urbildlichen Distanz zwischen Gott und Gott. »]. Nous ne sommes pas loin de l'enseignement de saint Thomas. Voir à cet égard, Gilles EMERY, *Trinity in Aquinas*, traduit par Matthew Levering, Naples (FL), Sapientia Press, 2003, 2006, p. 28.

[N]otre description de Dieu et de la relation que sa créature entretient avec lui "devrait elle aussi être localisée par-delà l'opposition entre concepts physiques-ontiques et concepts purement personnels¹³²". Car la liberté de Dieu "pénètre tellement tout son être que rien ne la précède ou lui fasse défaut¹³³". [...] Si nous voulons tenir une analogie adéquate du Dieu unique en trois Personnes, nous devons donc avoir accès aux concepts à la fois essentialistes et personalistes ; cela implique que nous ayons accès aussi bien à la notion de ressemblance qu'à celle de différence. Le mystère divin devrait donc être abordé de manière analogique, non seulement en termes d'unité d'être (*ens*) de la créature, en vertu de laquelle elle pourrait être comparée à celui qui s'identifie à l'Être (*Esse est*) – termes axés sur la simplicité divine – qu'en termes de différences créées, qui mettent l'accent sur la pluralité des Personnes divines. Unir les deux – essence (unité) et personnes (pluralité) – dans une tension fructueuse renvoie, suggère Balthasar, à la notion clé de don de soi (*Hingabe*)¹³⁴.

En effet, tout comme saint Thomas, le théologien suisse insiste sur le fait que l'essence divine n'est « pas une quatrième donnée commune aux Personnes ». C'est plutôt « leur Vie éternelle elle-même dans ses processions¹³⁵ ». Penser le contraire revient, pour reprendre son affirmation insistante, à contester la doctrine chrétienne sans doute la plus importante : *Deus caritas est*. Bien sûr, cette affirmation – dans l'acception précise dont Balthasar

132. ID., *La Théologie* III, p. 228 [Theologik III, p. 216 : « sollte das Verhältnis des seinem Geschöpf einwohnenden Gottes auch jenseits des Gegensatzes von physisch-ontischen und rein personalen Begriffen angesiedelt werden »].

133. ID., *Épilogue*, p. 60 [Epilog, p. 66 : « Eine Freiheit, die sein ganzes Sein so durchwaltet, daß kein Rest von Sein dieser Freiheit vorausläge oder sich ihr entzöge. »].

134. Michele M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*, p. 54 : « our description of God and of the creature's relation to him "should be located beyond the opposition between physic-ontic and purely personal concepts". His is a "freedom that so pervades his whole Being that there cannot be a remainder of Being outside this freedom, nor could some corner of his Being manage to withdraw from this freedom". [...] If, then [...] we wish to have an adequate analogy of the one God in three persons, we must have access to both essentialist and personalist concepts, and this [in turn] [...] implies that we must have access not only to the notion of likeness, but also to [that of] difference. The divine mystery should be analogically addressed [therefore] not only in terms of the creature's unity of being (*ens*), in virtue of which it might be likened unto him who identifies with Being (*Esse est*)—terms focusing upon the divine simplicity—but also in terms of creaturely differences: terms emphasizing the plurality of the divine persons. Uniting the two—essence (unity) and persons (plurality)—in a fruitful tension is [Balthasar suggest] the key notion of surrender [*Hingabe*]. » Voir aussi mon exposé (dans le même ouvrage) des diverses analogies, empruntées à Adrienne von Speyr, pour expliquer l'unité dans la différence des personnes divines : liberté humaine et liberté divine, corps et esprit, individu et communauté, homme et femme.

135. Hans Urs VON BALTHASAR, *Épilogue*, p. 66 [Epilog, p. 72 : « kein Viertes, den Personen Gemeinsames, sondern ihr in seinen Prozessionen ewiges Leben selbst »].

l'a comprise – mérite également une considération patiente et une réponse respectueuse de la part des thomistes, en particulier à la lumière de l'influence omniprésente du personnalisme dans la croyance religieuse populaire et de l'enseignement récent du magistère. La fidélité à l'exemple du maître, à savoir un dialogue constant avec la culture contemporaine, dans une quête honnête de la vérité, l'exige.

Michele M. SCHUMACHER

Portée heuristique du mystère du Verbe incarné

*Aux Pères et Frères moines de l'Abbaye de Sept-Fons
et à toutes leurs intentions
Merci*

Le mystère s'attribue avant tout à Dieu, absolument transcendant à l'être créé et irréductible à la raison. Mais en écrivant, à plusieurs reprises, que « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné¹ », le Magistère en étend l'attribution à l'homme. Il affirme ainsi une certaine inaccessibilité, une part d'incompréhensibilité de l'homme qui ne peut se réduire que dans le consentement au mystère du Verbe incarné. Immédiatement, et à juste titre, on comprend un enrichissement de la connaissance de foi relative à l'homme inscrit dans le dessein divin. Mais l'Église ne limite pas la fécondité du mystère du Verbe incarné à la seule connaissance de foi. Elle affirme que le consentement à la Révélation permet de progresser dans la connaissance naturelle².

Cette affirmation magistérielles présente-t-elle un quelconque intérêt philosophique? L'homme peut, comme il l'a fait tout au fil de l'histoire de la pensée, continuer de se connaître sans aucune référence à son éventuel mystère, ni aux mystères chrétiens que la philosophie, moderne et contemporaine, prend soin d'exclure, en principe, du champ de la rationalité³. Certes, mais, d'une part, la connaissance d'un objet possède plusieurs degrés, de l'ignorance complète à la pleine compréhension. Ainsi il est possible de connaître de façon plus ou moins adéquate un même objet. On peut alors se contenter d'une

1. *Gaudium et spes*, § 22; *Catéchisme de l'Église catholique (CEC)* § 359 mais aussi *Redemptor hominis* § 8; *Fides et ratio* § 12 et § 60.

2. *Fides et ratio* § 76: « Par l'humilité, le philosophe acquiert aussi le courage d'affronter certaines questions qu'il pourrait difficilement résoudre sans prendre en considération les données reçues de la Révélation. [...] La Révélation propose clairement certaines vérités qui, bien que n'étant pas naturellement inaccessibles à la raison, n'auraient peut-être jamais été découvertes par cette dernière, si elle avait été laissée à elle-même. »

3. Exclusion en fait très moderne, depuis le XV^e siècle, et de principe, puisque la philosophie n'a cessé, de différentes façons, de les réduire à la rationalité, en les considérant comme des expressions symboliques d'idées philosophiques, comme des expressions de réalités psychiques, etc.

connaissance de l'homme sans tenir compte de son mystère, comme on peut se satisfaire d'une connaissance conceptuelle de Dieu en occultant le sien. Mais une telle connaissance acquise naturellement, enrichie au fil de l'histoire, restera nécessairement défailante par rapport à une connaissance enrichie par le consentement au mystère, si un tel enrichissement est possible. En ce qui concerne l'homme, elle se bornera à des éléments secondaires puisque le plus important, le sens et la fin de son être et de son existence, qui relève de la volonté inaccessible de Dieu, lui est caché. D'autre part, refuser la proposition magistérielle, sans même lui donner la possibilité de se faire entendre, peut brider arbitrairement les perspectives philosophiques. Si l'homme possède une part d'inaccessibilité, d'incompréhensibilité, que seule peut éclairer une lumière surnaturelle, la raison, qui entreprendra une recherche anthropologique en refusant ce qui pourrait être une source de fécondité, risquera de limiter considérablement ses résultats. Mais tout ceci demeure suspendu à la validité, à vérifier philosophiquement, de l'affirmation du Magistère.

Nous avons déjà vérifié la possibilité de parler d'un mystère de l'homme, qui découle du mystère de Dieu⁴. Mais peut-on dégager des perspectives heuristiques d'une telle affirmation? L'inaccessibilité naturelle du mystère n'en rend-elle pas justement toute connaissance rationnelle impossible? Dans quelle mesure la philosophie peut-elle compter sur une "illumination" de mystères qui relèvent de la foi? Le mystère de l'homme peut-il se comprendre, ou du moins s'éclairer, pour la raison, dans le mystère du Verbe incarné?

Nous mènerons notre recherche sur les possibilités humaines de connaître le mystère de l'homme en étudiant ce qu'il en est pour le mystère par excellence, Dieu. Tout au long de ce travail, nous nous appuierons, chaque fois que nous le jugerons utile, sur l'enseignement de saint Thomas d'Aquin.

1. Les modes de connaissance de Dieu

1.1. La connaissance naturelle

Dieu est mystère car il est, de soi, inaccessible à l'intelligence humaine, comme l'indique saint Thomas lorsqu'il écrit qu'il est impossible à l'homme de dire ce qu'est Dieu⁵. Cette précision intervient après l'exposé des preuves

4. Voir Michel MAHÉ, « Le mystère de l'homme à la lumière de la pensée de saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 97 (3/2022) 285-301.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie (ST)* I, q. 3, prologue: « Une fois assuré qu'un être est, il reste à se demander comment il est, afin d'en venir à ce qu'il est. Mais à l'égard de Dieu, ne pouvant savoir ce qu'il est, réduits à connaître ce qu'il n'est pas, nous n'avons point à considérer comment il est, mais plutôt comment il n'est pas. »

rationnelles de son existence qui conduisent aussi à reconnaître sa transcendance. Ainsi la troisième voie distingue l'être nécessaire par soi-même, qui ne peut pas ne pas être, qui fut et sera toujours, de toute autre réalité, qui, parce qu'elle reçoit l'existence de celui-là, est fondamentalement contingente. Ce rapport de la nécessité absolue à la contingence exprime une transcendance. De même, la quatrième voie se fonde sur la différence entre les divers degrés dans les choses et le maximum propre à la cause nécessaire de ces degrés. Ce rapport entre la cause parfaite et les effets imparfaits est un rapport de transcendance, qui, d'ailleurs, rend possible la participation.

Cette transcendance explique l'irréductibilité de Dieu à la raison, son incompréhensibilité. Mais celle-ci ne signifie pas une absolue inaccessibilité à l'intelligence créée. L'allusion à la voie négative ne donne pas lieu à une totale apophase. Ne pas comprendre ne signifie pas ne pas connaître du tout. Saint Thomas précise trois modes de connaissance de Dieu, un naturel, deux surnaturels: « La connaissance que l'homme a de Dieu est donc triple. Dans la première, l'homme, par la lumière naturelle de la raison, remonte à la connaissance de Dieu par l'intermédiaire des créatures. Dans la seconde, c'est la vérité divine, dépassant l'intellect humain, qui descend à nous par voie de révélation; ce n'est pas toutefois pour qu'elle soit vue, comme si elle était démontrée, mais seulement pour qu'elle soit crue, comme une parole prononcée. Dans la troisième, l'esprit humain sera élevé jusqu'à la parfaite perception des choses révélées⁶. »

La raison peut, par elle seule, élaborer un certain savoir sur Dieu, dont elle a préalablement établi l'existence nécessaire. Ainsi les questions 3 à 11 de la *Prima Pars*, entre autres, permettent de préciser des "attributs divins". Cette connaissance rationnelle de la nature de Dieu, que le prisme de notre intelligence finie – qui ne peut faire autrement – disperse, si elle n'est pas parfaite n'est pas fausse pour autant. Il s'agit bien d'une connaissance toute positive, dont il faut, bien évidemment, reconnaître toutes les limites sans, pour autant, la déconsidérer complètement. En insistant sur ces acquis, qu'il considère comme constituant un véritable savoir théologique naturel⁷, saint Thomas ne contredit pas le prologue précédemment cité⁸. Dire que

6. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils (CG)* IV, ch. 1, § 6, trad. D. Moreau, Flammarion, 1999, p. 57-58.

7. *ST* I, q. 12, prologue: « Ayant considéré jusqu'ici comment est Dieu en lui-même »; *CG* III, ch. 49, § 9 (trad. V. Aubin, Flammarion, Paris, 1999, p. 184): « Nous-mêmes [les hommes] pouvons atteindre en quelque mesure à cette connaissance de Dieu, puisque, par ses effets, nous connaissons que Dieu est, qu'il est la cause des autres <réalités>, qu'il leur est supérieur, et est distingué de toutes. Tel est le point ultime et le plus parfait de notre connaissance en cette vie. »

8. Voir plus haut la note 5.

Dieu est bon, éternel, c'est dire vrai même si ce que sont la bonté, l'éternité, en Dieu, nous échappe puisqu'elles sont irréductibles à nos concepts fondés sur la similitude avec la bonté et la temporalité de réalités finies⁹. Irréductibles mais pas radicalement étrangères¹⁰. Cette connaissance naturelle de Dieu est importante pour rencontrer les "gentils" et contribuer à éclairer, redresser leur intelligence et, voire, à les préparer à accueillir le don de la foi.

1.2. Les connaissances surnaturelles de Dieu

Comme nous l'indiquons plus haut, saint Thomas, conformément à la tradition catholique, affirme deux autres modes de connaissance de Dieu : la béatitude parfaite, vision immédiate que vivent les bienheureux, et la connaissance par révélation, par laquelle Dieu révèle à qui il veut ce qu'il juge que celui-ci doit connaître. Ces deux modes, surnaturels, concernent les hommes et les anges, quoique sous des modes propres. Nous nous restreindrons à ce qu'il en est pour les hommes.

Avant de poursuivre, nous devons nous interroger sur la légitimité d'une référence, dans un travail, qui se veut philosophique, à des modes qui excèdent les capacités de la raison. La réponse diffère selon le mode concerné.

La béatitude parfaite constitue l'aspiration naturelle de l'homme, même si tous ne la comprennent pas adéquatement¹¹. Chacun recherche son bonheur, soit l'épanouissement de soi, de sa nature. Puisque l'homme est un être intellectuel, il semble légitime de considérer qu'il ne peut épanouir sa nature que dans la satisfaction de son intelligence, cette faculté qui lui est propre. Un

certain nombre de philosophes ont effectivement considéré que la fin de l'homme était dans la connaissance, suprême, de ce qui est suprême¹². Certes d'autres, jugeant cette fin inaccessible, ont plutôt pensé à une fin pratique, un bonheur dans la façon d'exister¹³. Mais leur démarche est due plus souvent au fait qu'ils considèrent difficile, voire impossible, d'atteindre la connaissance suprême, qu'à un mépris de l'intelligence. Les philosophes de ces deux grandes options s'entendent généralement dans une commune critique de la vie de plaisir, d'honneur et autres satisfactions sensibles mais aussi de la vie d'illusion, de compromission intellectuelle.

Ainsi, au vu de ce rapide rappel historique, il n'y a rien de contraire à la raison à concevoir, à l'instar de saint Thomas, la béatitude suprême dans la connaissance du suprême désirable, du suprême connaissable, Dieu¹⁴. Mais, dès lors que celui-ci est incompréhensible à l'intelligence créée, ce que, rappelons-le, la raison reconnaît par elle-même, il apparaît comme un suprême désirable inaccessible. Or, un désir naturel ne peut être vain¹⁵. Donc la raison peut ainsi inférer la très forte convenance d'un accès, par des moyens surnaturels, à la connaissance béatifique parfaite. S'il est rationnellement possible d'affirmer que Dieu se donne à voir immédiatement aux bienheureux, les modalités de l'accès à la fin ultime n'en dépassent pas moins les capacités discursives naturelles.

L'autre connaissance surnaturelle relève du seul arbitre de Dieu qui révèle ponctuellement des déterminations inconnues et, pour certaines,

9. *ST I*, q. 13, a. 3, resp.: « Nous connaissons Dieu au moyen des perfections qui procèdent de lui dans les créatures, perfections qui ont en lui un mode de réalisation supérieur à celui qu'elles présentent chez les créatures mêmes. Notre esprit conçoit ces perfections à la manière dont elles sont dans les créatures, et comme il les conçoit il les exprime par des mots. Il en résulte qu'à l'égard des mots appliqués à Dieu, deux choses sont à considérer: les perfections mêmes exprimées par ces mots, comme la bonté, la vie et les autres, et la manière dont elles sont signifiées. Quant à cela même que signifient ces mots, les mots s'appliquent à Dieu au sens propre, avec plus de propriété encore qu'aux créatures, et c'est à lui qu'ils conviennent d'abord. Mais parle-t-on de la manière de signifier, ces mêmes mots ne s'appliquent plus proprement à Dieu, car leur mode de signification est celui qui appartient à la créature. »

10. *ST I*, q. 13, a. 2, resp.: « Les noms allégués signifient la substance divine, mais ils la signifient imparfaitement comme les créatures la représentent imparfaitement. Donc, lorsqu'on dit: Dieu est bon, le sens n'est pas: Dieu est cause de bonté, ou bien: Dieu n'est pas mauvais; mais le sens est: Ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu, quoique selon un mode supérieur. »

11. *ST I-II*, q. 1, a. 7, resp.: « Tous les hommes se rencontrent dans le désir de la dernière fin; car tous souhaitent voir se réaliser leur propre accomplissement, et telle est la notion de fin dernière [...]. Mais quant à l'objet dans lequel cette notion se rencontre, les hommes ne sont plus d'accord touchant la dernière fin. »

12. Citons, entre autres, Platon qui affirme la béatitude dans la connaissance du Bien, du Beau; Aristote dans la connaissance du Premier Moteur immobile; Spinoza dans la connaissance du troisième genre; Hegel dont toute la philosophie se veut la compréhension de l'Être.

13. Ainsi les philosophies hellénistiques qui privilégient l'ataraxie sur la connaissance; Descartes dont le vrai souci est le bien-être des hommes ici-bas; Kant qui conçoit le souverain bien, la béatitude, comme la récompense par Dieu de la pureté de l'intention morale.

14. *ST I-II*, q. 2, a. 8, resp.: « La béatitude est un bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir, sans quoi, et s'il restait encore quelque chose à désirer, elle ne pourrait être la fin ultime. Or l'objet de la volonté, faculté du désir humain, est le bien universel, de même que l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il est évident que rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel. Celui-ci ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu. »

15. *ST I*, q. 12, a. 1, resp.: « Comme la béatitude dernière de l'homme consiste dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle, si l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence de Dieu, de deux choses l'une: ou il n'obtiendra jamais la béatitude, ou sa béatitude consistera en une autre fin que Dieu [...]. Et cette opinion est étrangère aussi à la raison; en effet, l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu. »

suprarationnelles de sa nature. Dieu infuse une connaissance en certains qui la diffusent. Ainsi, selon l'enseignement de l'Église, Dieu s'est-il manifesté lui-même à des prophètes¹⁶, des apôtres, ou des foules¹⁷ qui, ensuite, ont transmis ce qu'ils ont reçu.

1.3. Possibilité d'une révélation, de la Révélation

Sans se prononcer sur la réalité de ces phénomènes et sur la véracité du révélé, dont l'enseignement s'adresse à la foi, la philosophie peut s'interroger sur la possibilité d'une révélation divine. Un tel sujet demanderait un traitement approfondi, qui déborderait largement les limites de cette enquête. Il faudrait définir ce qu'il faut entendre par une révélation ; étudier les rapports et distinctions avec l'inspiration, l'illumination, etc. Nous ne pouvons donc donner, ici, que quelques rapides éléments de réponse, relatifs à ce que saint Thomas considère, conformément à la Tradition, comme la Révélation : le dévoilement de Dieu par lui-même, immédiatement, par la médiation d'individus (auxquels il s'est préalablement immédiatement dévoilé), dévoilement par lequel il se dit, dit son dessein, ses actes passés, à venir, etc.¹⁸

La théologie naturelle conduit l'intelligence humaine à affirmer Dieu comme une substance – seul véritable nécessaire¹⁹, il est le subsistant par excellence²⁰ – individuelle – il est un et indivisible²¹ – qui est Esprit, soit une Intelligence²², une Volonté²³. Il possède donc les caractéristiques d'une

16. *ST I*, q. 12, a. 13, resp. : « Parfois des images sont formées par l'intervention divine dans l'imagination humaine, images qui expriment plus parfaitement les choses divines que les images qui nous viennent des choses sensibles par un processus naturel. C'est ce qui apparaît dans le cas des visions prophétiques. »

17. *Ibid.* : « Il arrive même que des objets extérieurs, accessibles aux sens, soient formés par Dieu, ou encore des voix, pour exprimer quelque aspect du monde divin. C'est ainsi qu'au baptême du Christ, on vit le Saint-Esprit apparaître sous l'apparence d'une colombe, et la voix du Père se fit entendre : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé". »

18. *CEC* §§ 51-53.

19. *ST I*, q. 2, a. 3, resp. : « Il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la série des nécessaires ayant une cause de leur nécessité [...]. On est donc contraint de supposer quelque chose qui soit nécessaire par soi-même, ne prenant pas ailleurs la cause de sa nécessité [...], et que tous appellent Dieu. »

20. *ST I*, q. 4, a. 2, resp. : « Dieu est l'être même subsistant en soi. »

21. *ST I*, q. 11, a. 4, resp. : « L'un étant l'être indivis, celui-là est souverainement un qui est souverainement être et souverainement indivis. Or, ce double caractère appartient à Dieu. »

22. *ST I*, q. 2, a. 3, resp. : « Il y a donc quelque être intelligent, par lequel toutes choses naturelles sont orientées vers leur fin, et cet être, nous le disons Dieu. »

23. *ST I*, q. 19, a. 1, resp. : « En Dieu, il est nécessaire qu'il y ait volonté, parce qu'il y a en lui intelligence. Et comme son intellection est son être même, ainsi en est-il de son vouloir. »

personne, ce qui conduit Thomas à affirmer qu'indépendamment de la révélation de la Trinité, la raison peut penser Dieu comme une personne²⁴. Dieu, personne, qui est toute-puissance, absolue liberté, peut tout à fait se dire, se révéler auprès de certains hommes. En outre, Dieu, cause première universelle, agit immédiatement au plus intime de ses effets²⁵. Lui, qui est personne, peut ainsi tout à fait produire en certaines âmes humaines des images, des idées, et infuser une connaissance.

Rien ne permet à la raison humaine, sinon de façon arbitraire, d'affirmer l'absolue impossibilité d'une révélation divine à certains hommes. Que les récits vétérotestamentaires et néotestamentaires, qui exposent de tels phénomènes en appellent à la foi, quant à l'adhésion à leur contenu, ne signifie pas que la raison droitement conduite ne doive pas au moins en reconnaître la possibilité²⁶. Saint Thomas va même plus loin en établissant, notamment dans le quatrième Livre de la *Somme contre les Gentils*, que l'enseignement transmis par cette Révélation n'est pas contraire à la raison. Il dépasse en partie les capacités naturelles de l'homme, mais il ne les contredit pas. "Suprarationnel" ne signifie pas irrationnel, à l'encontre de ce que laisse entendre l'identification radicale effectuée par la pensée moderne qui réduit finalement l'être aux limites des facultés humaines, d'abord la raison et, finalement, les sens.

Une fois précisés les trois modes de connaissance de Dieu, nous pouvons envisager les progrès que chacun permet d'effectuer dans la connaissance du mystère.

