

Article

« Le Dieu des philosophes et le Dieu des théologiens »

René Habachi

Laval théologique et philosophique, vol. 42, n° 2, 1986, p. 217-234.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400237ar>

DOI: 10.7202/400237ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE DIEU DES PHILOSOPHES ET LE DIEU DES THÉOLOGIENS *

René HABACHI

RÉSUMÉ — 1) Noël des philosophes. — 2) Une philosophie de l'être. — 3) « Le dieu de l'être » et « Le Dieu de l'Être ». — 4) Le malentendu de Heidegger. — 5) Apports d'une Anthropologie