2. Modes de connaissance et mystère

2.1. Connaissances surnaturelles de Dieu et mystère

La béatitude suprême est la connaissance qui donne le plus grand accès au mystère qu'est Dieu. Le bienheureux voit immédiatement Dieu, en Dieu ;

24. *ST III*, q. 3, a. 3, ad 2 : « Même si l'on fait abstraction des personnalités des trois personnes, il reste encore dans l'intelligence un Dieu personnel unique, ainsi que les Juifs l'entendent. »

25. *ST I*, q. 105, a. 5, resp. : « Parce que Dieu lui-même est proprement la cause de l'être universel en toutes choses et que cet être est ce qu'il y a de plus intime à ces choses : il suit de là que Dieu agit intimement en toutes les réalités. »

26. À tout prendre, il paraît même plus intellectuellement honnête de lire, en philosophe, les textes révélés comme l'expression d'une révélation surnaturelle qui dépasse les capacités de compréhension naturelle mais qui peuvent peut-être les stimuler que d'insérer, dans le discours philosophique, l'enseignement révélé en le réduisant à un simple discours naturel, moral, historique ou autre.

tout en Dieu. La connaissance béatifique procure la plus haute connaissance créée du mystère, même si l'infinité de Dieu fait qu'elle ne pourra jamais l'épuiser²⁷. Dieu restera toujours à découvrir, même pour le bienheureux, mais la plus petite vision en Dieu en donne plus à connaître que toute autre connaissance, naturelle ou surnaturelle, car elle est la vision de tout Dieu, de tout en Dieu.

Mais cette connaissance, réservée au-delà de cette vie aux bienheureux, demeure en soi inaccessible aux hommes en chemin. Certaines âmes peuvent, de par une grâce divine, recevoir ici-bas un avant-goût de cette béatitude. Dieu leur donne de s'unir, toujours ponctuellement, à lui, s'infusant en elles, leur permettant de contempler son être et de tout voir en lui. Cette expérience, propre aux mystiques, demeure toutefois impossible à partager. La confidence, faite par saint Thomas à son secrétaire qui regrettait qu'il eût cessé de rédiger la *Somme*, le manifeste : « Tout ce que j'ai écrit me semble de la paille en comparaison de ce que j'ai vu. » Ce propos renseigne sur le rapport entre la connaissance théologique, naturelle et surtout révélée, et la connaissance béatifique. L'objet, Dieu, est le même, mais là où celle-ci donne immédiatement accès à son mystère, indicible car incognoscible, celles-là ne font que l'approcher, quoique différemment²⁸. Si Thomas avait pu exprimer ce qu'il avait contemplé au cours de ses expériences mystiques, il l'aurait assurément fait.

Certains ont entrepris de partager leurs expériences mystiques, à travers des poèmes, des traités, des traités explicitant des poèmes. Mais ce ne sont, tout au plus, que des voies préparatoires pour conduire les âmes, qui liront ou écouteront ces œuvres, sur des chemins qui peuvent les disposer à vivre cette expérience. Mais celle-ci ne relève que de la seule initiative de Dieu et reste incommunicable car, plutôt que d'une claire vision par l'intelligence, elle naît d'une union par la charité, préambule surnaturel à l'infusion.

Quelles que soient les conditions dans lesquelles elles sont vécues, les illuminations mystiques ineffables qui sont comme les avant-goûts de la

vision béatifique et qui ouvrent au mystère, ne permettent pas à la raison, qui a progressé dans la connaissance de celui-ci, d'exprimer ce progrès ni de contribuer à l'enrichissement de la connaissance naturelle du mystère.

La Révélation est le dévoilement de Dieu par lui-même. Il se dévoile pour que les hommes puissent participer à son dessein salvifique. Nous avons déjà signalé que Dieu peut juger utile aux hommes, empêchés de connaître pour différentes raisons, de leur transmettre des vérités rationnellement accessibles, mais encore inconnues, car elles concernent leur salut²⁹. Mais la Révélation ne peut pas porter simplement sur de telles vérités, sinon elle ne serait qu'une extension, même à l'infini, de la connaissance naturelle, conduisant *in fine*, au moins virtuellement, à la réduction du mystère à l'intelligence de la créature. La Révélation transmet donc nécessairement des vérités inaccessibles à la raison, qui relèvent pleinement du mystère de Dieu³⁰. Elle permet donc un vrai progrès de la connaissance dans ce domaine. Comme Dieu se révèle pour que cette révélation soit diffusée, le progrès dans la connaissance du mystère est réel.

En revanche, la Révélation ne le supprime pas. Le mystère qu'est Dieu est éternellement incompréhensible à toute intelligence créée. Le plus grand théologien, gracieusement éclairé, ne pourra jamais réduire le mystère de la Trinité à un concept. D'ailleurs, aurait-il la présomption de le tenter ? La révélation de Dieu enrichit donc nécessairement la connaissance de celui qui la reçoit en donnant à son intelligence une véritable nouveauté, qui peut notamment porter sur le mystère.

2.2. La connaissance naturelle et le mystère

Le rapport de la connaissance naturelle au mystère est plus subtil que pourrait le laisser penser l'affirmation de l'irréductibilité de celui-ci à celle-là. Nous avons déjà noté que la raison, laissée à elle seule, n'est pas condamnée à une totale apophasie. Elle n'est pas réduite à uniquement nier ce que Dieu

27. *ST I-II*, q. 3, a. 8, ad 2 : « C'est ainsi que Dieu a une plus haute béatitude, du fait qu'il enveloppe complètement par son intellect sa propre essence, que l'homme ou l'ange qui voit cette essence mais ne l'épuise pas. »

28. « On a parfois interprété ces mots comme un désaveu par Thomas de toute son œuvre de théologien. Cela est fort peu vraisemblable. On sera plus proche de la vérité si l'on se souvient que la paille n'est rien d'autre que le support et l'enveloppe du grain. Les mots, ceux de la *Somme* ou des autres œuvres, ne sont pas la réalité dont ils parlent et ils ne la limitent pas, c'est trop clair, mais ils la désignent et y conduisent. » (Jean-Pierre TORRELL, « Théologien et mystique. Le cas de Thomas d'Aquin », *Revue des sciences religieuses* 77/3 [2003] 350-365, ici p. 365)

29. *CG I*, c. 4, § 5 : « C'est de manière salutaire que la clémence divine, dans sa prévoyance, a fait en sorte que la raison doive tenir par la foi même les choses sur lesquelles elle peut enquêter : de telle sorte que tous puissent facilement avoir part à la connaissance de Dieu, et cela sans doute ni erreur. » (trad. C. Michon, Flammarion, Paris, 1999, p. 148)

30. *ST I*, q. 12, a. 13, ad 1 : « Sans doute, par la révélation de la grâce en cette vie nous ne connaissons pas de Dieu ce qu'il est, et nous lui sommes unis comme à un inconnu. Toutefois, nous le connaissons plus pleinement, en ce que des effets plus nombreux et plus excellents de sa puissance nous sont manifestés, et aussi en ce que, grâce à la révélation divine, nous lui attribuons des perfections que la raison naturelle ne saurait atteindre, par exemple que Dieu est trine et un. »

n'est pas ; elle est apte à affirmer ce qu'il est³¹. Il y a de véritables progrès dans la connaissance naturelle de Dieu, comme le manifeste la correction des erreurs théologiques des "gentils". Mais les progrès théologiques de la raison naturelle ne gagnent aucunement sur le mystère qu'est Dieu, qui reste toujours aussi éloigné, car la raison humaine est sans proportion, par elle-même, au mystère. Le philosophe aura beau multiplier les superlatifs relatifs à ses propositions métaphysiques – affirmant, par exemple, que Dieu est, en vérité, "plus bon" que ce qu'il en dit quand il le dit bon –, il ne quitte pas le champ de la connaissance naturelle auquel n'appartient pas ce mystère.

Ce paradoxe d'un progrès théologique dénué de toute avancée dans le mystère ne doit pas conduire à distinguer en Dieu des "attributs" naturellement accessibles et d'autres qui constituent strictement son mystère. Dieu exclut toute composition. En lui, tout est un ; il est un³². Le mystère est déjà présent au cœur des connaissances naturellement acquises. L'exister même de Dieu, qui est naturellement accessible, contient le mystère. Affirmer que Dieu est, n'empêche pas l'incompréhensibilité de cet acte d'être divin. Comme nous le laissons entendre plus haut³³, il en est de même de tout ce qui est naturellement affirmé de Dieu.

Le mystère est inaccessible à la raison, inapte par elle-même, à le voir au creux de ce qu'elle aborde et connaît efficacement³⁴. Pour reprendre le commentaire de la confidence de saint Thomas, effectué par le père Torrell³⁵, la raison dispose d'une acuité qui ne lui permet de voir que la paille et non le grain que celle-ci enveloppe. Cette limite peut la conduire, pour divers motifs, à ignorer la présence du mystère. Les philosophes qui se contentent de telles connaissances sur Dieu demeurent bien loin de lui, alors même que, ignorants

31. Voir plus haut la note 7.

32. *ST I*, q. 3, a. 7, resp. : « Que Dieu soit parfaitement simple, c'est ce qu'on peut prouver de plusieurs manières, et tout d'abord en rappelant ce qui précède ; car, puisque Dieu n'est composé ni de parties quantitatives, n'étant pas corporel, ni de forme et de matière, puisque en lui le supôt n'est pas autre que la nature et la nature que l'être ; puisqu'il n'y a en lui composition ni de genre et de différence, ni de sujet et d'attribut, il est manifeste que Dieu n'est composé d'aucune manière, mais qu'il est absolument simple. »

33. Voir ci-dessus les notes 9 et 10.

34. Il semble que l'analogie thomasiennne, inspirée d'Aristote, de l'œil de la chouette inapte à voir l'objet le plus lumineux, donc le plus visible en soi, convienne au mieux à ce rapport de la raison naturelle au mystère : « Notre intellect est par rapport à elles [les causes premières des êtres, donc Dieu *in fine*] comme l'œil de la chouette par rapport à la lumière du soleil qui, à cause de sa trop grande clarté, ne peut être parfaitement perçue. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Livre des Causes*, trad. B. et J. Decossas, Vrin, Paris, 2005, p. 37)

35. Voir note 28.

de leur ignorance, ils s'en pensent parfois si proches. Pour espérer atteindre celui-ci, il faut recourir aux autres modes de connaissance, adaptés à cette lumière éclatante qui excède les capacités naturelles.

Mais nous nous interrogeons sur la possibilité d'un lien plus intime entre les connaissances naturelle et surnaturelles de Dieu, plus précisément la Révélation puisque la béatitude parfaite est inaccessible ou incommunicable ici-bas. Si, selon ce que nous venons d'écrire, le mystère surnaturel de Dieu est au cœur du savoir de théologie naturelle, qu'il englobe et auquel il donne sa véritable signification, il devient alors envisageable que la Révélation éclaire de nouvelles pistes de recherche métaphysique que la raison pourra prospecter.

Dans quelle mesure la Révélation, qui ne porte pas sur des objets radicalement inconnus de la raison, peut-elle féconder la connaissance naturelle, avoir une portée heuristique ?

3. Révélation du mystère et enrichissement de la connaissance naturelle

3.1. Fécondation de la philosophie par la Révélation sur l'être de Dieu

On constate, dans l'histoire de la pensée occidentale, une telle influence de la Révélation sur la philosophie, notamment sur la métaphysique. En voici deux exemples.

Certains philosophes grecs préchrétiens pensaient des dieux matériels, finis. D'autres, sans rompre pour autant avec le polythéisme, un Dieu intelligible – qui conservait parfois quelque matérialité –, principe de l'organisation du cosmos, des êtres qui le constituent, du mouvement³⁶. En revanche, les philosophes postérieurs à l'avènement du christianisme affirment un Dieu

36. Selon Diogène Laërce, Thalès supposait « que le monde était animé et plein de démons » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. M.-O. Goulet-Cazé [dir.], La Pochothèque, Livre de poche, Paris, 1999, p. 83). Héraclite pensait que Dieu, le principe, est feu : « Le feu pilote tout à travers le Tout, sans jamais laisser l'univers immobile. » (Yves BATTISTINI, *Trois présocratiques*, "Idées 158", Gallimard, Paris, 1968, p. 44) Tout comme les stoïciens : « Les stoïciens déclarent que Dieu est intelligent, feu artisan qui procède méthodiquement à la production du monde. » (LONG et SEDLEY, *Les Stoïciens*, trad. J. Brunschvig et P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2001, p. 253-254) – Selon Platon et Aristote, si Dieu, Bien ou Premier Moteur immobile, se distingue, il n'en côtoie pas moins d'autres dieux : « Lorsque Dieu [le demiurge] leur eut fait connaître tous ces décrets [...], il confia aux jeunes dieux le soin de façonner des corps mortels » (PLATON, *Timée* 42d, trad. E. Chambry, Flammarion, Paris, 1969, p. 421) ; « Il est, par conséquent, manifeste qu'autant il y a de mouvements des astres, autant il doit y avoir de substances, éternelles de leur nature, essentiellement immobiles et sans étendue [soit, comme l'enseigne une vénérable tradition, des dieux]. » (ARISTOTE, *Métaphysique* XII, 8 [1073a 37], trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1986, p. 690)

unique, esprit, et créateur. Il s'agit bien de théologie naturelle puisque ces attributs essentiels, et d'autres, peuvent être rationnellement établis³⁷. Mais cette idée n'en est pas moins issue du christianisme et a contribué à guider la raison en quête d'une connaissance théologique.

D'autre part, les philosophes grecs ne pensaient pas la création *ex nihilo*. La matière, tel ou tel élément, les formes, étaient éternels, parfois coéternels à un ou plusieurs principes organisateurs ou moteurs, l'amour et la haine, le *Nous*, le Démon, le Premier Moteur immobile³⁸. Saint Thomas établit rationnellement la création *ex nihilo* en démontrant celle de la matière³⁹. Pour ce faire, il ne part pas de l'enseignement révélé sur la création, mais du constat de l'insuffisance du monde. Mais sa culture chrétienne lui permet d'envisager une telle origine et de l'établir.

Ces deux exemples illustrent un changement de conceptions qui correspond à l'avènement du christianisme qui dévoile, entre autres, la nature de Dieu et l'origine du monde. Les philosophes préchrétiens, marqués par leur culture qui n'enseignait ni un Dieu unique, immatériel et créateur absolu, ni une origine absolue de l'être, de la matière, n'étaient pas prédisposés à formuler adéquatement de telles pensées⁴⁰. Le christianisme le permettra en

37. Les questions 3 à 11 de la *Prima Pars* illustrent cette démarche rationnelle.

38. « Mais dans la mesure où jamais le changement n'arrête son perpétuel devenir, tout existe perpétuellement immuable dans le cycle du temps [...] : le feu, l'eau, la terre et l'éther, dans son altitude sans mesure; la Haine, force extérieure, destructrice, égale en poids à chacun d'eux, et l'Amour, force intérieure, égale en longueur et en largeur à leur être par lui réuni... » (« Empédocle », fr. 17, in Y. BATTISTINI, *Trois présocratiques*, p. 158); « Considérée selon la puissance, [la matière] n'est pas corrompue en soi, mais nécessairement elle est ingénérable et incorruptible. En effet si elle était engendrée, il faudrait d'abord un sujet, élément immanent à partir duquel elle eût été engendrée; or, telle est la nature de la matière; de sorte qu'il lui faut être avant d'être engendrée » (ARISTOTE, *Physique* I, 9 [192a 27-30], trad. H. Carteron, Les Belles Lettres, 1996, p. 50); « Au commencement, tout était en désordre, quand Dieu introduisit des proportions en toutes choses, à la fois relativement à elles-mêmes et les unes à l'égard des autres [...]. Car jusqu'alors aucune chose n'y avait part, sauf par accident, et, parmi les choses qui ont des noms aujourd'hui, il n'y en avait absolument aucune digne de mention qui eût un nom, tel que le feu, l'eau ou tout autre élément. Mais tout cela, c'est Dieu qui l'ordonna d'abord et qui en forma ensuite cet univers. » (PLATON, *Timée* 69b-69c, trad. cit., p. 447)

39. ST I, q. 44, a. 2, ad 2: « Il est naturel que le premier principe passif soit également l'effet du premier principe actif, car l'imparfait a pour cause le parfait et le premier principe [...] doit être éminemment parfait. »

40. J.-P. VERNANT, *L'Univers, les dieux, les hommes*, Seuil, Paris, 1999, p. 15: « Qu'est-ce qu'il y avait quand il n'y avait pas encore quelque chose, quand il n'y avait rien? À cette question, les Grecs ont répondu par des récits et des mythes. Au tout début, ce qui exista en premier, ce fut Béance; les Grecs disent Chaos. Qu'est-ce que la Béance? C'est un vide, un vide obscur où rien ne peut être distingué. Espace de chute de vertige et de confusion, sans

informant les intelligences. Nous en prenons pour preuve l'idée de Dieu que Descartes trouve en lui, et qui, entre autres "attributs", est créateur⁴¹. Il l'affirme innée, déposée en lui par celui-là alors que, nous venons de le rappeler, elle n'a pas toujours été ainsi développée. Il la tient aussi, évidemment, de l'enseignement reçu de l'Église.

Certains philosophes ou historiens de la pensée refusent une telle fécondation par la Révélation⁴². On peut expliquer ce refus de diverses façons. Un développement philosophique doit demeurer strictement rationnel, soit accessible à tout homme qui consentirait à reprendre le raisonnement. Si des innovations dues à la Révélation ne répondent plus à ce critère, elles ne relèvent pas de la philosophie. Si elles lui répondent, alors le lien à la Révélation est accidentel et n'a pas à être pris en compte⁴³. Ainsi, dans les deux cas précédemment indiqués, l'enseignement révélé que nous affirmons fécondant – l'existence de Dieu créateur du monde – est rationnellement accessible. On peut ne pas remarquer, ou considérer, l'influence de la foi.

Mais ce refus peut de fait dissimuler une volonté initiale de s'opposer à l'idée d'influence du mystère chrétien sur la pensée philosophique. La scrupuleuse délimitation des champs philosophique et théologique, notamment

terme, sans fond. On est happé par cette Béance comme par l'ouverture d'une gueule immense où tout serait englouti dans une même nuit indistincte. À l'origine donc, il n'y a que cette Béance, abîme aveugle, nocturne, illimitée. »

41. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (Flammarion, Paris, 1979, p. 117): « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. »

42. Cette fécondité philosophique de la Révélation constitue un des points de friction lors de la fameuse "querelle de la philosophie chrétienne" au début du XX^e siècle. Gilson et Maritain affirment cette fécondité, prenant comme témoin l'œuvre de saint Thomas, contre Robin et Bréhier qui trouvent une philosophie de la création chez Aristote. Les premiers nommés n'hésitent pas à dénoncer, avec quelque ironie, une lecture fallacieuse des textes: « Il est curieux que même Robin, et peut-être Bréhier, au moment où ils nient que la foi ait agi sur la raison, soient rendus incapables de lire correctement Aristote par une *redundantia quaedam* de cette foi qu'ils n'ont plus. » (GILSON – MARITAIN, *Deux approches de l'être, Correspondance 1923-1971*, Vrin, Paris, 1991, p. 47) La question de la fécondité demeure puisque, très récemment, P. CLAVIER dans *Ex nihilo* (Hermann, Paris, 2011), contestait l'origine chrétienne de l'idée de création *ex nihilo*, qu'il affirme présente, ne serait-ce qu'implicitement, dans la tradition néo-platonicienne. Mais une telle lecture ne fait toujours pas l'unanimité.

43. Un argument analogue, utilisé par Bréhier, sera un des éléments déclencheurs de la fameuse querelle: « [Au XIV^e siècle] platonisme, aristotélisme, expérience, mathématiques, traditions antiques, toutes ces forces, qui nous ont apparu momentanément participant à la construction d'un système de pensée chrétienne, vont se faire voir maintenant sous leur véritable jour comme des forces complètement indépendantes de la croyance chrétienne à une destinée surnaturelle. » (É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 1928, p. 705)

issue de Descartes⁴⁴, prédispose à cette attitude fondamentalement rationaliste. Elle n'en demeure pas moins contestable car l'insistance légitime sur les différences entre ces deux sagesse ne signifie pas nécessairement absence de tout contact ou influence.

Sans occulter que la philosophie eût pu parvenir à ces innovations sans cette Révélation, faisons toutefois deux remarques. D'une part, ces conceptions ne sont pas apparues, clairement, explicitement, avant l'avènement et l'expansion du christianisme, de sa conception de Dieu, de l'être, des rapports de celui-ci à celui-là. D'autre part, dès que la philosophie, à l'aube des temps modernes, envisage de s'émanciper de l'influence du christianisme, se développent des pensées qui ne conçoivent plus Dieu comme transcendant et créateur; des matérialismes qui excluent toute cause première à l'être, qui est dorénavant éternel et principe de son propre développement⁴⁵. Ces remarques incitent à considérer effective l'influence fécondante de la Révélation.

La perspective s'éclaircirait si on pouvait établir un lien entre des innovations philosophiques, qui demeurent donc strictement rationnelles, et le mystère surnaturel. Celui-ci a-t-il exercé, peut-il exercer, une telle influence sur la connaissance naturelle sans nuire à sa stricte rationalité qui lui permet, lui permettra, de demeurer rationnellement formulable, soit accessible à toute raison, même celle de qui ne connaît pas la Révélation mais ne décide pas de s'y opposer farouchement?

44. R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (Flammarion, Paris, 1966, p. 37-38): « Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme. »

45. B. SPINOZA, *Éthique* IV, Préface (trad. C. Appuhn, Flammarion, Paris, 1965, p. 218): « Cet Être éternel et infini que nous appelons Dieu ou la Nature. » J.-J. ROUSSEAU, *Profession de foi du vicaire savoyard* (Flammarion, Paris, 1996, p. 68): « Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir. Mais ce même monde est-il éternel ou créé? [...] Je n'en sais rien, et que m'importe! » E. KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1978, p. 81): « Ce n'est point par quelque connaissance de la raison mais par le besoin qu'elle ressent [que certains affirment l'existence de Dieu, principe de l'être contingent]. » P. SARTRE, *La Nausée* (Folio, Gallimard, Paris, 1938, p. 185): « Les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. » Ces penseurs se caractérisent toujours par une distance prise vis-à-vis de la Révélation.

3.2. Enrichissement de la connaissance philosophique par la Révélation

La tradition sapientielle catholique affirme déjà un rapport entre la raison naturelle et le mystère. La rationalité de l'enseignement révélé concerne aussi celui-ci. On peut donc, sans référence à la foi, le défendre contre qui entreprend de le réfuter. Saint Thomas précise qu'il ne faut pas chercher à le démontrer. Cela desservirait la foi – dont elle dégrade l'objet – et la raison – qu'elle leurre sur ses capacités⁴⁶. La défense s'effectue en montrant l'inadéquation des critiques.

Ainsi saint Thomas, après avoir invalidé les hérésies en usant de l'autorité des Écritures, montre la vanité des arguments rationnels proposés contre les propositions de foi⁴⁷. Pour défendre la possibilité de la nature trinitaire de Dieu, par exemple, il ne démontre pas l'engendrement du Fils par le Père, mais montre, en usant de l'analogie avec la pensée des créatures intellectuelles, que cela est concevable. L'intelligence produit un verbe intérieur. En Dieu, Intelligence suprême qui se pense elle-même, il y a nécessairement un verbe intérieur qui est l'être même de Dieu, puisqu'en lui, tout est un, tout est lui⁴⁸. C'est donc sur le modèle de la conception du verbe intérieur que l'on peut penser, à défaut de comprendre, la génération du Fils par le Père⁴⁹.

Mais nous pouvons envisager un rapport, plus positif, entre la raison et la Révélation. Le consentement à celle-ci rend visible le mystère, normalement invisible à la raison laissée à elle-même. Sa lumière peut guider celle-ci, dans ses voies, ou donner un sens à ce qu'elle conçoit naturellement. Il y a alors une fécondation par le mystère qui permet un progrès de la raison dans la connaissance de l'objet considéré. Au sens strict, le mystère lui demeure tout autant inaccessible, mais cette illumination en éclaire quelque chose. La raison ne peut traduire ce quelque chose qu'en termes strictement rationnels,

46. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les Raisons de la foi*, ch. 2: « Je veux d'abord t'avertir que, dans les disputes contre les infidèles au sujet des articles de la foi, tu ne dois pas chercher à prouver la foi par des raisons nécessaires; cela dérogerait à la sublimité de la foi dont la vérité dépasse non seulement l'esprit des hommes mais aussi celui des anges. » (trad. G. Emery, *Sagesse chrétiennes*, Cerf, Paris, 1999, p. 67); *CG I*, ch. 9, § 2, (*trad. cit.*, p. 157): « L'insuffisance même des raisons les [les infidèles] confirmerait plutôt dans leur erreur, leur faisant penser que c'est pour de si faibles raisons que nous donnons notre consentement à la vérité de la foi. »

47. Voir *CG IV*.

48. *CG IV*, ch. 11, § 5 (*trad. cit.*, p. 107): « La perfection ultime de la vie appartient donc à Dieu, en qui [...] la pensée ne diffère pas de l'être, de sorte qu'en lui l'intention de l'intellect doit être l'essence divine elle-même. »

49. *CG IV*, ch. 11, § 8 (*trad. cit.*, p. 109): « On doit entendre la génération divine sur le modèle d'une émanation intellectuelle. »

inaptes à exprimer le mystère, mais elle a incontestablement effectué un progrès relatif au mystère de son objet.

Indiquons quelques pistes de théologie naturelle pour illustrer ce point. Dieu est le mystère par excellence. La raison peut, quoiqu'inadéquatement, en connaître certaines caractéristiques. Elle affirme notamment qu'il est Un, unique et indivisible⁵⁰. Mais incapable de penser adéquatement cette unité, elle la disperse lorsqu'elle expose sa connaissance théologique. Dieu est; il est bon, tout-puissant, infini, éternel; Dieu pense, veut, etc. L'erreur consisterait à penser que cette dispersion exprime une composition réelle en Dieu de divers attributs, comme il en est des êtres composés. Ceux-ci, malgré leur unité en acte – il y a convertibilité de l'étant et de l'un – sont, en puissance, composés de divers éléments structurels réellement distincts. Mais une autre erreur serait de ne pas comprendre que cette dispersion manifeste une richesse de Dieu-Un, que dissimule notre conception de l'indivisibilité. Cette dernière est pensée à partir de celle des éléments simples qui composent les réalités⁵¹. Mais cette indivisibilité signifie aussi la grande "pauvreté ontologique" de ces éléments⁵². En revanche, l'unité/indivisibilité de Dieu signifie la suprême richesse car il est la plénitude de l'être. C'est cette suprême richesse, cette plénitude de l'être, que la raison exprime par l'énumération, inachevable, des attributs, réellement un dans l'unité indivisible de Dieu. Sans le remarquer, en affirmant conjointement cette unité/indivisibilité et cette richesse, nous approchons rationnellement un peu plus le mystère de Dieu.

Essayons d'aller plus loin. Dieu est Intelligence et Volonté. L'Intelligence divine pense, la Volonté divine veut (aime), nécessairement, continûment, de toute éternité, le seul être adéquat, soit Dieu lui-même⁵³. Cela nous conduit,

50. Voir *ST I*, q. 11, a. 3.

51. Depuis ses origines antiques, la physique n'a cessé de rechercher les éléments fondamentaux constitutifs de la matière. Elle pensa d'abord les éléments, puis les atomes, maintenant les leptons et les quarks, sans oublier les – encore hypothétiques – cordes...

52. Selon les époques, la pauvreté des éléments ou particules fondamentaux s'exprimera à travers un nombre restreint de propriétés (lourd, léger, sec, humide) associées en binôme pour chaque élément; à travers un faible degré d'être (*esse*) relatif à la simplicité de l'essence (l'*esse* est déterminé, réduit, par l'essence qu'il actualise); par le nombre restreint de caractéristiques (masse, spin, charge électrique). Mais l'idée qui relie ces conceptions est que l'élément est toujours plus simple, plus rudimentaire que le tout dans la composition duquel il rentre. La simplicité maximale correspond donc à la pauvreté ontologique maximale.

53. *ST I*, q. 14, a. 2, resp.: « Comme Dieu est acte pur, il y a nécessité qu'en lui l'intellect et l'objet de l'intellect soient identiques de toute manière, de telle sorte que jamais il ne soit dépourvu de formes intelligibles, comme nous quand nous ne connaissons qu'en puissance, et que d'autre part la forme intelligible ne soit pas distincte de la substance même de l'intellect divin, comme il arrive pour notre intellect à nous quand il est actuellement connaissant. En

nous qui dispersons l'unité divine, à penser, en Dieu, la dualité pensant/pensé, voulant (aimant)/voulu (aimé). Ces distinctions nous semblent différer de celles des "attributs". Dans l'un et l'autre cas, nous avons une relation, mais celle qui relie les "attributs" est de raison⁵⁴ alors que celle qui relie Dieu (le Père) à son Verbe est réelle⁵⁵. Quand nous distinguons en Dieu le Pensant (le « Disant ») et le Verbe, nous ne pouvons plus invoquer seulement notre incapacité à penser dans l'unité d'une appréhension intellectuelle la richesse de l'unité de Dieu⁵⁶.

Les quelques philosophes qui ont approché ces questions ne les ont pas traitées, ou l'ont fait dans des développements qui contredisent la Révélation. Aristote affirme que Dieu est « l'Intelligence suprême [qui] se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est pensée de pensée⁵⁷ ». Il précise que cela ne nuit pas à l'unité de Dieu. L'objet pensé et le sujet pensant ne sont pas deux, mais un, Dieu lui-même. Cette unité entre le sujet et l'objet n'est pas impossible puisque, dans l'acte de connaître, l'intelligible en acte est identique à l'intellect en acte du sujet connaissant. Dieu, qui n'est qu'Intelligence, perpétuellement en acte, peut donc être perpétuellement identique à ce qu'il connaît. Mais cette précision sert à Aristote pour justifier que Dieu peut se connaître lui-même, perpétuellement. Il n'étudie pas ce que cela pourrait signifier quant à l'unité/indivisibilité de Dieu, acte pur donc dénué de toute puissance de divisibilité.

Plotin, pour rejeter ce qui lui semble nuire à cette indivisibilité divine, précise que Dieu est pensée qui ne se pense pas⁵⁸. Plotin refuse même la

conséquence, la forme intelligible dont on parle est l'intellect divin lui-même et ainsi il se connaît lui-même par lui-même. » *ST I*, q. 19, a. 3, resp.: « La volonté divine a un rapport nécessaire avec la divine bonté [soit lui-même], qui est son objet propre. Dieu veut donc nécessairement sa bonté [soit lui-même]. »

54. *ST I*, q. 28, a. 1, ad 2: « La relation signifiée par l'expression "le même" est une relation de raison, s'il s'agit d'identité pure et simple; car cette sorte de relation ne peut consister qu'en un certain ordre saisi par la raison entre une chose et elle-même prise sous deux de ses aspects. »

55. *ST I*, q. 28, a. 1, ad 4: « Les relations qui résultent des opérations de l'intellect et s'établissent entre le verbe et son principe, ne sont pas de simples relations de raison: ce sont des relations réelles. »

56. *ST I*, q. 28, a. 3, resp.: « La relation comporte, par définition, un rapport à autre que soi, rapport qui oppose relativement la chose à cet autre. Dès lors, puisqu'en Dieu il y a réellement relation, il doit y avoir aussi réellement opposition. Mais l'opposition relative inclut dans sa définition même une distinction. »

57. ARISTOTE, *Métaphysique* XII, 9, 1074a 34 (éd. cit., p. 701).

58. PLOTIN, *Ennéades* VI, 9, 47-55: « Étant avec lui-même, [l'Un] n'a pas besoin de la pensée de lui-même. Mais il ne faut même pas dire de lui: il est avec lui-même, sous peine de

volonté, l'amour en l'Un. Dieu ne se veut pas, ne s'aime pas⁵⁹. Pour permettre la pensée et l'amour de l'Un par et pour lui-même, il exprime le réel en termes d'émanation nécessaire à partir de l'Un, sans aucune répercussion sur celui-ci, qui demeure dans sa perfection absolue. De l'Un émanent l'Intellect qui est aussi l'Être, et l'Âme du monde manifestée par les multiples âmes singulières. De par l'immanentisme plotinien, tout n'est que l'Un mais dans une déperdition ontologique surmontée dans la conversion et le retour à l'Un, notamment de l'âme singulière du sage. Le premier émané, l'Intellect, est duel; il est la pensée de l'Un pensant l'Un, mais hors de l'Un, sans nuire à son unité/indivisibilité. L'âme du sage se convertit et revient à l'Un – qu'elle est fondamentalement – dans un mouvement d'amour qui est celui de l'Un pour l'Un, qui se manifeste hors de l'Un, sans nuire à son unité/indivisibilité.

Ces philosophes, qui ont poussé très loin les perspectives théologiques, ne parviennent pas à penser conjointement l'unité et la perfection divines, d'une part, et une quelconque pluralité en Dieu. C'est naturellement difficile à conjuguer, à faire tenir ensemble, dans l'indivisibilité, l'incomposition, de l'Un⁶⁰.

Mais nous pouvons envisager autrement la situation, dès lors que la raison consent à l'éclairage de la Révélation. Si l'unité de Dieu est conforme à ce qu'en pensent ces philosophes, la pluralité des personnes est impossible.

ne pas lui conserver l'unité; il faut nier de lui l'acte de penser et de comprendre, la pensée de lui-même et des autres choses; il faut le placer non pas dans la catégorie des êtres pensants, mais plutôt dans celle de la pensée; car la pensée ne pense pas elle-même, mais est cause qu'un autre être pense; or, la cause n'est pas identique à son effet. » (trad. Bréhier, *Les Belles Lettres*, Paris, 1989, p. 181)

59. *Ibid.*, 40-44: « Tout ce qu'on appelle besoin dans un être, se rapporte au bien et à la conservation de cet être. Il n'y a donc aussi pour [l'Un] aucun bien; il n'a pas non plus de volonté; il est au-dessus du bien et n'est pas à lui-même son propre bien; mais il est le Bien pour les autres choses, au cas où elles sont capables d'en recevoir quelque chose. » (*trad. cit.*, p. 180)

60. Thomas d'Aquin argue de cette distinction ontologique au sein de la triade néo-platonicienne pour illustrer l'impossible rationalisation de la Trinité. *ST*, I, q. 32, a. 1, ad 1: « Les philosophes n'ont pas connu le mystère de la Trinité des Personnes divines, du moins par ses notions propres: génération, filiation et procession. [...] Les platoniciens posaient un premier être, qu'ils appelaient même le Père de tout l'univers; ensuite ils posaient au-dessous de lui une autre substance, qu'ils appelaient la Pensée ou l'Intellect du Père: en lui se trouvaient les idées de toutes choses [...]. On ne voit d'ailleurs pas qu'ils aient posé une troisième substance qui paraisse correspondre au Saint-Esprit. Mais nous, ce n'est pas un Père et un Fils de cette sorte, substantiellement différents, que nous posons: ça fut l'erreur d'Origène et d'Arius, disciples en ce point des platoniciens. » Cela soutient sa prévention contre toute tentative de rationaliser la Trinité, mystère des mystères, qu'il ne faut surtout pas penser comprendre en l'assimilant à quelque analogie, toujours inadéquate à l'être de Dieu.

Or la Révélation n'est pas contraire à la raison. La conception philosophique de l'unité/indivisibilité, de Plotin par exemple, ne peut pas s'appliquer à Dieu, dont elle ne rend pas compte de la richesse interne véritable. Il ne s'agit toujours pas de concevoir, par les seules facultés naturelles, la Trinité qui est, en elle-même, totalement inenvisageable par ces facultés laissées à elles-mêmes. Mais le dévoilement de la conjonction, en Dieu, de l'unité et de la pluralité permet, incite, demande de consentir à la penser en celui-ci. Sans pouvoir accorder les deux opposés, qu'elle peut affirmer par elle-même – unité et pluralité –, la raison peut, dans la lumière du mystère de Dieu, une unique substance en trois personnes, les penser conjointement. Ce n'est pas une connaissance naturelle du mystère mais un progrès de la connaissance naturelle relatif à l'unité divine, qui apparaît plus complexe à la raison.

Quel est l'intérêt de cette démarche? En acceptant mais dépassant le seul point de vue négatif, qui consiste à réfuter les oppositions au dogme en en montrant la compatibilité rationnelle, elle conduit à un véritable progrès dans la connaissance naturelle de Dieu. La raison ne parvient pas, par elle seule, à comprendre la conjonction de ces deux éléments mais elle peut les penser ensemble. Cela ne fait que renforcer le mystère de Dieu et peut préparer les raisons, bien disposées, à accueillir la Révélation. Mais, surtout, répétons-nous, cela enrichit véritablement la connaissance naturelle de la raison qui se sent confortée par la Révélation. Cette démarche montre que l'approche conceptuelle de l'unité de Dieu, exclusive de tout ce qui semblerait la nier, réduit finalement celui-ci aux limites de la raison rétive à entendre une conception de l'unité qui heurte son premier concept naturel. Ce progrès dans la connaissance est un acquis du consentement à la lumière de la Révélation.

Ce rapport en Dieu de l'unité et de la pluralité peut ouvrir d'autres pistes à la raison philosophique. Puisque ce n'est pas un affaiblissement de l'unité mais un appel à l'exhaussement d'une conception naturelle toujours trop étriquée qui est en jeu, on peut se demander s'il n'en est pas de même de tous les attributs de la perfection divine que dégage la faculté de connaissance. L'absoluité de Dieu, qui rend nos concepts inadéquats, et notre souci de leur pureté parfois réducteur, peuvent nous inciter à penser, à l'instar de ce qu'il en est de l'unité et de la pluralité, un contenu bien plus complexe des attributs parfaits de Dieu, dont nous enrichirions la connaissance naturelle en intégrant l'opposition. Peut-on parvenir à juxtaposer puissance et faiblesse, infini et fini, impassibilité et passibilité, etc., sans réduire, ne serait-ce que pour un moment dialectique, puissance, infini, impassibilité? Comme pour l'unité et la pluralité, la Révélation apporte une lumière par laquelle la raison peut

laisser éclairer ses chemins. Effectivement, elle nous dévoile un Dieu tout-puissant qui se fait tout-petit dans l'enfant de la crèche, le supplicié sur la croix qui est toujours, en même temps, le tout-puissant; un Dieu impassible qui manifeste, en même temps, une grande compassion, un profond et inextinguible amour pour la créature, etc. De telles affirmations apparaîtront assurément comme des marques de folie à certaines raisons qui, en fait, manifestent, plutôt qu'une difficulté à penser plus loin, un refus de remettre en cause le concept, soit, nous semble-t-il, un certain orgueil rationnel susceptible d'éloigner de la vérité. Nous les considérons plutôt comme signifiant autant de pistes ouvertes à la philosophie qui consentirait à l'illumination par le mystère surnaturel de Dieu.

3.3. *Le mystère de l'homme à la lumière du mystère du Verbe incarné*

Nous venons de voir comment la révélation du mystère de Dieu permet à la raison de progresser dans sa connaissance théologique. Bien qu'il n'y ait, à proprement parler, qu'un progrès dans la connaissance naturelle, puisque le mystère surnaturel lui est inaccessible, il s'agit toutefois d'avancées permises par le consentement à celui-ci. Ce dévoilement ne concerne pas uniquement Dieu, mais l'être, qui n'est que selon le projet divin, et donc l'homme qui appartient à l'être. En outre, nous avons précédemment considéré qu'il existe un mystère de l'homme, dû à la présence intime de Dieu, qui est le mystère par excellence⁶¹. L'objectif de ces différents travaux est d'étudier dans quelle mesure le consentement à la Révélation, notamment relativement à la mission du Verbe, pourrait contribuer à des progrès dans la connaissance de l'homme.

Nous pouvons aborder cette possible influence de plusieurs façons, qui ne seraient pas exclusives les unes des autres. D'abord, la révélation du projet de Dieu pour l'homme dévoile la vocation de celui-ci, la chute aux origines de son histoire, son salut et sa fin. Le Magistère encourage la philosophie à profiter de cet enseignement pour approfondir son savoir sur ces points fondamentaux⁶².

Ensuite la lumière jetée par le mystère de Dieu, intimement présent en l'homme, peut en éclairer le mystère propre. Joseph Ratzinger, soucieux des

confins de la théologie et de la philosophie, insiste sur l'apport de la révélation sur la Trinité – qui est relations et amour⁶³ – à la pensée de la personne humaine. Dans le monde gréco-romain, la personne humaine était un individu soumis à un déterminisme cosmique. La Révélation a conduit à la penser comme une réalité libre et vouée à aimer⁶⁴. La personne humaine est devenue un sujet essentiel de la philosophie, mais le grand théologien bavarois l'incite à approfondir ce qui semble le cœur du mystère de l'homme, qui participe de l'être de Dieu-Trinité⁶⁵.

Enfin, on peut penser l'homme à la lumière de l'être et de la mission du Verbe divin. Par eux, celui-ci révèle la nature de Dieu et son dessein, mais il apporte aussi un enseignement sur l'homme, tant au niveau théorique, ontologique, qu'au niveau pratique, de l'existence. Le Verbe incarné révèle le sens divin de l'homme, de son existence, de sa valeur, de sa vocation, auquel la raison, seule, n'était pas parvenue. Il dévoile quelque chose de la part mystérieuse de la nature de l'homme. Cet enseignement a enrichi la connaissance dans la foi. Mais l'influence peut-elle aussi s'exercer dans le domaine de la pensée rationnelle?

En assumant, sans fusion en sa divinité, une nature humaine singulière, par laquelle il devient pleinement homme sans être une personne humaine, il incite à nous interroger sur ce qu'est l'homme, créé parfait mais qui ne s'accomplit que par un exhaussement surnaturel qui l'unit intimement à Dieu-Trinité; sur le rapport entre la personne et la nature humaines; sur le rapport entre la personne humaine et la nature divine. Il nous incite à nous interroger sur la valeur de l'homme qui suscite un tel amour, impensé par les philosophes préchrétiens, du Tout-Autre, de l'Incommensurable, pour la dernière des créatures spirituelles.

63. Joseph RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, Paris, 2005, p. 116: « En Dieu un et indivisible, il existe le phénomène du dialogue, de l'inter-relation de parole et d'amour; les "trois personnes" qui subsistent en Dieu, sont, dans leurs relations internes réciproques, la réalité de la parole et de l'amour. »

64. *Ibid.*, p. 117: « Dans cette idée de l'être relationnel de parole et d'amour, indépendant du concept de substance et non intégrable dans la série des "accidents", la pensée chrétienne a trouvé le noyau du concept de "personne", qui exprime tout autre chose et infiniment plus que la simple idée d'"individu". »

65. *Ibid.*: « C'est toute une révolution de l'image du monde: le règne solitaire de la catégorie substance est brisé, on découvre la "relation" comme une forme originelle de l'être, de même rang que la substance. Dès lors il devient possible de triompher de ce que nous appelons aujourd'hui la "pensée objectivante", un nouveau palier de l'être apparaît. Ne faut-il pas reconnaître que la mission de la pensée philosophique, telle qu'elle résulte de ces données, est loin d'être remplie, bien que la pensée moderne dépende des possibilités ainsi ouvertes et ne soit pas concevable sans elles. »

61. Voir plus haut la note 4.

62. *Fides et ratio* § 76: « Parmi les éléments objectifs de la philosophie chrétienne, figure aussi la nécessité d'explorer la rationalité de certaines vérités exprimées par les Saintes Écritures, comme la possibilité d'une vocation surnaturelle de l'homme et aussi le péché originel lui-même. Ce sont des tâches qui incitent la raison à reconnaître qu'il y a du vrai et du rationnel bien au-delà des strictes limites dans lesquelles la raison serait tentée de s'enfermer. Ces thèmes élargissent de fait l'espace du rationnel. »

En subordonnant continûment son humanité à la volonté du Père, pour sa plus grande gloire, allant jusqu'au renoncement à l'amour de soi dans le sacrifice de la Croix, au profit de ses frères en humanité, il trace un chemin, des béatitudes à la passion et la mort, que chacun doit emprunter pour atteindre la fin voulue par Dieu de toute éternité⁶⁶ : le salut du péché, mais aussi, *in fine*, la glorification du corps, la béatitude parfaite dans l'union au Verbe, la participation à la vie trinitaire. Il nous incite à nous interroger sur la relation de la personne humaine à Dieu, à elle-même – sa vie, sa fin –, aux autres.

Certains auteurs proposent des développements philosophiques qui semblent bien influencés par la révélation sur la mission du Verbe. Ainsi l'écrivain et apologiste chrétien britannique C. S. Lewis⁶⁷ et le philosophe américain P. Kreeft⁶⁸ ont tenté de penser la souffrance différemment, à la lumière de cette mission. Jusqu'alors les philosophes, qui envisageaient de la comprendre, en arrivaient toujours à nier le mal, l'existence de Dieu ou, tout au moins, sa bonté ou sa puissance⁶⁹. Lewis et Kreeft acceptent le scandale du mal mais en reconnaissent le mystère et y voient un appel, sur les pas du Christ, à renoncer à l'orgueil et à assumer une destinée de l'homme vers l'unique fin, dont la joie sera incommensurable à toutes les vicissitudes ici-bas.

D'autres perspectives peuvent s'ouvrir. Nous pourrions, par exemple, rechercher une fécondité philosophique du commandement nouveau qui appelle à aimer Dieu et l'autre en Dieu, jusqu'au sacrifice de soi, bouleversant la conception habituelle de la loi naturelle ; s'interroger sur la vocation de la personne humaine à l'amour qui est plus qu'un simple devoir moral, sur l'accomplissement de soi dans l'anéantissement de soi.

Certes il faudra toujours demeurer dans le domaine d'une connaissance naturelle, accessible à toute raison qui pourra, si tant est qu'elle le veuille, trouver un parcours strictement naturel, mais qu'elle n'avait pas trouvé avant que la Révélation l'éclaire. Il s'agira alors d'un progrès dans le mystère de l'homme éclairé par le mystère du Verbe incarné.

66. « Si quelqu'un veut marcher à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. » (Mt 16, 25 ; Mc 8, 34) Voir Lc 9, 23.

67. C. S. LEWIS, *Le Problème de la souffrance*, Éditions Raphaël, Le Mont-Pèlerin, 2005.

68. P. KREEFT, *Pourquoi Dieu nous fait-il souffrir ?*, trad. G. Allaire, Éditions Paulines, Montréal, 1993.

69. *Ibid.*, p. 42 : « Le problème du mal vient de l'inconsistance apparente entre les quatre propositions suivantes : I. Dieu existe. II. Dieu est tout-puissant. III. Dieu est bonté. IV. Le mal existe. Aussi, il semble qu'il faille nier au moins une de ces quatre propositions. »

Conclusion

La Révélation, plus précisément celle qui concerne Jésus de Nazareth, affirmé comme le Verbe incarné, apporte d'importants enseignements sur l'homme, sa nature, son existence, sa fin. La philosophie doit oser entreprendre, sans prétention réductrice, une enquête pour voir dans quelle mesure sa recherche naturelle de l'homme pourrait profiter de la lumière de cette Révélation du mystère du Verbe incarné.

Michel MAHÉ

Introduction

Parmi ses multiples dénominations, l'Église est révélée comme la Cité sainte, ainsi qu'il est écrit dans l'Apocalypse selon saint Jean: « et je vis la Cité sainte, la nouvelle Jérusalem descendant du ciel d'auprès de Dieu¹ » (Ap 21, 2). Puisque « la foi ne craint (...) pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie² », nous nous proposons d'exposer comment la *doctrina sacra* a pris en compte l'apport des philosophies politiques antiques (1), notamment Platon (1.1) et Aristote (1.2), afin de mieux manifester certains éléments ecclésiologiques (2), à travers les thèmes pauliniens de Corps du Christ (2.1) et du Temple de l'Esprit (2.2). En aboutissant à la définition réelle de l'Église comme sacrement de la communion (2.3), nous serons alors en mesure de mieux situer les ressources philosophiques qui ont permis à l'intelligence croyante d'entrer dans le mystère de l'Église une.

1. Réflexions politiques grecques

En un sens sommet de la philosophie humaine, la philosophie politique a bénéficié des profondes réflexions de Platon et d'Aristote. Ces deux amis de la sagesse ont comme récapitulé leur enseignement dans leur théorie de la cité, car elle se situe au confluent de l'anthropologie, de l'éthique et de la métaphysique, ayant également pour but de régler l'exercice des différents arts et sciences. C'est pourquoi, en nous attachant à rappeler les points fondamentaux de leur politique, nous dégagerons les analyses profondes de

1. « Καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ » (*Novum Testamentum graece et latine*, ed. A. Merk, e schola typographica Pio X, Rome, 1944⁵).

2. JEAN-PAUL II, *Foi et raison*. Lettre encyclique *Fides et ratio* du 14 septembre 1998 aux évêques de l'Église catholique sur les rapports entre la Foi et la Raison, Téqui, Paris, 2013, n° 43, p. 61. Il vaut la peine de citer le contexte: « Plus radicalement, Thomas [d'Aquin] reconnaît que la nature, objet propre de la philosophie, peut contribuer à la compréhension de la révélation divine. La foi ne craint donc pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie. De même que la grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement, ainsi la foi suppose et perfectionne la raison. Cette dernière, éclairée par la foi, est libérée des fragilités et des limites qui proviennent de la désobéissance du péché, et elle trouve la force nécessaire pour s'élever jusqu'à la connaissance du mystère de Dieu Un et Trine. »

l'Athénien et du Stagirite quant à la *πόλις*, avant de voir dans quelle mesure elles ont été reçues en ecclésiologie.

1.1. Platon

Dans son ouvrage majeur intitulé *La République*, Platon exprime ce qui doit être au principe de la cité idéale : la mise en commun des biens.

- Ce qui donne naissance à une cité, repris-je, c'est, je crois, l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses ; ou bien penses-tu qu'il y ait quelque autre cause (*ἀρχή*) à l'origine d'une cité ?
- Aucune, répondit-il.
- Ainsi donc, un homme prend avec lui un autre homme pour tel emploi, un autre encore pour tel emploi, et la multiplicité des besoins assemble en une même résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires ; à cet établissement commun nous avons donné le nom de cité, n'est-ce pas ?
- Parfaitement.
- Mais quand un homme donne et reçoit, il agit dans la pensée que l'échange se fait à son avantage.
- Sans doute.
- Eh bien donc ! repris-je, jetons par la pensée les fondements d'une cité ; ces fondements seront, apparemment, nos besoins³.

Pour Platon, l'intérêt économique constitue donc le principe de la cité, au moins comme principe matériel. Par conséquent, l'élément de base de la cité est l'individu, lequel s'allie avec d'autres pour parvenir à satisfaire ses besoins. Platon développe ensuite les différents aspects de la mise en commun, qui doit conduire à l'excellence de la cité. En particulier, la mise en commun des femmes et des enfants permet d'unir profondément les citoyens :

- Nos citoyens seront fortement unis dans ce qu'ils nomment leur intérêt propre, et unis de la sorte, éprouveront joies et peines en parfaite communion.
- Oui.
- Or, quelle en sera la cause sinon – en dehors de nos autres institutions – la communauté des femmes et des enfants établie chez les gardiens ?
- Assurément c'en sera la principale cause.
- Mais nous sommes convenus que cette union d'intérêts était, pour la cité, le plus grand bien, lorsque nous comparions une cité sagement organisée au corps, dans la façon dont il se comporte à l'égard d'une de ses parties, pour ce qui est du plaisir et de la douleur.

3. PLATON, *La République*, trad. et notes de R. Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, II, 369 b-c.

- Et nous en sommes convenus à bon droit.
- Par suite, il est pour nous démontré que la cause du plus grand bien qui puisse arriver à la cité est la communauté, entre les auxiliaires, des enfants et des femmes⁴.

Ainsi, dans la pensée de Platon, la finalité de la politique est l'unité de la cité⁵. Au risque d'être totalitaire, l'aspiration à l'unité absolue de la cité reste bien le moteur de la République. Cette aspiration se traduit donc par une mise en commun totale, nous l'avons vu, mais aussi par une répartition stricte des tâches, comme dans tout corps organisé :

[A]ux autres citoyens également, il faut confier la fonction pour laquelle ils sont faits par nature, et celle-là seulement, afin que chacun, s'occupant de sa propre tâche, soit un et non pas multiple, et qu'ainsi la cité se développe en restant une, et non pas en devenant multiple⁶.

Comprise comme un corps, la cité aura pour tête le roi-philosophe qui, contemplant le Bien-en-soi, pourra réaliser la cité sur le modèle divin⁷. Cette réalisation s'effectuera par la vertu de justice, image dans la cité de l'Idée du Bien. Alors, tous les citoyens seront tellement unis que la cité se comportera comme un seul homme⁸, comme un corps parfaitement harmonieux ayant à sa tête le philosophe⁹. La philosophie politique de Platon exprime nettement son désir d'harmonie et de retour à l'unité. De même qu'en physique il faut

4. *Ibid.*, V, 464 a-b.

5. Cf. *ibid.*, 462 b : « Mais est-il plus grand mal pour une cité que ce qui la divise et la rend multiple au lieu d'une ? Est-il plus grand bien que ce qui l'unit et la rend une ? »

6. *Ibid.*, IV, 423 d.

7. Cf. *ibid.*, VI, 500 e : « Maintenant si le peuple vient à comprendre que nous disons la vérité sur ce point, s'irritera-t-il encore contre les philosophes, et refusera-t-il de croire avec nous qu'une cité ne sera heureuse qu'autant que le plan en aura été tracé par des artistes utilisant un modèle divin ? »

8. Cf. *ibid.*, V, 462 c-e : « Et [la cité fondée sur la communauté des joies et des peines] ne se comporte-t-elle pas, à très peu de choses près, comme un seul homme ? [...] Et pour en revenir à ce que tu demandais, une cité bien gouvernée se trouve dans une condition très voisine de celle de l'homme. Qu'il arrive donc à un citoyen un bien ou un mal quelconque, ce sera surtout une pareille cité qui fera siens les sentiments qu'il éprouvera, et qui, tout entière, partagera sa joie ou sa peine. »

9. Cf. *ibid.*, V, 473 d-e : « Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet [...] il n'y aura de cesse, mon cher Glaucon, aux maux de la cité, ni, ce me semble, à ceux du genre humain, et jamais la cité que nous avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour. »

poser les Idées-en-soi pour dépasser la multiplicité des formes sensibles¹⁰, de même en politique faut-il unifier les sentiments par la mise en commun totale des biens selon la justice, à l'exception du corps qui reste toujours propre¹¹. Étant donné que seul le philosophe peut accéder à la contemplation des Idées, lui seul sera à la tête de la cité pour la bâtir juste et une sur le modèle de ce qu'il a contemplé. Cette perspective est tout à fait caractéristique de la philosophie de Platon, pour qui la cause matérielle reste problématique, tandis que les cause finale et exemplaire (formelle extrinsèque) sont confondues. Le but de la cité, c'est son unité absolue. L'origine même de la cité platonicienne révèle la pensée du maître: l'utilité et la beauté¹². La cité se compare alors aussi bien à un corps organisé, à une ruche humaine, qu'à une œuvre d'art d'inspiration divine! Même si elle se montre critique vis-à-vis de la poésie, la théorie politique de Platon se trouve finalement très proche des vers laudatifs d'un Virgile à propos de la cité des abeilles:

Solae communes natos, consortia tecta
 Urbis habent, magnisque agitant sub legibus aevum,
 Et patriam solae et certos novere Penates,
 Venturaeque hiemis memores, aestate laborem
 Experiuntur, et in medium quaesita reponunt¹³.

1.2. Aristote

Dès le début de ses *Politiques*, Aristote critique la théorie platonicienne de la cité idéale. En effet, selon le Stagirite, c'est la famille qui constitue l'élé-

ment de base de la cité, non l'individu. C'est pourquoi, si la cité se fonde bien sur une certaine mise en commun politique, elle ne requiert pas une mise en commun totale: le bien propre de la famille, la procréation, lui échappe, tout comme son constitutif formel qu'est l'amitié conjugale. Pour Aristote, admettre que « le fait pour une cité d'être une le plus qui lui est possible est pour elle la meilleure des choses¹⁴ » conduit fatalement à ruiner l'identité même de la cité:

Mais il est manifeste que si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité n'en sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité, et si elle devient trop une, de cité elle retourne à l'état de famille, et de famille à celui d'individu. On peut dire, en effet, que la famille est plus une que la cité, et l'individu plus un que la famille. Si bien que, serait-on à même de réaliser ce but, on devrait se garder de le faire, car ce serait mener la cité à sa perte. (...) De tout cela il ressort manifestement que la cité n'est pas naturellement une au sens où certains le disent, et ce qu'on a prétendu être le bien suprême dans les cités mène les cités à leur perte¹⁵.

Dans un jugement de sagesse pratique, Aristote précise que le refus radical de la propriété privée ne peut aboutir qu'à un désintérêt de tous pour les biens mis en commun: ce qui appartient à tous, en définitive, n'appartient à personne, car personne ne s'en préoccupe vraiment. Dès lors,

même si l'on admet que la meilleure des choses est, pour la communauté politique, d'être une le plus possible, il n'est en rien évident que la preuve de cette unité soit logiquement apportée par le fait que les citoyens disent tous ensemble « ceci est à moi » et « ceci n'est pas à moi ». Car c'est cela, de l'avis de Socrate, le signe que la cité est parfaitement une¹⁶.

Aristote refuse donc que l'unité de la cité soit le but recherché de l'action politique, dont l'une des conséquences est la destruction de la famille. Pour autant, il ne rejette pas le fait évident que la cité est constituée par une union fondée sur une certaine mise en commun. Mais Aristote précise d'abord la dimension naturelle de la cité, l'homme étant par nature un animal politique, qui existe non en vue de l'utilité mais du bien vivre de l'homme:

Et la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le terme de l'autarcie pour ainsi dire complète; bien que se constituant en vue de vivre, elle existe, en vue de la vie heureuse. Voilà

10. Cf. *ibid.*, VI, 507 b: « Et nous posons beau en soi, bien en soi et ainsi de suite, l'être réel de chacune des choses que nous posons d'abord comme multiple, mais que nous rangeons ensuite sous leur idée propre, postulant l'unité de cette dernière. »

11. Cf. *ibid.*, V, 464 d: « Mais quoi? Ne verra-t-on pas à peu près disparaître procès et accusations réciproques d'une cité où chacun n'aura à soi que son corps, et où tout le reste sera commun? »

12. Cf. *ibid.*, VI, 501 a-c: « - Prenant comme toile une cité et des caractères humains, [les philosophes] commenceront par les rendre nets - ce qui n'est point facile du tout. [...] Ensuite, je pense, parachevant cette esquisse, ils porteront fréquemment leurs regards, d'un côté sur l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des vertus de ce genre, et de l'autre sur la copie humaine qu'ils en font; et par la combinaison et le mélange d'institutions appropriées, ils s'efforceront d'atteindre à la ressemblance de l'humanité véritable, en s'inspirant de ce modèle qu'Homère, lorsqu'il le rencontre parmi les hommes, appelle divin et semblable aux dieux. [...] Et ils effaceront, je pense, et peindront de nouveau, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu des caractères humains aussi chers à la Divinité que de tels caractères peuvent l'être. - Certes, ce sera là un superbe tableau! »

13. VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 153-157. Le texte latin est tiré de: VIRGILE, *Bucoliques - Géorgiques - Énéide*, intr. J.-B. Lechatellier, J. de Gigord éditeur, Paris, 1923¹¹.

14. ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. et présentation de P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, Paris, 2015, II, 2, 1261 a 15.

15. *Ibid.*, II, 2, 1260 b 17 - 1261 b 8.

16. *Ibid.*, II, 3, 1261 b 15-19.

pourquoi toute cité est naturelle puisque les premières communautés le sont aussi. Car elle est leur fin, et la nature est fin : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple la nature d'un humain, d'un cheval, d'une famille. De plus le ce en vue de quoi, c'est-à-dire la fin, c'est le meilleur, et l'autarcie est à la fois une fin et quelque chose d'excellent. Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'être humain est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement et non par le hasard, est soit un être dégradé soit un être surhumain [...]. Que l'être humain soit un animal politique plutôt que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire, c'est évident¹⁷.

La recherche du bien commun de la cité (rejaillissant sur ses membres), c'est-à-dire la recherche de la vie heureuse, est la finalité de la politique. Au plan de la cellule de base qu'est la famille, l'amitié conjugale¹⁸, fondée sur la mise en commun première¹⁹, possède pour finalité la procréation et ainsi la conservation de l'espèce. Au plan de la cité, la mise en commun parfaite – et non pas totale – des villages permet à la cité de se former dans son autarcie ; par les lois, les gouvernants orientent la vie de la cité vers sa finalité, la vie bonne. Les relations de justice instituées exigent alors de s'épanouir en relation d'amitié, afin que la concorde règne dans toute la cité :

L'amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie [*sic*], est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes

17. *Ibid.*, I, 2, 1252 b 28 – 1253 a 8.

18. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, 1997¹¹, VIII, 14, 1162 a 16-24 : « L'amour entre mari et femme semble bien être conforme à la nature, car l'homme est un être naturellement enclin à former un couple, plus même qu'à former une société politique, dans la mesure où la famille est quelque chose d'antérieur à la cité et plus nécessaire qu'elle, et la procréation des enfants une chose plus commune aux êtres vivants. Quoi qu'il en soit, chez les animaux la communauté ne va pas au-delà de la procréation, tandis que dans l'espèce humaine la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas seulement pour objet la reproduction, mais s'étend à tous les besoins de la vie [...] ; ainsi, ils se portent une aide mutuelle, mettant leurs capacités propres au service de l'œuvre commune. [...] La question de savoir quelles sont les règles qui président aux relations mutuelles du mari et de la femme, et d'une manière générale, des amis entre eux, apparaît comme n'étant rien d'autre que de rechercher les règles concernant les rapports de justice entre ces mêmes personnes. ». Les italiques sont de nous.

19. Cf. *Les Politiques*, I, 2, 1252 a 26 – 1252 b 14.

ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié²⁰.

Si Platon avait valorisé l'amitié politique, sa théorie de la mise en commun absolue des biens risquait de la détruire²¹. Lorsqu'il critique son maître, Aristote ne rejette donc pas les notions essentielles de mise en commun, de justice ou d'amitié. Cependant, en distinguant l'individu, la famille, et la cité, ainsi que leurs finalités propres, il les unit dans sa philosophie politique sans les détruire grâce à ces mêmes notions : la finalité de l'être humain est l'exercice de la vertu jusqu'à la contemplation de Dieu et, autant que cela est possible, l'amitié avec lui²² ; puisqu'il est par nature politique, l'individu fonde d'abord une famille (mise en commun première, amitié et unité conjugales), en vue de la conservation de l'espèce ; constituée par les villages regroupant les familles, la cité est la communauté parfaite, tendue vers le bien commun, et offrant ainsi à toutes ses parties d'atteindre leur finalité²³, à savoir la contemplation pour l'individu (en lui offrant les conditions nécessaires à l'exercice de sa vertu de sagesse, porté par l'amitié personnelle) et l'éducation des enfants pour la famille²⁴. À l'image de celle de Platon, la

20. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 a 23-28. Voir aussi ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, intr., trad. et notes par O. Bloch et A. Lenadri, « encre marine », Les Belles Lettres, Paris, 2011, VII, 1, 1234 b 23-25 : « On pense en effet que la tâche essentielle de la politique est de produire l'amitié, et c'est la raison pour laquelle, dit-on, la vertu est utile, car il n'est pas possible que soient amis entre eux des gens qui se portent mutuellement préjudice. »

21. *Les Politiques*, II, 4, 1262 b 9-24 : « Nous aussi, en effet, nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour la cité car elle évite au maximum la discorde, et Socrate loue avant tout l'unité de la cité dont il semble bien, et il le dit lui-même, qu'elle est l'œuvre de l'amitié [...]. Mais dans la cité platonicienne, il est nécessaire, de par la nature même d'une communauté de ce genre, que l'amitié s'y dilue et que le père ne puisse plus du tout dire "mon fils" et le fils "mon père". [...] Car il y a chez les humains deux choses principales qui les portent à la sollicitude et à l'amour : ce qu'on possède en propre et ce qu'on chérit. Ni l'un ni l'autre ne peut échoir aux citoyens d'un tel régime. »

22. La question de l'amitié avec Dieu dans la pensée d'Aristote est trop complexe pour trouver ici un développement.

23. Cf. *Éthique à Nicomaque* I, 1, 1094 b 3-10 : « Et puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera la fin des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la Politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités. » Voir aussi *Les Politiques*, I, 1, 1252 a 1-7.

24. Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1180 a 14s ; *Les Politiques*, V, 9, 1310 a 13-14 : « Mais le plus efficace de tous les moyens dont on a parlé pour faire durer les constitutions, et qui est aujourd'hui négligé par tous, c'est de donner une éducation conforme aux différentes constitutions. »

philosophie politique d'Aristote n'est pas indépendante de sa philosophie morale : l'individu n'est pas isolé de sa famille ou de la cité, mais engagé en elles. Contrairement à Platon toutefois, Aristote ne fonde pas sa réflexion philosophique sur le désir de participer du Bien-Un. Grâce à son effort de distinction entre les différents types de mises en commun et d'amitiés, le Stagirite peut unir le tout (la cité) et ses parties (la famille, composée d'individus) en précisant leurs relations réciproques. En ce sens, Aristote est vraiment le philosophe de « l'amitié, en effet, [qui] est une communauté (*κοινωνία γὰρ ἡ φιλία*)²⁵. »

1.3. Conclusion intermédiaire

Sans être évidemment étrangères, les théories politiques de la cité de Platon et d'Aristote diffèrent notablement. Pour le premier, ce qui est visé consiste avant tout dans la similitude au Bien-Un-en-soi contemplé par le roi-philosophe. La cité platonicienne ne trouvera sa perfection que dans une conformité au Bien-Un, grâce à la mise en commun radicale des biens. Pour Aristote au contraire, l'unité absolue n'est pas recherchée, car elle ne peut qu'aboutir à la destruction de la cité. Si elle est une union, c'est en tant qu'elle repose à la fois sur la nature politique de l'homme et sur une certaine mise en commun qui fonde l'amitié politique et a pour fruit la concorde, la vie heureuse. L'unité de la cité est de l'ordre de l'union dans la diversité : tout en unissant les familles en vue du bien commun, l'amitié politique préserve la finalité propre de l'individu, qui demeure toujours supérieure à la vie de la cité par son activité de contemplation de Dieu. On ne peut manquer de considérer alors la divergence des positions des deux maîtres grecs : pour le fondateur de l'Académie, le philosophe est aussi le gouvernant de la cité, car en contemplant les Idées du Bien-Un et de la Justice, il favorise par les lois cette participation de la cité une et bonne au Bien-Un. Pour le fondateur du Lycée, contemplation et amitié politique appartiennent à deux ordres distincts : l'amitié politique constitue la cité et permet à tous de bien vivre, sans exiger pour autant une mise en commun radicale (laquelle n'est vécue que dans l'amitié conjugale) ; si elle offre au philosophe de mener dans les meilleures conditions son activité propre de contemplation, elle ne la détermine pas pour autant²⁶. La réalisation de l'unité de la cité se situe donc selon

25. *Éthique à Nicomaque*, IX, 12, 1171 b 32.

26. L'unité de la cité aristotélicienne demeure donc une unité d'ordre. Cf. *Les Politiques*, II, 2, 1261b : « Il y a aussi une autre manière de rendre manifeste que chercher une unification excessive de la cité n'est pas ce qu'il y a de meilleur : une famille, en effet, est plus autarcique

deux perspectives bien caractéristiques : celle par participation au Bien-Un (cité idéale, communauté selon l'exemplarité) et celle par la *κοινωνία* politique (communauté de fin). Reflétant la pensée fondamentale de leurs maîtres²⁷, ces deux conceptions ont profondément marqué l'histoire de la philosophie politique. Voyons à présent comment l'intelligence du mystère de l'Église a puisé à ces sources philosophiques grecques pour mieux rendre compte de l'être un de la Cité de Dieu Trinité.

2. Le mystère de l'Église

Lorsque nous confessons que l'Église est une, nous pouvons légitimement nous demander ce que signifie cette unité, d'autant plus que les divisions entre les chrétiens ont considérablement affaibli sa manifestation. L'Église est-elle l'agrégat de communautés chrétiennes, à l'image de la cité grecque constituée de plusieurs villages, sous la conduite de son Chef ? Comment comprendre son unité, sachant qu'elle ne peut que découler de celle du Christ, en qui divinité et humanité sont unies selon l'être personnel ?

2.1. Corps dont le Christ est la Tête

À partir de l'unique source que constitue l'Écriture Sainte reçue dans la Tradition, les théologiens chrétiens ont cherché à mieux rendre compte du mystère de l'Église, principalement grâce au thème paulinien du corps : l'Église est le Corps dont le Christ est la Tête²⁸. Comment qualifier cette unité entre le Christ-Tête et l'Église-Corps ? Elle ne peut être purement et

qu'un individu, et une cité l'est plus qu'une famille, et l'on s'accorde précisément à dire qu'il y a cité à partir du moment où il se trouve que la communauté de ses membres est constituée d'un nombre de gens qui la rend autarcique. Si donc une autarcie plus grande est préférable, une unité plus faible est aussi préférable à une plus forte. »

27. Cf. M.-D. PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Éditions universitaires, Paris, 1991, p. 91 : « Cette divergence dans la manière de déterminer le but de la cité se retrouve, nous l'avons noté, à propos de son origine. Pour Platon, c'est l'utilité et la beauté qui expliquent et justifient la cité. En tant qu'il possède un corps, l'homme est un animal grégaire qui a besoin de ses semblables ; comme philosophe au contraire, l'homme est un contemplatif, capable de faire une cité belle sur le modèle du Bien-en-soi contemplé. La cité s'explique donc d'une part comme un troupeau ou une ruche, d'autre part comme un œuvre d'art, une réalisation belle. Sur les groupements d'animaux, elle a la supériorité d'avoir à sa tête un philosophe, un contemplatif qui la crée. C'est une "ruche humaine" qui se crée en beauté en imitant le Bien-en-soi. Pour Aristote, ce n'est pas l'utilité qui justifie la cité mais l'homme lui-même, pour "vivre bien", humainement – l'homme est par nature un animal politique. C'est pourquoi la cité, dès son origine, diffère des groupements d'animaux. »

28. Cf. Col 1, 18 : « Καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας. »

simplement « physique », car s'il y a bien consubstantialité spécifique entre le Christ dans sa nature humaine et les chrétiens, leur union ne se réalise pas dans un composé substantiel comme la personne humaine résultant de l'union de l'âme intellectuelle et de la matière organisée. Néanmoins, elle ne peut être une simple unité d'ordre (unité morale selon la fin), car saint Paul affirme bien qu'il s'agit de devenir un seul être dans le Christ :

En effet, vous tous qui avez été baptisés à Christ, vous avez revêtu (*ἐνεδύσασθε*) le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni [homme] libre ; il n'y a plus ni masculin ni féminin. En effet, tous vous êtes un dans le Christ Jésus²⁹.

La société des chrétiens ne se confond donc pas avec n'importe quelle cité ou société civile. Grâce à l'analogie avec le corps physique, l'être un – et donc indivis – de l'Église est rattaché au Christ en sa nature humaine comme à son principe³⁰. Par conséquent, l'union du Christ-Tête avec son Corps est saisie d'abord selon l'efficacité et l'exemplarité : parce que sa nature humaine est comblée de grâce en vertu de l'union hypostatique, le Christ est saint et sanctifiant. En nous communiquant sa grâce par et dans sa nature humaine (*Ursakrament*, instrument de la divinité) à travers la chaîne instrumentale du salut, le Christ nous fait participer à sa vie et nous conforme à lui. La grâce que reçoivent les croyants est donc à la fois christique et christo-conformante. L'unité ainsi réalisée est donc bien supérieure à une unité morale. Néanmoins, puisque qu'elle préserve la distinction entre le Christ et les fidèles tout en les super-personnalisant³¹, la société qu'ils forment aboutit à un corps mystique. L'unité profonde entre le Christ et l'Église se manifeste alors au plus haut point dans les actes sacramentels, actes que font le Christ et l'Église comme

29. Ga 3, 27-28 : « Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλλήν, οὐκ ἔνι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ : πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » (notre traduction). Voir aussi Rm 6, 5.

30. Cf. *Lumen Gentium* (LG) n° 8, § 1 : « Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. *Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus*, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, *non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant*, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino *ut vivum organum salutis*, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph 4,16). » Les italiques sont de nous.

31. Cf. Ga 2, 20 : « ὧς δέ, οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. »

une seule personne mystique³². Cette union dans l'opération est tout à fait significative ; nous y reviendrons dans notre conclusion.

2.2. Temple de l'Esprit Saint

La réflexion théologique sur l'Église comme Corps ne pouvait manquer de revisiter un autre thème biblique, celui de l'Église comme Temple de l'Esprit. En effet, selon l'anthropologie, le corps est relatif à l'âme. La conception platonicienne nous fait d'abord saisir l'âme comme principe vital efficient : l'âme meut le corps. De même, l'Esprit Saint qui est l'Esprit du Père et du Fils meut l'Église du Christ par les dons créés, au plus haut point par la foi et la charité. Ce qui est vrai pour l'Église l'est d'abord pour sa Tête : en s'unissant la nature humaine selon son être personnel, le Fils (avec son Père qui l'envoie) envoie l'Esprit Saint sanctifier la chair assumée. Ensuite, tous ceux qui sont unis au Christ selon son humanité sont sanctifiés par dérivation de la grâce capitale de Jésus qui a reçu l'Esprit en plénitude³³.

L'analogie âme / corps selon la doctrine platonicienne est une première manière de rendre compte de l'unité du corps ecclésial. Mais il faut aller plus loin. Selon l'anthropologie aristotélicienne, l'âme est non seulement cause motrice du corps, mais aussi cause formelle et finale³⁴. Au plan de l'être de l'Église, cela signifie que l'Esprit Saint, par appropriation, est cause motrice et finale (Dieu-Trinité est la fin de l'Église). Qu'en est-il de la causalité formelle ? Bien sûr, Dieu ne peut entrer en composition avec ses créatures. Cependant, l'unité que réalise le Saint-Esprit répandu dans le cœur des croyants³⁵ ne peut se réduire à une unité spécifique réalisée par le don de la

32. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 11 : « Christus et membra eius sunt *una persona mystica*, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum » ; ID., *Somme de théologie*, III^e, q. 64, a. 8, ad 1 : « Instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum. Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod *facit Christus et Ecclesia*. » Les italiques sont de nous.

33. L'ordre des missions du Fils et de l'Esprit, et par conséquent la priorité de la grâce d'union sur la grâce habituelle dans le Christ selon un ordre de nature et un ordre conceptuel, manifestent dans l'économie l'ordre trinitaire d'origine. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III^e, q. 7, a. 13, resp.

34. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, trad. E. Barbotin, « Collection des universités de France », Les Belles Lettres, Paris, 2009⁴, II, 4, 415 a 7-12 : « L'âme est pour le corps vivant cause et principe. Or ces mots comportent plusieurs significations. Ainsi l'âme est-elle cause selon les trois modes que l'on a déterminés. C'est elle en effet qui est le principe du mouvement, la fin, et c'est encore comme substance formelle [*οὐσία*] des corps animés que l'âme est cause. »

35. Cf. Rm 5, 5 : « ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. »

grâce créée. C'est l'Esprit Saint lui-même, Grâce incréée, qui est le principe radical de l'être un de l'Église, selon une double perspective: l'Esprit Saint, par appropriation, est cause de la grâce créée dans l'âme des croyants, elle-même dispositive à la réception de la Grâce incréée. Pour reprendre le vocabulaire du cardinal Charles Journet, l'Esprit Saint est l'Âme incréée de l'Église; il est la cause *quasi* formelle de l'Église par la médiation de son âme créée³⁶. Cette unité ne se confond pas avec l'unité substantielle du composé humain, mais elle signifie un mode d'union tout à fait propre que l'anthropologie aristotélécienne permet de mieux manifester³⁷.

2.3. Sacrement de la communion

L'Église tout entière est un mystère de foi; aussi est-il légitime d'appeler des ressources philosophiques pour aider l'intelligence croyante à mieux saisir ce qu'elle croit. Dans un premier temps, le thème du Corps du Christ, révélé par l'Apôtre des nations, ne pouvait manquer de faire écho à la conception platonicienne de la cité³⁸. Demeurant premier pour scruter dans la foi l'être ecclésial (*Ecclesia in facto esse*), ce thème appelait aussi celui de l'Église Temple de l'Esprit Saint afin d'explicitier le type d'union entre le Christ-Tête et le corps ecclésial. Ce deuxième thème nous a permis de faire ressortir les influences anthropologiques de Platon et d'Aristote au plan de l'*intellectus fidei*. Si la conception platonicienne du corps mû par l'âme présente un intérêt évident, il faut reconnaître que c'est l'anthropologie aristotélécienne de l'âme comme forme substantielle du corps qui permet de mieux approfondir l'unité

36. Cf. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. II: *Sa structure interne et son unité catholique*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1999², p. 866: « Mais si le Saint-Esprit, si Dieu lui-même est ainsi, d'une manière spirituelle et intentionnelle, au principe de la plus haute activité vitale de l'Église, il faut dire qu'il est, spirituellement et intentionnellement, la cause *formelle*, l'âme de l'Église. Ainsi comprise, cette expression est peut-être la plus belle dont puisse se glorifier l'Église. »

37. Cf. *ibid.*, p. 863: « Le Saint-Esprit est l'âme de l'Église d'abord parce qu'il la meut de l'extérieur à la manière d'un principe *efficient*. De ce chef, en effet, le Saint-Esprit pourrait déjà mériter d'une manière propre le nom d'âme de l'Église, si l'on adoptait la notion platonicienne de l'âme, principe moteur accidentellement uni au corps. [...] Mais si l'on reste fidèle au vocabulaire aristotélécien, ce n'est que d'une manière impropre et métaphorique que l'on pourra donner au Saint-Esprit, considéré comme principe efficient, le nom d'âme de l'Église. Pourtant le Saint-Esprit est l'âme de l'Église dans un sens plus rigoureux et profond. »

38. Nous pensons bien sûr au chapitre 12 de la première lettre aux Corinthiens. En particulier, ne trouve-t-on une ressemblance frappante entre la communauté platonicienne des joies et des peines et ce que dit saint Paul: « εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη; εἴτε δοξάζεται ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη (1 Co 12, 26) » ?

mystique de la société Église, alors même qu'Aristote prenait ses distances avec une conception de la cité comme un corps vivant!

À l'aide de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, nous pouvons également affirmer que le mystère de l'Église, dont l'Esprit Saint est l'Âme incréée, peut être saisi par la notion de « communion », telle que l'avait précisée Aristote pour la cité, mais à un titre spécial. Pour le Docteur angélique en effet, la vertu créée de charité est une amitié entre Dieu et l'homme fondée sur une certaine mise en commun, à savoir la communication de la béatitude³⁹. Cette charité-amitié entre Dieu et l'homme est causée par l'Esprit Saint, Amour personnel en Dieu, Communion du Père et du Fils, Charité incréée. Ainsi, l'unité ecclésiale que réalise l'Esprit Saint est la communion des hommes avec Dieu et des hommes entre eux⁴⁰. En effet, la communion est l'unité réalisée par la charité, elle-même comprise par Thomas d'Aquin⁴¹ comme l'amitié la plus excellente, car fondée sur la communication du Bien suprême. La doctrine biblique et philosophique de l'amitié-communion permet à l'Aquinat d'exposer le salut par la charité du Christ et d'éclairer l'être ecclésial sous l'aspect de l'amitié: puisque l'amitié unifie profondément les amis comme un seul être, ce que le Christ a mérité pour lui revient aussi aux membres de son Corps par une communication intérieure⁴²!

Certes, ce retour à l'amitié du genre humain avec Dieu n'est pas encore pleinement achevé, bien que, du point de vue de Dieu, son offre de réconciliation

39. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^e-II^{ae}, q. 23, a. 1, resp.: « Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. 1: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum. »

40. Cf. LG n° 1: « Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis. »

41. À la lumière de l'Écriture Sainte (notamment avec saint Paul et saint Jean), et grâce à sa réception de la philosophie politique et éthique d'Aristote!

42. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III^{ae}, q. 48, a. 2, ad 1: « caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. In quantum etiam duo homines sunt *unum in caritate*, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit »; ID., *Comp. theol.*, lib. I, cap. 226: « Exigit autem hoc iustitie ordo ut qui pene alicuius peccando factus est debitor, per solutionem pene illius liberetur. *Quia uero que per amicos facimus aut patimur, aliquantulum nos ipsi facere aut pati uidemur*, eo quod amor est unitiva uirtus ex duobus se amantibus quodam modo faciens unum, non discordat a iustitie ordine, si aliquis liberetur amico eius satisfaciente pro ipso. » Les italiques sont de nous. Sur la réception par Thomas d'Aquin de l'axiome aristotélécien « ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes », voir M. KONRAD, « Amitié et béatitude chez Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 9.5 (4/2020) 439-446.

d'amitié est parfaitement accomplie dans le Christ. L'Église est donc réalité de communion avec Dieu; elle en est aussi le signe et l'instrument, car elle dispose des moyens nécessaires à la réalisation de cette communion (prédication et sacrements). En conclusion, l'Église est le sacrement de la communion. Ainsi,

la notion ecclésiologique de *koinonia-communio* exprime la communauté divine en tant qu'elle est participée par l'homme selon une économie christique et christoconformante. Cette *koinonia-communio* est parfaite dans l'Église du ciel, elle est encore sous le régime de l'itinérance, du progrès, de la lutte contre le mal, dans l'Église ici-bas. Mais ces divers états ne forment pas diverses Églises car il s'agit de divers états de participation à la même réalité – l'unique communauté-béatitude divine et toujours par la même médiation de l'humanité du Christ⁴³.

Enfin, notons bien que l'Église n'est pas une société humaine fondée sur une amitié politique naturelle formée par la vertu de charité. L'Église, si elle est à juste titre qualifiée de société⁴⁴, est d'un autre ordre: elle est le sacrement de la communion. En elle et par elle, comme Corps dont le Christ est la Tête, est réalisée la communion des hommes avec Dieu et entre eux, grâce aux moyens de salut qui lui ont été confiés par son Seigneur. Ce n'est donc pas une amitié naturelle qui cause son être et son unité, mais la charité, créée et créée.

Conclusion

Les philosophies politiques de l'Antiquité grecque que nous avons présentées ont cherché à caractériser la cité parfaite. Marquée par sa théorie des Formes-en-soi, la théorie platonicienne a exprimé le bien de la cité consistant en une unité très forte, à l'image d'un corps parfaitement uni, par participation au Bien-Un. Critiquant la pensée de son maître, Aristote a vraiment mis en valeur l'amitié politique, la concorde, la vie heureuse, comme la fin de la cité. Il est tout à fait remarquable que l'Église, comme Corps du Christ et Temple de l'Esprit, récapitule dans son être même, en les élevant, ces deux aspirations fortes à l'unité⁴⁵ et à la concorde. Corps mystique du Christ, elle est un

mystère dont l'unité dépasse l'unité morale sans toutefois atteindre l'unité physique. Temple de l'Esprit, elle a comme principe vital radical la troisième Personne de la Trinité, la Charité créée, ainsi que le cardinal Charles Journet l'a développé. Ce don paulinien a surtout trouvé dans l'anthropologie aristotélicienne des éléments majeurs pour en donner une meilleure intelligence, plus que dans la philosophie platonicienne.

L'Église est le sacrement de l'union des hommes à Dieu et entre eux. Grâce à la doctrine thomiste de la charité-amitié, doctrine largement influencée par la conception aristotélicienne de l'amitié (aussi bien en éthique qu'en politique), cette union se réalise par l'amitié entre le genre humain et Dieu, amitié fondée sur la communication de la béatitude. L'Église peut se définir comme le sacrement de la communion. Cette unité ecclésiale que réalise la charité ne signifie certes pas uniformisation des membres qui composent l'Église. En effet, les derniers papes ont nettement souligné que « [l']amour véritable n'efface pas les différences légitimes, mais les harmonise en une unité supérieure⁴⁶ ».

Cité de Dieu, société parfaite, Corps du Christ, Temple de l'Esprit, Peuple de Dieu, sacrement de la communion, l'Église est aussi l'Épouse du Christ. Là encore, la doctrine de la charité comme amitié offre une clé pour rendre compte de l'unité dans la distinction du Christ-Époux et de l'Église-Épouse.

En scrutant comment la philosophie grecque s'est faite servante de l'ecclésiologie, nous sommes parvenu à la conclusion suivante: si les enseignements philosophiques de Platon et d'Aristote ont été reçus à des degrés divers dans la Tradition pour rendre compte de la propriété d'unité de l'Église (grâce à l'approfondissement des thèmes bibliques de Corps du Christ et de Temple de l'Esprit), la recherche de la définition réelle de l'Église selon une perspective thomiste privilégie fortement les ressources aristotéliennes, notamment les notions d'amitié et de communion que le Stagiritte a développées dans son éthique et sa politique.

Au terme de cette étude, il nous reste à souhaiter que la notion chrétienne de communion, fondée dans la vie trinitaire dont participe la communion ecclésiale⁴⁷, permette de mieux approfondir la capitalité du Christ sur les hommes *et sur les anges*. En effet, la finalité de l'Église est la béatitude qui,

43. B.-D. DE LA SOUJEOLÉ, *Introduction au mystère de l'Église*, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, Paris, 2006, p. 465.

44. Voir plus haut, à la note 30, la citation de *LG* n° 8, § 1 dans laquelle les deux notions de société et de corps sont employées dans la même phrase.

45. Cf. *LG* n° 4: « Sic apparet universa Ecclesia sicuti “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata”. »

46. BENOÎT XVI, *Homélie du 25 janvier 2006*, cité par FRANÇOIS, *Discours du Saint-Père à la cérémonie d'accueil et d'ouverture des Journées Mondiales de la Jeunesse*, Panama, jeudi 24 janvier 2019, <http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/january/documents/papa-francesco_20190124_panama-apertura-gmg.html> (consultation le 15 juin 2022).

47. Cf. G. EMERY, « Qu'est-ce que la “communion trinitaire”? », *Nova et Vetera* 89 (3/2014) 258-283.

comme opération, est commune aux anges et hommes, bien qu'ils diffèrent selon leur nature⁴⁸. Or, grâce à l'apport décisif de saint Léon le Grand, la Tradition a exprimé l'union des deux natures du Christ *opérant* avec le vocabulaire de la communion. Le Christ n'est donc pas seulement Tête en sa nature humaine – auquel cas la capitalité du Christ sur les anges, fondée dans l'Écriture Sainte, reste délicate à articuler dans une synthèse –, mais en sa nature humaine *comme instrument assumé jusqu'à l'unité d'hypostase*⁴⁹. La communion de nature entre le Christ et l'humanité, réalisée d'abord dans son être personnel, ne doit pas éclipser la communion de fin atteinte dans l'opération. Si nous mesurons bien que le salut opéré par le Christ s'inscrit dans le gouvernement divin⁵⁰ dont le terme est la béatitude, la communauté de fin des hommes et des anges prend toute son ampleur. Nous pourrions alors mieux percevoir, sur la base de l'ecclésiologie traditionnelle de communion, combien le Christ est tête des hommes et des anges : c'est-à-dire combien toutes les créatures rationnelles sont ordonnées à participer de la vie même de Dieu dans la béatitude, ce qui, après la chute originelle, se réalise par l'appartenance ecclésiale.

Simon LIOT DE NORTBÉCOURT

48. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, III^e, q. 8, a. 4, resp. : « Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. » Voir aussi. E. PERRIER, *L'Attrait divin*. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, Paris, 2019, p. 405, note 30 : « On touche ici à un développement particulièrement remarquable de la doctrine thomasienne, celui de l'Église, société des anges et des saints communiant non en nature mais par la communauté d'opération spirituelle par laquelle ils sont unis à Dieu dans la charité. Cette ecclésiologie fondée sur le bien commun de la vision glorieuse induit rétrospectivement une lecture de l'histoire du monde marquée par les étapes conduisant à cet accomplissement. [...] L'ecclésiologie enrichit donc la substance intelligible de l'histoire d'une structure complémentaire à celle tirée des opérations des créatures considérées en elles-mêmes. »

49. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III^e, q. 2, a. 6, ad 4.

50. Cf. *ibid.*, q. 6, a. 1, ad 1 : « Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem. [...] Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanae naturae a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis. » Voir aussi E. PERRIER, *L'Attrait divin*, p. 621 : « [S]ans théologie du gouvernement divin le salut perd son attache naturelle, la voie de la béatitude éternelle que nous a ouverte le Christ menace d'apparaître comme extrinsèque à la fin des opérations humaines, et le chemin de sanctification par la grâce risque de suivre une route parallèle au chemin de perfection auquel la nature aspire. »

Du catéchisme aux neurosciences et retour, accompagné par saint Thomas d'Aquin

Introduction

Qui lit régulièrement des journaux scientifiques analysant les dernières découvertes d'importance, les changements récents de politiques à propos de la science ou des études en histoire des sciences, peut observer l'effort constant consistant à séparer le champ d'étude des sciences « exactes » et « expérimentales », des domaines de la philosophie et surtout de la religion. Cette démarche vise à rendre plus objectif tout résultat scientifique. Les choix subjectifs ayant permis de guider les expériences sont occultés ainsi que les préconceptions philosophiques qui leur sont rattachées¹. Le fameux problème des « deux cultures », soit une séparation des sciences « exactes » et des sciences humaines, en est une conséquence.

Si, dans ces journaux, il est question de christianisme ou de catholicisme, ce qui est rarement le cas, il s'agit généralement de dénoncer leur interférence avec la science, à l'exemple de l'affaire Galilée, un sujet récurrent. Leur impact sur le développement de la science moderne et expérimentale, ou sur la société, est quelquefois discuté, souvent pour en limiter la portée². Mais ce n'est pas toujours le cas. Ainsi l'article de la revue *Science*³ de Joseph Henrich⁴, qui avance qu'un profil psychologique spécifique⁵ se serait développé en Occident en proportion du nombre de siècles sous influence de l'Église catholique⁶.

1. Par exemple : Lionel NACCACHE, *Perdons-nous connaissance ? De la mythologie à la neurologie*, Odile Jacob, Paris, 2010, p. 176-182.

2. Par exemple : David WOOTTON, « Science and the Reformation », *Nature* 550 (2017), p. 454-455.

3. J.-F. SCHULZ, D. BAHRAMI-RAD, J.-P. BEAUCHAMP, J. HENRICH, « The Church, intensive kinship, and global psychological variation », *Science* 366 [6466] (2019), p. 1-12 (eaau5141).

4. Cette publication a fait l'objet d'un livre : J. HENRICH, *The WEIRDest people in the world: How the West became psychologically peculiar and particularly prosperous*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2020.

5. Le profil psychologique WEIRD (*Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic*) est caractérisé par plus d'individualisme, d'indépendance, de coopération et de justice – avec une confiance en l'étranger – et moins de conformisme, d'obéissance et de loyauté pour le groupe (J. HENRICH, *The WEIRDest people in the world*, p. 288).

6. Le facteur déterminant serait l'opposition exercée au cours des siècles par l'Église aux mariages imposés par les familles ou à ceux entre cousins. Le profil WEIRD aurait été renforcé avec la Réforme protestante.

Celle-ci n'y est toutefois pas nommée explicitement. Parfois, l'appartenance au christianisme d'un scientifique de renom ne peut être tue, mais interroge ses collègues. C'est le cas récent du médecin généticien Francis S. Collins⁷, qui s'est converti au christianisme⁸ et a écrit un best-seller, *Le Langage de Dieu*⁹. Il avait pourtant pris garde de séparer science et foi comme deux voies distinctes qui peuvent toutefois se côtoyer en harmonie¹⁰, pour ne pas être sujet à la critique. Le prêtre-physicien Georges Lemaître, l'un des inventeurs de ce que l'on nomme aujourd'hui la théorie du big bang, veillait de même à séparer sa vocation de prêtre de sa profession de physicien, si ce n'est qu'il en incarnait l'unité¹¹. Pourtant, malgré la position prudentielle de ces scientifiques, Francis S. Collins a dû faire face à des critiques acerbes¹² et Georges Lemaître à la méfiance d'Albert Einstein¹³, alors que d'autres ont vu leurs brillantes carrières sérieusement infléchies¹⁴.

Dans ce contexte de division toujours très actuelle entre sciences exactes et sciences humaines, dont la philosophie et encore plus la théologie, les réflexions d'un philosophe et neuroscientifique de renom¹⁵, Walter J. Freeman (1927-2016), ne peuvent qu'étonner¹⁶. Il évoquait l'importance de la philosophie de Thomas d'Aquin¹⁷ pour une meilleure interprétation de données neuroscientifiques : « Selon mon expérience il n'y a pas de système

philosophique toujours en activité autre que celui de Thomas d'Aquin¹⁸ qui corresponde mieux aux nouvelles découvertes de la dynamique non-linéaire du cerveau¹⁹ » ; ou encore : « je ne connais aucune autre doctrine philosophique qui capte si bien le substrat neurobiologique de cette interface entre la matière et l'esprit²⁰ ». Walter J. Freeman se voulait pourtant aussi prudent, en précisant que, contrairement à Thomas d'Aquin, il ne s'intéressait aucunement à la relation à Dieu mais à la dynamique interne des cerveaux²¹.

À la suite notamment de Walter J. Freeman, l'intérêt pour la relation entre la philosophie du grand théologien du Moyen Âge et les sciences, notamment les sciences du vivant et les neurosciences d'aujourd'hui, peut être ravivé. C'est ce que nous avons tenté de faire dans une étude sur la problématique de la prise de décision²². C'est aussi ce à quoi nous nous intéresserons dans le présent texte. Il est concerné par l'éclairage que la philosophie aristotélico-thomiste apporte sur les ruptures paradigmatiques majeures qu'ont connues les sciences de la vie de la seconde partie du XX^e siècle jusqu'à aujourd'hui, soit en gros durant la période correspondant à la carrière scientifique de l'auteur de cet article. Les changements qui ont eu lieu peuvent en effet être particulièrement bien analysés en faisant référence à la philosophie de Thomas d'Aquin.

À la manière d'Étienne Gilson²³ qui est passé « d'Aristote à Darwin et retour », ou du cheminement « de Jésus à Jésus en passant par Darwin » de Christian de Duve²⁴, nous avons organisé nos réflexions selon un parcours similaire : « Du catéchisme aux neurosciences et retour, accompagné par saint Thomas d'Aquin ». Après une première partie concernant le catéchisme de notre enfance, nous aborderons des découvertes scientifiques majeures en

7. Collins est devenu le responsable du projet de séquençage du génome humain à la suite de James Watson.

8. Collins s'est converti de l'athéisme au christianisme, et plus précisément à l'évangélisme, notamment après avoir lu C.S. Lewis : Francis S. COLLINS, *The language of God: A scientist presents evidence for belief*, Free Press, New York, 2006, p. 178. Il est aussi devenu membre de l'Académie Pontificale des Sciences.

9. F.S. COLLINS, *The language of God* (voir la note précédente).

10. C'était aussi la position défendue par Jean-Paul II dans *Fides et Ratio*, où la foi et la raison sont comparées à deux ailes d'un oiseau.

11. D. LAMBERT, *Un Atome d'univers*, La vie et l'œuvre de Georges Lemaître, Lessius, Bruxelles, 2000.

12. S. HARRIS, « Scientists should unite against threat from religion », *Nature* 448 (August 2007), p. 864.

13. D. LAMBERT, *Un Atome d'univers*.

14. À l'exemple de Jérôme Lejeune (1926-1994).

15. R. KOZMA, « Reflections on a giant of brain science. How lucky we are having Walter J. Freeman as our beacon in cognitive neurodynamics research », *Cognitive Neurodynamics* 10 (2016), p. 457-469.

16. Voir son livre : W.J. FREEMAN, *How brains make up their minds*, Weiden and Nicolson, London, 1999.

17. E. GILSON, *Le Thomisme*, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

18. F. GONSETH, *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1973. La philosophie de Thomas d'Aquin se veut ouverte et ne peut être considérée comme absolue, même si elle considère que certaines thèses sont démontrées, comme le principe de contradiction ou l'idée d'être (F. GONSETH, *Philosophie néo-scholastique*, p. 199). Le thomisme a été l'objet d'un regain d'intérêt notamment après l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII (G. WEIGEL, *L'Ironie du catholicisme moderne*, Desclée de Brouwer, Paris, 2022, p. 104-105).

19. W.J. FREEMAN, « Nonlinear brain dynamics and intention according to Aquinas », *Mind and Matter* 6 (2008), p. 207-234, ici p. 207.

20. *Ibid.*, p. 222.

21. *Ibid.*, p. 212.

22. A. SAVIOZ, « Paradigm shifts in neuroscience linked to decision-making: back to the future with Thomas Aquinas », *Mind and Matter* 19 (2021), p. 209-227.

23. E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, Essai sur quelques constantes de la biophilosophie, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971.

24. C. DE DUVE, *De Jésus à Jésus en passant par Darwin*, Odile Jacob, Paris, 2011.

science de la vie et en neurosciences à l'origine de changements significatifs de paradigmes. Nous verrons quels éclaircissements apporte le point de vue thomiste sur ces changements en permettant d'associer sciences de la vie et sciences humaines, mais aussi modernité et tradition, le nouveau et l'ancien (*nova et vetera*). Nous concluons par une brève synthèse en montrant comment le chemin parcouru permet un retour sur les enseignements de notre enfance avec un regard renouvelé intégrant la science, tout en ne se réduisant pas à elle, et laissant ainsi sa place à une vision n'opposant pas les deux cultures.

Développements

Le catéchisme et la science

Si l'école publique enseigne patiemment à lire, écrire et calculer, à se situer dans l'espace et dans l'histoire et bien d'autres choses, elle enseigne surtout ce que la société attend de nous et ce qui est connu. On peut certes alors s'émerveiller devant la beauté de la nature, la grandeur de l'univers et la puissance de notre savoir, qu'il s'agit de promouvoir. Mais le catéchisme enseigne, en plus d'un savoir pratique (examen de conscience, morale...), que l'on ne sait pas tout. Il procure une vision du monde organisée et large, avec un sens du mystère, à commencer par celui de sa vie intérieure, d'où aussi un intérêt prononcé des chrétiens pour l'histoire et l'art et pas seulement pour la science.

Le catéchisme permet d'adhérer non pas à un simple mouvement philosophique ou religieux, mais à une Église aux deux dimensions fondamentales, sa dimension universelle (ou catholique) et sa dimension apostolique. L'une ouvre à tout être et à toutes les dimensions (visible mais aussi invisible) et l'autre propose de le faire avec amour, empathie, avec d'autres, parfois même au-delà de ce qui est raisonnable, contre ses intérêts ou pour ses ennemis!

L'école puis l'université enseignent l'émerveillement, qui se transforme souvent chez les étudiants en fascination pour le savoir et la technologie, au point d'en être aveuglés. Ils n'arrivent plus à concevoir que la réalité n'est pas réductible à la raison, ou que le vrai n'est pas seulement vérifié par la raison et la science, comme le dit le catéchisme²⁵. Un glissement insidieux peut alors avoir lieu vers un scientisme consistant, dans son acception la plus négative, à tronquer la réalité, tout en évoquant des arguments entièrement rationnels. « En passant par Darwin », on peut finir par adhérer à des idéologies utilisant les sciences exactes dans le domaine des sciences humaines pour dicter à tort des conduites ou des croyances à l'humain.

25. *Catéchisme de l'Église catholique* § 2727.

Le darwinisme et le paradigme et dogme central de la biologie moléculaire

Dès le début de la seconde moitié du vingtième siècle, les sciences de la vie ont connu un changement majeur. Les deux courants principaux qui les caractérisaient jusque-là, l'un rattaché à l'histoire naturelle avec la systématique, la botanique et la zoologie, et l'autre intéressé par le fonctionnement et les structures, avec la physiologie, la génétique, la morphologie et l'anatomie, se sont vus unifiés à la suite de l'avènement de la biologie moléculaire²⁶. La macromolécule d'acide désoxyribonucléique ou ADN présente dans chaque chromosome a été identifiée comme étant le matériel génétique permettant la transmission des caractères de génération à génération selon les lois de Mendel. Un gène s'exprime lorsqu'il est transcrit en acides ribonucléiques ou ARN messagers, traduits en protéines structurales ou fonctionnelles, selon le schéma simplifié suivant : ADN/gènes → ARN → protéines. Ce flux d'informations génétiques est appelé le « dogme central de la biologie moléculaire ». Le génotype d'un individu, soit l'ensemble de ses variants génétiques, produit son phénotype, ou l'ensemble des caractères apparents propres à cet individu. La sélection naturelle, en favorisant les individus selon leur capacité de reproduction ou de survie dans des conditions environnementales ou de concurrences données, va contribuer à l'évolution génétique d'une espèce. Le dogme central a eu plusieurs conséquences :

- Le vivant est désormais compréhensible selon « un langage du vivant ». Si la chimie des constituants de l'ADN, les nucléotides, est importante, la suite des nucléotides formant les gènes l'est davantage encore. La vie apparaît comme une réalité irréductible à la chimie physique. Un texte n'est pas réductible à l'encre utilisée pour l'écrire.

- Les mathématiques sont désormais reléguées à un second plan comme langage de la science du vivant. Ainsi, la théorie mathématique de l'information révèle des propriétés quantitatives du vivant mais pas sa sémantique qui est essentielle à sa compréhension.

- La conception darwiniste du vivant est renforcée. Toutes les espèces partagent, avec des variations, le même langage. Elles ont évolué à partir d'ancêtres communs. Des altérations ou mutations dans les gènes, lorsque sélectionnées pour l'avantage reproductif qu'elles procurent à certains individus, sont à l'origine de l'évolution des espèces. On comprend désormais mieux l'unité du vivant, au-delà de sa variabilité. Cette unité rend obsolète la division de la biologie en branches multiples indépendantes.

26. F. JACOB, *La Logique du vivant*, Une histoire de l'hérédité, Gallimard, Paris, 1970.

Une nouvelle vision du vivant s'impose que l'on peut nommer le paradigme de la biologie moléculaire.

Une personne s'engageant dans les sciences de la vie dans les années 1985 arrivait en pleine rupture paradigmatique. Il restait tout à faire en génétique moléculaire, soit principalement lire ou séquencer l'ADN, notamment de l'humain, et étudier les mécanismes de régulation de l'expression des gènes en ARN et en protéines²⁷.

La régulation des gènes a rapidement été conçue comme fonctionnant selon les modèles cybernétiques²⁸ : si l'ADN/gènes permet de produire les protéines, celles-ci, comme les récepteurs, permettent de recevoir des signaux moléculaires de l'environnement, puis de rétroagir sur la production des gènes selon la séquence : protéines → ADN/gènes, et ainsi, par exemple, bloquer l'expression d'un gène donné. Il est alors devenu plus commun de concevoir les êtres vivants, et plus particulièrement les êtres humains, comme des machines à la manière de René Descartes²⁹ et surtout de Offray de La Mettrie³⁰. Nombre de biologistes, dont Jacques Monod³¹, ont promu une vision matérialiste du vivant, celui-ci étant considéré comme de la matière s'auto-organisant selon les instructions stockées dans son ADN.

Pourtant un peu de science humaine avec de l'aristotélico-thomisme aurait peut-être immunisé les scientifiques contre une vision trop simpliste du paradigme de la biologie moléculaire. Suivons les réflexions du généticien et philosophe d'influence thomiste, Gerard Verschuuren³². L'ADN est certes la cause matérielle, mais il ne suffit pas à faire un être humain, car il ne peut être sa cause efficiente³³. Pour se répliquer ou s'exprimer, il a besoin de la machinerie et de cofacteurs cellulaires permettant la régulation. D'autre part, l'information génétique, le langage du vivant, est la cause formelle du

vivant. Ce n'est pas, comme on l'a déjà dit, l'ADN qui crée l'information, mais l'ordre des « mots » de l'ADN³⁴, qui lui n'est pas dicté par l'ADN. Cette information est immatérielle et un changement, une mutation, peut entraîner la mort de l'organisme sans que celui-ci ait le moindre problème chimique ou matériel³⁵. Finalement, l'ADN répond aussi à une cause finale. Certaines séquences d'ADN sont destinées à son expression sous forme de protéines, alors que d'autres séquences servent, par exemple, à la régulation de cette expression³⁶. Ainsi, Verschuuren aboutit à une conclusion largement ignorée de nombre de biologistes : ce n'est pas l'ADN qui est le secret de la vie mais la vie qui est le secret de l'ADN³⁷. L'ADN fait sens dans le contexte du vivant. Il s'agit d'une conception fort éloignée du matérialisme³⁸.

La génétique inverse et le paradigme synapto-connexionniste

Un second changement a suivi rapidement en science de la vie. Une fois le langage du vivant découvert, l'idée a été d'utiliser la capacité acquise par la biologie moléculaire d'isoler des gènes, de les modifier en y insérant des mutations, et de les introduire dans le matériel génétique d'animaux de la même espèce ou d'autres espèces par des méthodes de transgénèse ou de génétique inverse. La génétique étudie les effets des mutations et de leur transmission et la génétique inverse leurs effets dans l'organisme en les y introduisant. Des techniques ont ainsi été développées pour déléter des gènes ou des bouts de gènes ; pour les inhiber dans des tissus définis à des temps spécifiques du développement avec la possibilité de les réactiver à volonté. On peut étudier un être vivant de manière expérimentale et ciblée, en modifiant son ADN, sans lui ôter nécessairement la vie. Deux domaines majeurs d'applications devinrent possibles :

27. Par exemple : A. SAVIOZ, *Structure et expression du gène proC de Pseudomonas aeruginosa et de son environnement génomique*, Diss. ETH/EPFZ (n° 9184), Zurich, 1990 ; A. SAVIOZ, D.J. JEENES, H.P. KOCHER, D. HAAS, « Comparison of *proC* and other housekeeping genes of *Pseudomonas aeruginosa* with their counterparts in *Escherichia coli* », *Gene* 86 (1990), p. 107-111.

28. A. LWOFF, *L'Ordre biologique*, Une synthèse magistrale des mécanismes de la vie, « Marabout université », Robert Laffont, Paris, 1969.

29. R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme* (1649), GF Flammarion, Paris, 1996.

30. J. OFFRAY DE LA METTRIE, *L'Homme-machine* (1748), Denoël – Gonthier, Paris, 1981.

31. J. MONOD, *Le Hasard et la nécessité*, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Seuil, Paris, 1970.

32. G.M. VERSCHUUREN, *Aquinas and modern science: A new synthesis of faith and reason*, Angelico Press, New York, 2016.

33. G.M. VERSCHUUREN, *Aquinas and modern science*, p. 131.

34. Le codon ou mot ATC ou CTA sont faits de la même matière mais signifient (ou encodent) autre chose, un acide aminé isoleucine ou leucine, respectivement.

35. G.M. VERSCHUUREN, *Aquinas and modern science*, p. 135-136.

36. *Ibid.*, p. 139.

37. *Ibid.*, p. 133.

38. Cette conception permet de considérer l'ADN comme « le langage de Dieu » (S. COLLINS, *The language of God*). Collins adopte, en tant que darwiniste, la position d'une « évolution théiste » (*ibid.*, p. 200). Ce point de vue n'a pas la prétention de correspondre à une théorie scientifique mais à une attitude consistant à proposer Dieu lorsqu'il s'agit de répondre à des questions auxquelles la science ne peut pas répondre (qu'y a-t-il avant le Big Bang ? qu'y a-t-il après la mort ?... *ibid.*, p. 204). Selon lui, Dieu est intervenu au tout début de l'évolution, mais ne s'est ensuite pas mêlé des détails de l'évolution, comme le prétendent les tenants du « design intelligent ».

- D'une part, si la génétique inverse a d'abord été appliquée chez des systèmes vivants simples, telles les bactéries, elle a rapidement été utilisée chez des êtres vivants plus complexes, soit, par exemple, les souris et leur cerveau. On a étudié les effets des gènes sur le développement d'organismes complexes et sur le comportement animal.

- D'autre part, il était désormais possible d'étudier les effets des gènes humains, portant une mutation pathologique, en les introduisant notamment chez la souris, à l'exemple de gènes liés à des maladies neurodégénératives. Une des applications vise à la production de modèles animaux de maladies humaines. Notons que de mauvaises utilisations de ces techniques sont toujours possibles³⁹.

Dans les années 1990, cette recherche était à ses débuts et on pouvait y participer⁴⁰, avec notamment l'objectif d'étudier la fonction des gènes⁴¹ dans des régions cérébrales préférentiellement vulnérables à des maladies, telle la substance noire dans la maladie de Parkinson⁴². Des modèles murins transgéniques⁴³ ou apparentés⁴⁴ sont utilisés couramment de nos jours.

Ces recherches ont contribué, entre autres, à découvrir une partie des mécanismes de la mémoire en neurosciences. Le changement d'expression

de gènes, en renforçant les synapses, augmente la communication entre neurones d'un réseau neuronal. En conséquence, un comportement mémorisé peut être altéré. On le voit, ces techniques ont unifié encore plus le champ d'étude des sciences de la vie. Biologie moléculaire, biochimie, anatomie, physiologie, électrophysiologie, science de l'apprentissage, biologie du comportement, pathologie et autres spécialités, toutes participent désormais ensemble à l'étude des animaux modifiés génétiquement. Les neurosciences fonctionnent dorénavant dans le cadre d'un paradigme synapto-connexionniste, selon lequel la plasticité synaptique, la modification de taille des synapses, et l'architecture des réseaux neuronaux concourent les deux aux changements des comportements et de la psyché animale ou humaine⁴⁵. On passe de la synapse⁴⁶ à la psyché via les réseaux neuronaux⁴⁷.

L'esprit humain a été compris par nombre de neuroscientifiques comme émergeant de la matière, la connaissance des règles de renforcement synaptique et des réseaux permettant de modéliser les comportements les plus complexes⁴⁸. Francis Crick a émis l'hypothèse que l'identité personnelle ou le libre arbitre n'étaient à vrai dire que le comportement des assemblées des cellules nerveuses selon une conception moniste matérialiste⁴⁹. Le mental est réduit au neural.

39. Notamment la modification du génome humain par He Jiankui en 2018 (Smriti MALLAPATY, « Call to safeguard "Crispr babies" sparks ethical debate », *Nature* 603 [March 2022], p. 213-214).

40. R.W. DAVIES, E.J. GALLAGHER, A. SAVIOZ, « Reverse genetics of the mouse central nervous system: targeted genetic analysis of neuropeptide function and reverse genetic screens for genes involved in human neurodegenerative disease », *Progress in Neurobiology* 42 (1994), p. 319-331.

41. Par exemple: A. SAVIOZ, I. HOUGHTON, R.W. DAVIES, « Cloning and sequencing of a murine cDNA encoding the proteasome component C5 », *DNA Sequence* 5 (1995), p. 307-309; P. MONTAGUE, P.J. DICKINSON, A.S. MCCALLION, G.J. STEWART, A. SAVIOZ, R.W. DAVIES, P.G.E. KENNEDY, I.R. GRIFFITHS, « Developmental expression of the murine Mobp gene », *Journal of Neuroscience Research* 49 (1997), p. 133-143.

42. Par exemple: A. SAVIOZ, R.W. DAVIES, « Discovering genes with localised expression in the mouse brain: cDNAs specific to the substantia nigra », *Gene* 154 (1995), p. 225-230; G.J. STEWART, A. SAVIOZ, R.W. DAVIES, « Sequence analysis of 497 mouse brain ESTs expressed in the substantia nigra », *Genomics* 39 (1997), p. 147-153.

43. Par exemple: B.B. TOURNIER, S. TSARTSALIS, D. RIGAUD, C. FOSSEY, T. CAILLY, F. FABIS, T. PHAM, M.C. GRÉGOIRE, E. KÖVARI, M. MOULIN-SALLANON, A. SAVIOZ, P. MILLET, « TSPO and amyloid deposits in sub-regions of the hippocampus in the 3xTgAD mouse model of Alzheimer's disease », *Neurobiology of Disease* 121 (2019), p. 95-105; M.M. AUTHIAT, E. GRUZ-GIBELLI, J. COLAS, E. BIANCHI, M. GARCIA-ARAUZO, P. MARIN, F.R. HERRMANN, A. SAVIOZ, « Preferential involvement of BRCA1/BARD1, not Tip60/Fe65, in DNA double-strand break repair in presenilin-1 P117L Alzheimer models », *Neural Plasticity* 2022, 2022:3172861.

44. Utilisant notamment la transduction virale ou la technologie Crispr-Cas9.

45. V. ZUFFEREY, P.G. VALLET, M. MOERI, M. MOULIN-SALLANON, F. PIOTTON, P. MARIN, A. SAVIOZ, « Maladaptive exploratory behavior and neuropathology of the PS-1 P117 L Alzheimer transgenic mice », *Brain Research Bulletin* 94 (2013), p. 17-22; D. PREISSMANN, G. LEUBA, C. SAVARY, A. VERNAY, R. KRAFTSIK, I.M. RIEDERER, F. SCHENK, B.M. RIEDERER, A. SAVIOZ, « Increased postsynaptic density protein-95 expression in the frontal cortex of aged cognitively impaired rats », *Experimental Biology and Medicine* (Maywood) 237 (2012), p. 1331-1340.

46. Par exemple: G. LEUBA, A. SAVIOZ, A. VERNAY, B. CARNAL, R. KRAFTSIK, E. TARDIF, I. RIEDERER, B.M. RIEDERER, « Differential changes in synaptic proteins in the Alzheimer frontal cortex with marked increase in PSD-95 postsynaptic protein », *Journal of Alzheimer's Disease* 15 (2008), p. 139-151; G. LEUBA, A. VERNAY, R. KRAFTSIK, E. TARDIF, B.M. RIEDERER, A. SAVIOZ, « Pathological reorganization of NMDA receptors subunits and postsynaptic protein PSD-95 distribution in Alzheimer's disease », *Current Alzheimer Research* 11 (2014), p. 86-96.

47. A. SAVIOZ, G. LEUBA, P.G. VALLET, C. WALZER, *Introduction aux réseaux neuronaux*, De la synapse à la psyché, De Boeck, Bruxelles, 2010; A. SAVIOZ, G. LEUBA, P.G. VALLET, C. WALZER, « Contribution of neural networks to Alzheimer disease's progression », *Brain Research Bulletin* 80 (2009), p. 309-314; G. LEUBA, A. SAVIOZ, « Plasticité et dégénérescence des circuits cérébraux dans le vieillissement et la maladie d'Alzheimer », dans G. LEUBA, C. BÜLA, F. SCHENK, *Du vieillissement cérébral à la maladie d'Alzheimer*, 2^e édition, De Boeck Bruxelles, 2013, p. 105-142.

48. Par exemple: Jacques ROUSSEAU, *Comprendre comment l'intelligence peut émerger d'un réseau de neurones*, CreateSpace Publishing, Amazon, 2018.

49. F. CRICK, *The astonishing hypothesis: The scientific search for the soul*, Touchstone Books, London, 1994.

À nouveau, un peu de science humaine avec de l'aristotélico-thomisme devrait permettre d'éviter une vision trop simpliste du paradigme synapto-connexionniste. De nos jours, plusieurs scientifiques ou philosophes intéressés par les neurosciences, dont Matthew Owen⁵⁰, mettent en avant l'hylémorphisme aristotélico-thomiste en opposition au monisme matérialiste ou à d'autres conceptions⁵¹, dont le dualisme cartésien. Un esprit immatériel, non réduit à un aspect, à une illusion ou à épiphénomène, mais considéré comme une cause formelle du corps, complète le corps qui en est la cause matérielle. Cette conception articule la forme/esprit et la matière – selon la conception dualiste – et les unit en une seule entité – selon la conception moniste. On peut parler de dualisme-monisme. Il paraît en effet que les réseaux neuronaux qui constituent nos cerveaux ne sont pas constitués seulement de matière, mais de matière informée. Les synapses aussi. Plutôt qu'une conscience « cérébrale » émergeant des réseaux neuronaux réduits à de la matière, il y a, selon la conception hylémorphique, une co-émergence de la matière et de la forme, non limitée aux réseaux neuronaux, générant une conscience « individuelle ».

L'épigénétique, le lamarckisme, les paradigmes cartésien-sherringtonien et freemanien

Un troisième changement a eu lieu au tournant du siècle dans les sciences de la vie. Si l'on savait déjà, comme expliqué précédemment, que de nombreux facteurs pouvaient changer l'expression des gènes, telles des protéines, des hormones peptidiques ou des vitamines, il est apparu que, de manière plus générale, l'activité physiologique était capable de le faire en modifiant chimiquement l'ADN (par exemple par des méthylations). On parle de modifications épigénétiques. L'information encodée par l'ADN n'est pas altérée, mais la molécule d'ADN. Il en résulte notamment une expression augmentée ou diminuée des gènes. Ainsi, le mode alimentaire ou le niveau de stress peuvent induire des modifications épigénétiques. Une femme enceinte, vivant une situation anxiogène, donnera un enfant plus facilement sujet au stress. Toutefois, ce trait n'est pas hérité de manière mendélienne et darwinienne. La mère et l'enfant l'acquièrent par des mécanismes épigénétiques. L'épigénétique

permet ainsi de moduler la génétique. Le darwinisme serait ainsi complété par ce que certains ont qualifié de lamarckisme. Pourtant, s'il s'agissait de lamarckisme, non seulement l'activité physiologique pourrait modifier l'ADN, ce qui est le cas, mais le trait acquis devrait aussi se propager de la mère à l'enfant par l'ADN sur de nombreuses générations, ce qui n'est pas démontré.

L'épigénétique est devenue un domaine de recherche majeur. Ainsi, il a pu être observé qu'une souris explorant son environnement produit de nombreuses modifications épigénétiques, ainsi que des cassures double-brin d'ADN dans son cerveau, en exprimant des gènes liés à l'apprentissage et à la mémorisation⁵². Des mécanismes épigénétiques sont impliqués lorsque le peptide pathologique Abeta42, lié à la maladie d'Alzheimer, empêche la réparation de gènes péjorant la capacité de mémorisation, ou lorsque des vitamines la favorisent⁵³.

Encore une fois, un peu de science humaine avec de l'aristotélico-thomisme devrait permettre de nous prémunir contre des conceptions simplistes. Au niveau de l'étude des comportements, le paradigme cartésien-sherringtonien est largement dominant. Se basant sur des comportements simples, tels les réflexes, il considère que les comportements répondent à une dynamique linéaire et déterministe : un stimulus induit une réponse. De plus, les modèles béhavioristes montrent que l'on apprend de manière non consciente à associer des stimuli entre eux ou un stimulus et une réponse à l'aide de récompenses ou de privations de punitions. Les recherches de différents scientifiques⁵⁴, dont Walter J. Freeman – qui lui évoque le concept d'intention chez Thomas d'Aquin pour les mettre en perspectives⁵⁵ – montrent toutefois que ce paradigme déterministe atteint des limites quand il s'agit de comprendre des

52. K. HERRUP, J. CHEN, J. LI, « Breaking news: thinking may be bad for thinking », *Nature Neuroscience* 16 (May 2013), p. 518-519; E. SUBERBIELE, P.E. SANCHEZ, A.V. KRAVITZ, X. WANG, K. HO, K. EILERTSON, N. DEVIDZE, A.C. KREITZER, L. MUCKE, « Physiologic brain activity causes DNA double-strand breaks in neurons, with exacerbation by amyloid- β », *Nature Neuroscience* 16 (March 2013), p. 613-621.

53. E. GRUZ-GIBELLI, N. CHESSEL, C. ALLIOUX, P. MARIN, F. PIOTTON, G. LEUBA, F.R. HERRMANN, A. SAVIOZ, « The vitamin A derivative all-trans retinoic acid repairs amyloid- β -induced double-strand breaks in neural cells and in the murine neocortex », *Neural Plasticity* 2016, 2016:3707406; J. COLAS, N. CHESSEL, A. OUARED, E. GRUZ-GIBELLI, P. MARIN, F.R. HERRMANN, A. SAVIOZ, « Neuroprotection against amyloid- β -induced DNA double-strand breaks is mediated by multiple retinoic acid-dependent pathways », *Neural Plasticity* 2020, 2020:9369815.

54. Par exemple: P.W. GLIMCHER, *Decisions, Uncertainty, and the Brain: The Science of Neuroeconomics*, MIT Press, Cambridge, 2003.

55. W.J. FREEMAN, *How brains make up their minds*; ID., « Nonlinear brain dynamics and intention according to Aquinas ».

50. M. OWEN, *Measuring the immeasurable mind: Where contemporary neuroscience meets the aristotelian tradition*, Lexington Books, London, 2021.

51. Dont le monisme à double aspect, à la Spinoza, promu par le neuroscientifique Antonio Damasio (A.R. DAMASIO, *Spinoza avait raison*, Joie et tristesse, le cerveau des émotions, Odile Jacob, Paris, 2003) en opposition au dualisme de René Descartes (A.R. DAMASIO, *L'Erreur de Descartes*, La raison des émotions, Odile Jacob, Paris, 1995).

comportements plus complexes, à l'exemple d'un comportement orienté vers un but ou d'un comportement exploratoire. Un nouveau paradigme, que nous pouvons nommer le paradigme freemanien, est nécessaire. En effet, ni la génétique associée aux comportements innés et aux réflexes, ni d'ailleurs les conditionnements liés à des stimuli, ne suffisent dans ce cas comme explications. Il faut plutôt considérer que ce sont nos comportements orientés vers des buts qui dirigent notre exposition aux stimuli. De plus, ceux-ci sont traités dans le cadre d'une perception active, en fonction de nos intentions et en impliquant notamment des mécanismes épigénétiques. C'est l'activité mentale qui donne un sens, alors que la matière ne communique que des informations⁵⁶. Selon le paradigme freemanien, une recherche neuroscientifique sur les passions, qui paraissent nous déterminer, ne peut qu'être complétée par une étude des vertus⁵⁷.

Conclusion

Accompagné par saint Thomas d'Aquin, nous avons décrit comment les sciences de la vie et plus particulièrement les neurosciences sont passées par au moins trois changements majeurs avec l'adoption du paradigme de la génétique moléculaire, du paradigme synapto-connexionniste et avec le passage du paradigme cartésien-sherringtonien au paradigme freemanien.

Dans ces trois cas nous avons vu que la philosophie aristotélico-thomiste nous permettait de porter un regard moins simpliste sur ces changements et d'éviter, non un réductionnisme méthodologique, toujours pratique, mais un réductionnisme philosophique. La philosophie de Thomas d'Aquin, en mettant en avant les causes aristotéliennes, l'hylémorphisme et l'intention, permet de saisir l'incomplétude de certaines conceptions philosophiques associées à ces paradigmes : la conception matérialiste du vivant pour le paradigme de la génétique moléculaire, le monisme matérialiste pour le paradigme synapto-connexionniste et le déterminisme pour le paradigme cartésien-sherringtonien.

Thomas d'Aquin s'est intéressé dans son œuvre à la totalité de la réalité, selon une démarche philosophique évitant les simplifications. Il a aussi cherché

à faire sens de données, souvent contradictoires, selon une démarche de vérité inspirée par la Tradition et les Évangiles. Le *Catéchisme de l'Église catholique*, qui s'est en partie inspiré de l'œuvre du grand théologien, propose aussi, comme indiqué en introduction, une démarche similaire avec, d'une part, une dimension universelle et, d'autre part, une dimension apostolique. Il enseigne, aujourd'hui comme jadis⁵⁸, une foi non opposée à la raison humaine⁵⁹ ainsi qu'une anthropologie avec un humain, un de corps et d'âme⁶⁰. Il nous apprend aussi que les hommes « n'ont en eux-mêmes ni leur principe premier ni leur fin ultime, mais participent à l'Être en soi, sans origine et sans fin⁶¹ ». On comprend, selon cet argument thomiste, que les sciences exactes et les sciences humaines peuvent s'enrichir les unes des autres à condition de respecter leur légitimité et leurs compétences spécifiques, sans confondre, par exemple, le domaine des causes secondes avec celui de la Cause première, lorsque la science fait de la théologie ou inversement⁶². Pour faire sens, il s'agit de les réunir, tout en les distinguant, en suivant l'influence de la tradition thomiste⁶³. L'important est finalement le sens que l'on donne.

Armand SAVIOZ

56. W.J. FREEMAN, *How brains make up their minds*, p. 155.

57. D. LARRIVEE, A. GINI, « Is the philosophical construct of "habitus operativus bonus" compatible with the modern neuroscience concept of human flourishing through neuroplasticity? A consideration of prudence as a multidimensional regulator of virtue », *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014), p. 1-4; M. MRÓZ, « Physiological and psychological foundation of virtues: Thomas Aquinas and modern challenges of neurobiology », *Scientia et Fides* 6 (2018), p. 115-128.

58. A. SAVIOZ, *Anniversaires*, Le yin et yang occidental, Anthropologie de la vie alpine d'autrefois, Georg, Genève, 2018.

59. *Catéchisme de l'Église catholique* § 39 et § 159.

60. *Catéchisme de l'Église catholique* § 365.

61. *Catéchisme de l'Église catholique* § 34.

62. G.M. VERSCHUUREN, *The myth of an anti-science Church: Galileo, Darwin, Teilhard, Hawking, Dawkins*, Angelico Press, New York, 2018.

63. Par exemple: J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.

L'humain, image filiale de Dieu

Le volume 315 de la collection « Cogitatio Fidei » aux éditions du Cerf, ouvrage de Christof Betschart paru en janvier 2022 et intitulé *L'Humain, image filiale de Dieu*, est d'une grande richesse et actualité pour la recherche théologique. Comme l'indique le sous-titre : « Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse », ce travail est à la croisée de plusieurs disciplines et plusieurs champs de recherche. Outre l'exégèse et l'anthropologie théologique, l'auteur indique des prolongements possibles de dialogue avec l'éthique (notamment la bioéthique), la science, l'écologie, mais encore l'art, la psychologie, la pastorale.

L'auteur se positionne dans le sillage de Vatican II tant par sa méthode de dialogue entre exégèse et théologie que par l'approfondissement du thème de l'image de Dieu grâce à l'interprétation filiale de l'image, en lien entre autres avec 3 principaux textes de l'Écriture sur l'image : Gn 5,1-3 ; Col 1,15 ; Rm 8,29. En huit chapitres rigoureusement articulés au long de ses trois parties, il honore son objectif qui consiste à articuler trois éléments. Le premier est l'humain, homme et femme, créé à l'image de Dieu c'est-à-dire l'humain selon la création. Le second est le Christ, Image de Dieu et enfin, le troisième est l'humain selon la recreation ou la transformation de l'humain selon l'Image qu'est le Christ. Les textes bibliques sont approchés avec les outils de l'exégèse mais aussi dans la tradition

ecclésiale, avec en arrière fond les questions de Vatican II liées à l'image, à savoir l'articulation entre la christologie et l'anthropologie et également entre nature et grâce. Le parcours exige de se confronter à la pensée de nombreux théologiens, catholiques et protestants, parmi lesquels Barth, Balthasar, Rahner, Kasper, Pannenberg, Lubac.

La première partie, biblique, comprend un chapitre sur la Genèse et un sur saint Paul. Les passages de la Genèse sur l'image ont donné lieu à des interprétations variées car l'analyse lexicale est insuffisante pour éclairer le sens de l'image. Il faut donc avoir recours au contexte et aux sources extrabibliques, mais aussi parfois accepter de ne pas trancher et d'intégrer plusieurs interprétations. Ainsi l'humain est à la fois l'image de Dieu et à l'image de Dieu, l'image étant dans ce cas la norme, l'image-prototype, selon laquelle l'humain est créé. Ces deux interprétations sont deux manières non nécessairement exclusives de comprendre la préposition *beth* dans le texte hébreu de Gn 1, 26 : *beth essentiae* dans le premier cas, ou *beth normae* dans le second. Il est en effet très utile d'intégrer les deux pour articuler la ressemblance et la dissemblance, ainsi que l'interprétation fonctionnelle (l'image qui consiste dans la fonction de gouvernement, qui ne dit cependant pas tout de l'image) et l'interprétation relationnelle, avec aussi son ouverture à un sens filial

qu'initie l'histoire d'Israël. Cette dernière signification est d'ailleurs compatible avec une interprétation ontologique, comme le montre l'auteur dans l'intermezzo qui suit ce premier chapitre grâce à l'étude des reprises deutéro-canoniques de Gn en Si 17,3 et Sg 2,23 et 7,25s. Ces derniers textes permettent de préciser ce que ne dit pas encore la Genèse: l'interprétation fonctionnelle exige une certaine qualification (pour pouvoir gouverner) et est en vue d'une relation au Seigneur (louange, crainte, alliance). Avec le livre de la Sagesse on découvre encore que l'image est en cours de réalisation, en cheminement jusqu'à l'immortalité.

Cette transition permet d'aborder les textes de Paul sur l'image (chapitre 2). Dans les textes deutéro-pauliniens, l'auteur recense 9 occurrences de l'image se référant soit à l'humain (création), soit aux croyants transformés en l'Image qu'est le Christ (recréation), soit au Christ lui-même Image de Dieu. L'exégèse de trois passages plus importants (2 Co 3,18; Rm 8,29; Col 3,10) s'avère très riche pour mieux cerner les facettes multiples de l'image: sa dimension pascalle qui fait participer à la résurrection du Christ, sa tension eschatologique, la dimension de croissance vers une plus grande conformité à l'image déjà inscrite en toute créature, la dimension cosmique (en Rm), le lien avec l'agir (qui permet un renouvellement des croyants). L'interprétation de l'image de Dieu dans les textes deutéro-pauliniens est donc christologique et dynamique, plus précisément c'est une interprétation filiale qui invite à enrichir le christocentrisme des apports de la pneumatologie et de la théologie trinitaire. Ces textes confirment l'opportunité de

creuser ce qui était resté en attente après la lecture approfondie de la Genèse, c'est donc une invitation à poursuivre la recherche en théologie systématique.

La deuxième partie de l'ouvrage va donc aborder ce volet systématique en relisant l'impulsion donnée par Vatican II, d'abord dans le texte de *Gaudium et Spes*, puis avec des théologiens pour approfondir les rapports christologie-anthropologie puis nature-grâce.

Se situant dans la perspective de dialogue avec le monde, le Concile en affirmant que le Christ éclaire le mystère de l'homme (*GS* 10,3) soulève la question du rapport entre christologie et anthropologie. L'auteur montre dans son troisième chapitre que la Constitution pastorale, tout en adoptant le mouvement qui va de l'anthropologie à la christologie, assume une vision barthienne (seul le Christ fait connaître l'humain comme créature de Dieu, il n'y a pas d'ancrage de cette révélation dans l'*humanum*) en posant la christologie comme couronnement de l'anthropologie. Mais *GS* cherche néanmoins à décrypter ce que recouvre l'image de Dieu dans la Genèse, avec 3 éléments: le fait d'être capable de connaître et aimer Dieu, la tâche de gouverner et la dimension sociale. L'image est donc perçue comme une condition ou capacité à réaliser à travers différentes relations (Dieu, le cosmos, les humains); devenue comme un raccourci de la dignité humaine, le thème de l'image est adapté au dialogue voulu avec le monde. À la fin du chapitre, *GS* présente au n° 22 le Christ comme source et sommet des vérités anthropologiques, mais alors pourquoi avoir attendu la fin du chapitre pour en parler? Des critiques, par exemple Ratzinger, se demandent d'ailleurs si l'on peut vraiment

partir d'un humanisme qui omet la christologie (par exemple en *GS* 17) pour dialoguer avec le monde. Betschart réussit à dégager l'élan de *Gaudium et Spes* en décryptant les tensions théologiques et débats sous-jacents à la difficile rédaction de la Constitution conciliaire et l'articulation de plusieurs approches: partir de l'humain créé à l'image de Dieu et réinterpréter l'image dans une perspective christologique, filiale et pneumatologique, interprétation qui n'est ni exclusion ni réduction mais accomplissement de l'image, qui ne sera tel que dans l'eschatologie. La phrase de *GS* 22 § 2 présentant le Christ comme « homme parfait qui a restauré pour les fils d'Adam la ressemblance divine déformée depuis le premier péché » permet ainsi de dépasser les terminologies néo-scholastiques (image déformée, ressemblance surnaturelle perdue; ces distinctions font perdre le lien entre l'image naturelle et l'image surnaturelle) et d'interpréter l'image à l'intérieur de l'histoire du salut, unifiée et dynamique.

Dans le quatrième chapitre, Betschart entreprend de clarifier les rapports entre anthropologie et christologie pour mieux mettre au jour la signification de l'expression de *GS* présentant le Christ comme source et point culminant de l'anthropologie. Plusieurs textes de la CTI en 1979, 1982 et 2004 ont abordé la question de la double médiation entre christologie et anthropologie. La CTI a montré, en se référant à deux paradigmes bibliques (l'image, en Genèse, et les deux Adams chez saint Paul), que la christologie opère une fonction critique sur l'anthropologie, le Christ étant chemin et destination ultime de l'humain appelé à se transformer et se conformant à lui; mais, tout en valorisant une médiation dite

« d'en bas » qui valorise la condition humaine notamment comme présupposé de la christologie, il lui est plus difficile de préciser comment le Christ est à la source de l'anthropologie. La position de Barth qui éclaire ce point avec sa vision du rôle créateur du Christ, porteur de notre nature humaine dans la décision divine avant de l'être dans l'histoire du salut par son incarnation, n'est pas intégrée par la CTI qui cherche l'unité dans la recherche théologique au-delà des opinions de tel ou tel théologien. Betschart tout en accueillant l'essentiel de l'exégèse barthienne de l'image, en souligne une limite: Barth est en conflit avec les autres disciplines anthropologiques qui n'ont pas leur point de départ dans le Christ et ne semble donc pas capable de faire droit à la quête humaine. L'auteur se penche ensuite sur des théologiens qui ont accueilli la thèse barthienne: Balthasar, Rahner et Pannenberg. Pour Balthasar, la création est fondée dans le Christ et s'accomplit dans le Christ, mais Balthasar insiste sur la consistance de l'être créé, la création étant l'espace du drame où chaque personne joue son rôle. La liberté humaine est en effet la clé de la rencontre humano-divine, ce qui resitue la quête humaine comme médiation. Avec Rahner nous assistons à un tournant anthropocentrique (l'anthropologie fonde la christologie) mais avec un fondement christologique, le Christ étant celui qui réalise pleinement ce dont l'homme est capable, l'union à Dieu. Pannenberg quant à lui conjugue une approche d'en bas à une relecture théologique de la destination humaine, la véritable humanité incarnée en Jésus Christ. Après l'étude des positions de ces théologiens trop brièvement exposées ci-dessus, l'auteur pourra en dire

un peu plus sur la double médiation de la christologie pour l'anthropologie et vice versa. En théologie la clé est bien le Christ, image prototype pour les images que nous sommes, mais ce point de départ inclut la quête humaine, d'ailleurs la destination (être conformé au Christ) ne s'atteint pas de manière automatique, sans effort humain, même si elle est obtenue par le mystère pascal. L'auteur conclut cette étape sur l'unité dans l'amour (manifesté ultimement dans le mystère pascal) de l'origine et de la destination dans le Christ; la transformation de l'humain est donc une assimilation à l'amour humain du Christ, image de l'amour divin. La priorité est donc bien à la médiation christologique mais avec l'accueil des approches d'autres disciplines anthropologiques. Et si le théologien n'est pas compétent pour évaluer toutes les approches anthropologiques, il lui reste le critère sûr de l'amour, expression de l'amour du Christ, pour les jauger. Par ce critère, associé à la priorité de la médiation christologique de l'anthropologie, l'auteur indique précisément sa méthode théologique (p. 264). Dernière remarque pour conclure sur ce chapitre: le christocentrisme de cette approche n'est qu'apparent, il inclut la référence au Père (le Christ est Image de Dieu), et le retour vers le Père qui se réalise par l'Esprit Saint. Le lien entre image et filiation ouvre donc aux dimensions trinitaires et pneumatologiques.

Pour approfondir la question de l'unité entre l'origine et la destination de l'humain dans le Christ, en pensant la nature et le surnaturel de manière unitaire, de façon à éviter de séparer deux ordres distincts, le surnaturel se surajoutant à la nature, le cinquième chapitre se penche sur la

pensée de Henri de Lubac. Celui-ci en parlant de surnaturel plutôt que de grâce adopte une approche personnaliste de l'élévation de la personne, abstraction faite de l'histoire du salut avec ses étapes d'alliance conclue, rompue et rétablie. Après avoir exposé le rejet de Baius par Lubac, l'auteur montre comment le théologien jésuite entend défendre la gratuité du surnaturel sans recourir au concept de nature pure. Il s'agit pour Lubac d'éclairer le paradoxe de l'esprit humain, créé donc fini, et de nature spirituelle donc ouvert à un accomplissement qu'il ne peut même pas imaginer (en cela sa fin n'est pas naturelle mais surnaturelle et pourtant naturelle du point de vue du désir). Les critiques de cette approche viennent de différents bords; l'auteur pense quant à lui que l'interprétation christologique de l'image de Dieu peut permettre de penser l'humain fondé sur le Christ et finalisé par le Christ, en faisant droit à une anthropologie philosophique et culturelle et en maintenant la gratuité de la finalité surnaturelle. Pour Lubac la destination surnaturelle peut être inscrite dans la nature humaine mais rester gratuite (car elle ne se réalise pas automatiquement puisqu'elle requiert la liberté humaine). Entre l'image et la ressemblance se situe en effet le libre arbitre humain, la nécessaire coopération de l'homme à sa destinée a donc forme d'épreuve. De ses éclaircissements sur les débats autour des théories de Lubac et de sa postérité (soit dans la radicalisation de Lubac, soit chez des néo-thomistes), l'auteur retient trois assertions qui résument la position de Lubac sur les exégèses insuffisantes du désir naturel de voir Dieu (p. 300) et qui peuvent constituer un point de départ théologique

en articulant la destination surnaturelle de l'humain (vision de Dieu) et l'orientation active vers cette destination, le « désir ». L'auteur en arrive à cette définition du désir naturel comme « corrélat anthropologique de l'appel de la part de Dieu ». Cela lui permet de préciser que « la nature humaine est ce désir sans qu'il soit efficace par lui-même » s'il n'est vécu personnellement, il doit donc être « libéré, personnalisé ». Ce thème de la libération et personnalisation du désir est traité dans la dernière section du chapitre (p. 302-311). Lubac parle d'appel de la grâce, il en a donc une approche personnaliste, d'alliance, et fait de la libération du désir (pour embrasser le désir de Dieu sur nous) une question de vie spirituelle en vue de la transformation ou conversion qui permet l'entrée dans le Royaume. Cela requiert le don de soi dans la liberté et dans l'amour. La transformation est chemin de réalisation (donc moyen et non fin) de la réciprocité de l'amour mutuel vers sa plénitude, fruit de l'enrichissement des personnes par le don que leur fait l'autre. Dans la conclusion du chapitre, l'auteur tout en soulignant les limites de l'approche de Lubac, notamment son impasse sur les liens entre christologie et anthropologie, montre comment, intégré au reste de la recherche, il soulève de manière plus pressante l'interrogation sur la dimension interpersonnelle et ecclésiale de la réalisation de l'image, et ceci à l'intérieur du déroulement de l'histoire du salut. Selon Betschart, c'est l'image filiale qui va permettre de dépasser les limites évoquées et c'est l'objet de sa troisième partie.

Le chapitre 5 est crucial dans la progression de la recherche de Betschart, au-delà des débats sur telle ou telle

interprétation et des limites de la pensée de Lubac, l'auteur montre que l'on peut s'appuyer sur un élan, une visée du théologien jésuite, afin d'approfondir l'aspect dynamique de l'image comme désir personnalisé et actualisé d'une communion inscrite dans la nature et pourtant totalement gratuite et divine. Ce chapitre charnière est principalement centré sur Lubac mais l'auteur recourt aussi à la tradition du Carmel à laquelle il se rattache par sa profession comme il le fera plus tard avec Edith Stein.

La troisième partie (chapitres 6 à 8) s'attelle à l'élaboration plus systématique du lien entre image et filiation. Dans le chapitre 6, la pensée d'Edith Stein sur l'individualité qualitative de la personne humaine grâce à ses relations avec autrui s'avère précieuse pour préciser qu'une approche relationnelle de l'image peut s'articuler avec une approche ontologique. À partir du noyau de la personne (élément stable) se manifeste sa note individuelle dans une vie pleine d'âme où la singularité de la personne s'extériorise dans ses relations dont la fine pointe est constituée de don aimant et d'extase religieuse (aspect dynamique). Ce faisant, la personne humaine faite pour l'éternité, reproduit l'image de Dieu de manière tout à fait personnelle. L'auteur poursuit en montrant comment Stein relie ce processus au Christ, fondement et aboutissement de ce parcours du genre humain, par sa grâce. Le Christ permet donc à chaque personne de se déployer comme membre du Corps du Christ en participant ainsi à l'édification du tout par enrichissement relationnel des membres. La transformation de la personne se fait dans un don d'amour, à l'image de celui du Christ sur la croix. La visée est l'union à Dieu,

actualisée dans l'histoire du salut et dans la vie de la personne qui y coopère librement. Cette approche allie donc une interprétation ontologique et une autre relationnelle de l'image. La personne est image et est appelée à une union, elle est porteuse d'une vocation ou destination à une ressemblance croissante à Dieu. On peut y ajouter l'interprétation fonctionnelle par la mission de service confiée à la personne dont le modèle est le Christ. Cela appelle donc les développements des chapitres suivants sur la dimension filiale de l'image.

Le chapitre 7 va s'attacher au lien entre création et salut par l'étude exégétique de la filiation tant dans la Genèse (filiation créationnelle) que la filiation adoptive dans le Christ. Dans la Bible la paternité de Dieu s'exerce sur tous les humains depuis la création, mais c'est aussi une relation en devenir avec ses rébellions et la pédagogie divine envers ses fils et filles rebelles, exigeante et pleine de compassion. Comment tenir ensemble ces deux points de vue de la création et de l'histoire? Avec le Nouveau Testament apparaît la nouveauté du Fils qui nous invite à devenir son frère, sa sœur, en faisant la volonté du Père (cf. Mc 3,35). Cette nouvelle filiation a un lien avec celle du Fils unique et l'auteur montre avec l'étude de plusieurs passages deutéro-pauliniens que la réalisation de l'image est une conformation filiale dans une dynamique trinitaire: on devient fils ou fille de Dieu si l'on vit dans l'Esprit et que, avec le Fils, on s'adresse au Père, Abba. Mais quel est le lien de cette nouvelle filiation avec la filiation de création? Paul suggère qu'il en va de la filiation comme de l'image qui est le point de départ (création) et aboutissement mais sa

préoccupation est surtout centrée sur la filiation du Fils et notre conformation à celle-ci puisqu'il est le premier-né d'une multitude de frères, nous libérant de l'esclavage du péché par sa mort et sa résurrection et nous rendant capables, par grâce, d'une relation filiale libre. Et l'auteur précise que cette perspective n'exclut pas la relation filiale de création.

Un intermezzo suit ce chapitre 7 et montre que l'on retrouve dans les textes conciliaires les trois aspects de la filiation: celle du Christ, celle des chrétiens en Église, celle des créatures enfants de Dieu par création. Cela vaut aussi pour l'image bien que les textes ne mettent pas l'accent sur le lien entre image et filiation. L'auteur souligne que le Concile parle de la vocation/destination de toute la famille humaine à devenir famille de Dieu sans affirmer pour autant la filiation créationnelle de tous les humains, cependant il reprend plusieurs fois la phrase de l'Évangile de Jean affirmant que Jésus va « rassembler les enfants de Dieu dispersés » (11,52). Cette affirmation distingue entre deux manières d'être fils: dispersés, rassemblés. Ce rassemblement – notre destination à la communion divine – suppose la liberté, mais le Concile n'articule pas le point de départ qui est la filiation divine par création avec la fin, il ne parle pas de filiation créationnelle mais l'auteur montre que plusieurs textes invitent à un approfondissement.

Dans son dernier chapitre, l'auteur expose sa synthèse théologique sur l'image filiale de Dieu. Il articule le fait d'être fils ou fille de Dieu par création tout en le devenant par transformation, dans le Christ: c'est la filiation adoptive qui résulte d'une croissance dans l'Esprit.

Elle suppose une œuvre de réconciliation, opérée une fois pour toute dans le mystère pascal. Le Fils a assumé notre condition, jusqu'à notre égarement, pour nous réconcilier (voir notamment le commentaire original et très éclairant de la parabole du Fils prodigue aux p. 429-433 montrant combien le Fils, par son incarnation, se fait solidaire de notre éloignement du Père et par son retour devient chemin pour tous les humains, le Fils étant le seul à pouvoir rentrer près du Père et nous y conduire.) Pour les humains comme pour le Fils de Dieu, la génération est le point de départ d'une croissance dans une relation filiale toute personnelle et cela permet de dépasser l'opposition des interprétations ontologiques et relationnelles de l'image de Dieu. La capacité qu'est l'image est orientée vers un accomplissement par grâce. On peut voir cet accomplissement ou entrée dans la relation filiale comme une adoption par Dieu qui demande aussi un engagement de l'humain et ne va donc pas de soi, ne se réalise pas de manière automatique. C'est là l'espace de la dramatique humaine avec la possibilité du péché qui peut être défini comme une défiliation (un refus de la paternité de Dieu en cherchant à se fonder soi-même). Seul le mystère pascal rétablit alors la relation filiale permettant la reformation de l'image, par le don de l'Esprit. L'interprétation filiale permet ainsi d'enrichir la réflexion sur l'image de dimensions trinitaire, pneumatologique, sacramentelle, ecclésiologique et eschatologique. De plus, c'est dans la communion ecclésiale que se réalise cette relation filiale, mais l'auteur se penche aussi sur la question des non-baptisés tout autant appelés à rejoindre cette communion et y sont déjà quand, sous la mouvance de

l'Esprit Saint, ils se traitent en frères et sœurs. La filiation, qu'elle soit divine ou ecclésiale, est en constante croissance par l'œuvre de l'Esprit dans des vies ouvertes au don libre dans l'amour.

L'auteur nous offre donc dans ce précieux ouvrage, une recherche personnelle nourrie par le meilleur des débats théologiques plus ou moins récents. On pourra s'y référer avec profit pour des prolongements dans les divers domaines scientifiques déjà mentionnés, en lien avec les interrogations contemporaines. Pour ce qui est du vœu de l'auteur d'un dialogue avec l'exégèse qui aille au-delà de l'écoute (cf. p. 25), si la partie d'accueil du travail des exégètes ne fait aucun doute on peut encore se demander si cette recherche aura des retombées sur l'exégèse. Il est trop tôt pour le dire, nous ne pouvons que lui souhaiter des retombées non seulement en exégèse et théologie biblique mais aussi dans nombre d'autres champs comme l'écologie, la théologie morale (notamment la bioéthique, la morale sociale avec entre autres la question de la dignité au fondement des droits humains), la morale fondamentale et la théologie spirituelle (actes humains, vertus, liberté et grâce), la pastorale, l'accompagnement, le dialogue avec les sciences... Pour conclure, si cet ouvrage n'est pas un manuel comme tel d'anthropologie théologique, par l'ampleur des sujets traités (ou même seulement évoqués avec les renvois aux compléments à apporter) et par sa structure, il se présente tout de même de manière très pédagogique pour nous conduire sur un chemin qui n'est pas uniquement un parcours d'érudition intellectuelle, avec sa forme scientifique rigoureuse, mais bien également une invitation à progresser sur un chemin de

croissance filiale, invitation à un véritable « cheminement spirituel » selon le souhait émis par l'auteur en conclusion (p. 408).

CHRISTINE GAUTIER, OP

DOMINIQUE MILLET-GÉRARD, *Le Verbe et la Voix. Vingt-cinq études en hommage à Paul Claudel*, « Confluences, n. 3 », Classiques Garnier, Paris, 2018, 566 p.

Après son magistral *Le Tigre et le Chat gris. Vingt études sur Léon Bloy et Joris-Karl Huysmans*, Dominique Millet-Gérard récidive avec ce nouveau recueil d'articles, aussi érudits que lumineux. Publié en 2018 à l'occasion des cent cinquante ans de la naissance de Claudel – l'année du centenaire, 1968, avait rendu l'hommage à un poète catholique plus problématique –, le volume reprend des textes écrits après 2005, date à laquelle Madame Millet-Gérard avait collecté ses articles plus anciens sous le titre *La Prose transfigurée*. Ainsi continue-t-elle à accumuler les pierres d'une somme critique presque aussi impressionnante que l'œuvre qui en est l'objet.

Le Verbe et la Voix est organisé en trois grandes parties. La première est centrée sur les « rencontres », au sens large de croisements féconds, avec des interlocuteurs directs ou par œuvres interposées. Auteurs admirés (Dante et Bossuet), contemporains en dialogue amical, admirateurs plus récents (Hans Urs von Balthasar, François Cheng...), représentants d'une « famille spirituelle », tous contribuent à éclairer la spécificité de la voix claudélienne, dans la perspective d'« esthétique spirituelle » qui est celle de Dominique Millet-Gérard. La relation de Claudel à Bossuet, par exemple, révèle un compagnonnage qui fait de l'évêque de Meaux non seulement le modèle d'une voix qui « ajoute à la phrase non rimée

l'éloquence mystérieuse du rythme » (p. 51), mais, de manière sans doute plus inattendue, « un maître en tentations surmontées » (p. 41), par exemple dans ce passage du *Sermon de Pâques*: « Et ce cœur ensanglanté soupire encore après ses joies corrompues. » Preuve, s'il en était besoin, que Claudel cherche en toute lecture une parole de vie, jamais seulement une brillante rhétorique.

Consacrée au théâtre, la deuxième partie propose des études virtuoses sur *Tête d'Or*, *L'Annonce faite à Marie* et *Le Soulier de satin*. À propos du *Soulier*, celui qui n'est jamais allé plus loin que le trop fameux mot de Sacha Guitry (« Heureusement qu'on n'a pas eu la paire ») devrait lire le commentaire lumineux de la scène de l'Ombre double. Ce « personnage », qui tient du spectre shakespearien et de la prosopopée, portant le souvenir de l'étreinte unique de Rodrigue et Prouhèze, n'a sans doute jamais été commenté avec plus de finesse que dans cet article. Discours moral (l'ombre de la faute), condensé du temps (inspiré du théâtre Nô japonais), figure de la création poétique (ombre de l'écriture), l'Ombre double donne à voir et à entendre l'union amoureuse interdite qui habite toute la vie et l'œuvre de Claudel. Elle est mémoire d'une blessure et rappel de la fécondité d'une source trouble. « Imprimée sur la page de l'éternité », elle est un signe ineffaçable, inscrit dans des « archives indestructibles », mais elle porte aussi sur scène « un présent fragile et éphémère – objet baroque par excellence ». (p. 269). Malgré sa poésie un peu ardue, cette scène du *Soulier de satin* suggère une

idée qui se révèle limpide grâce aux analyses de l'article : « La seule issue au drame vécu par Claudel est une issue poétique. »

La troisième partie du volume, enfin, démontre que les « questions rhétoriques, esthétiques et herméneutiques sont étroitement liées dans l'écriture claudélienne » (p. 10). Riches et variées, les études portent aussi bien sur des commentaires claudéliens d'œuvres d'art (tapisseries espagnoles, lien entre peinture et poésie chinoises) que sur « la figure de prosopopée dans l'exégèse claudélienne » ou sur les multiples formes de présence du Japon chez Claudel (haïku, promenades japonaises de « Ça et là », etc.).

Les claudéliens ont donc toutes les raisons de dire leur gratitude à Dominique Millet-Gérard pour ce remarquable volume. Quant aux lecteurs qui seraient allergiques à Claudel, nous leur recommandons au moins la lecture de l'article sur « le sens littéral dans l'exégèse claudélienne », passionnant plus encore pour la compréhension des Écritures que pour celle de l'exégète atypique. L'étude, en effet, permet de sortir par le haut des attaques copieusement échangées par Claudel et certains représentants de l'exégèse historico-critique. La longue citation d'une lettre du poète au père Brunot, professeur d'Écriture Sainte, témoigne que la ferveur n'exclut pas la nuance, loin des caricatures d'un Claudel fondamentaliste vociférant contre tout apport nouveau.

À ceux qui semblent n'étudier la Bible que « pour enrichir nos connaissances d'histoire, de grammaire, de biographies et de littérature », le poète réplique : « Je n'ai jamais eu l'idée absurde que l'Esprit Saint soit intervenu exclusivement et directement dans la rédaction de l'Écriture, comme il l'a fait pour les Tables du Sinaï [...]. Cela dit, c'est tout de même Dieu qui s'adresse à nous pour nous donner enseignement et c'est la substance de

cet enseignement et non sa forme qui mérite notre attention. » (p. 447) À ceux qui le soupçonnent au contraire de sacrifier le sens littéral, il rétorque : « Rien n'est plus loin de ma pensée que de vouloir réduire la Bible à une mystagogie allégorique. Il s'agit d'événements réels, de prophéties précises, de commandements catégoriques. [...] Mais à côté de la lettre qui sauve, il y a la lettre qui tue. » De là la distinction entre un légitime littéralisme et ce qu'il dénonce sous le terme de « lettrisme ». Avec son habituel sens de la formule synthétique, Dominique Millet-Gérard parle joliment de « sa perception poétique du sens littéral ».

Ce volume est donc un nouvel apport important à la connaissance de Claudel et du rayonnement foisonnant de son œuvre. De quoi faire résonner davantage encore le mot du poète qui a inspiré le titre de l'ouvrage : « Ce qui était la voix est devenu le verbe. »

HENRI QUANTIN

JORIS-KARL HUYSMANS, *Œuvres complètes. Tome VII. 1901-1902*, Édition de Jean-Marie Seillan avec la collaboration de Valérie Roux, « Bibliothèque du XIX^e siècle », Classiques Garnier, Paris, 2022, 1060 p.

« Quelque raison que l'on ait de transformer Huysmans en martyr, celui-ci n'a pas été ignominieusement chassé, à son corps défendant, de la pieuse oasis poétivine par une loi inique. » (p. 14) Le très grand intérêt de ce volume, à la fois par les textes qu'il réunit et par la qualité des très amples introductions qu'il propose, est bien résumé par cette mise au point : il s'agit d'entrer dans la complexité et la richesse d'une œuvre et d'une vie, non d'ajouter des vignettes à une hagiographie. D'hagiographies, il est bien question ici, pourtant, mais Huysmans en est l'auteur, pas le personnage principal. La plus

célèbre est bien sûr sa *Sainte Lydwine de Schiedam* et on ne saurait sous-estimer l'importance de cette première édition critique.

On découvre toutefois aussi avec joie une esquisse biographique sur Don Bosco, écrite à la demande des pères salésiens de Mênilmontant. Simple œuvre de commande que Huysmans n'a pas su refuser ? Avec autant d'habileté que de prudence, les auteurs de cette édition formulent une hypothèse plus tentante : « Pour Huysmans, la rencontre de Don Bosco amorce le déclin de la phase héroïque de sa mystique et conduit l'écrivain à accorder à la branche horizontale de la Croix un peu de l'attention qu'il portait à sa branche verticale. » Ainsi le saint de Turin offrirait-il, sinon le deuxième volet d'un diptyque – les deux panneaux seraient de taille trop inégale –, du moins un léger contrepoint à un modèle de sainteté exclusivement médiévale et sacrificielle (celui qu'offre aussi un court texte sur sainte Françoise Romaine dans le recueil « De tout », rareté également contenue dans ce volume).

On craint un instant que les auteurs ne veuillent avant tout laver Huysmans de l'infamante étiquette « doloriste », mais l'hypothèse est formulée avec assez de nuance pour convaincre. Ainsi est-on tenté de les suivre, quand ils concluent : « Il n'est donc pas inconcevable que le *pensum* que fut pour Huysmans la rédaction de cette brochure sur Don Bosco ait posé, à son insu peut-être, le premier jalon sur la piste d'un catholicisme hors les murs, moins orienté vers le merveilleux ostentatoire que vers l'action charitable. » (p. 31) En ce sens, ce n'est pas le moindre mérite de ce très riche volume que de permettre de mesurer le rôle pivot de l'année 1901 dans le parcours catholique de Huysmans. La genèse de *L'Oblat*, notamment, s'en trouve fortement éclairée.

HENRI QUANTIN

JEAN-NOËL ALETTI, *L'Évangile selon saint Luc, Commentaire*, « Le Livre et le Rouleau », Lessius, Bruxelles, 2022, 737 p.

Disons tout de suite que ce commentaire de l'Évangile de Luc est une réussite, car il réunit deux exigences trop souvent séparées : le sérieux des argumentations exégétiques et leur accessibilité pour le grand public.

En narrateur génial et théologien inspiré, l'évangéliste Luc offre à son lecteur de merveilleux récits. Mais quels sens ont-ils et dans quel but les a-t-il rédigés ? C'est ce que le père Jean-Noël Aletti nous explique de manière passionnante au fil de son commentaire, en montrant comment Luc décline l'identité prophétique, messianique et filiale de Jésus, avec tout ce que cela suppose de témoins accrédités.

Par la logique de ses récits et de leurs articulations, l'Évangile déploie dans sa plénitude le dessein miséricordieux du Père et introduit ses lecteurs aux mystères du Royaume de Dieu. « En reprenant des techniques littéraires de son temps, dit l'auteur, Luc veut signifier que l'annonce de la Bonne Nouvelle ne se fait pas en refusant les cultures, mais en dialoguant avec elles. » Son récit est un bel exemple d'inculturation de l'Évangile.

JEAN BOREL

ANDRÉ WÉNIN, *Le Livre des Juges*, « Mon ABC de la Bible », Cerf, Paris, 2021, 149 p.

Même si les noms de Gédéon, Débora, Samson et Dalila restent bien connus du grand public, le livre des Juges demeure l'un des plus méconnus de la Bible. Non seulement parce qu'il n'est jamais lu dans la liturgie dominicale, mais parce qu'il n'y a rien d'édifiant dans la série de turpitudes qu'il raconte : ruses, dissimulations, men-songes, pillages, assassinat, guerres, massacres, sexe, violences faites aux

femmes. En un mot, ce qui se passe au quotidien dans notre monde et qu'on n'a pas envie de retrouver dans la Bible !

Et pourtant ! Ces récits des Juges bibliques réservent bien des surprises à une lecture attentive à leur message. Et c'est à leurs découvertes que nous invite André Wénin, docteur en sciences bibliques de l'Institut biblique pontifical de Rome. En regardant le mal en face sous les différentes formes qu'il prend et les vices

dont il peut être la source, le lecteur se voit appelé à une sagesse et lucidité libératrice. Et il lui sera donné par surcroît l'assurance de la fidélité de Dieu à son Alliance, en dépit des erreurs et des ingratitude d'Israël et de l'Église, parce que cette Alliance doit rester une chance de vie et de vraie liberté.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....
Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF	65.00
Europe	€	50.00
Autres pays	€	52.00

o de soutien

CHF	75.00 (à partir de)
€	60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à: **Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**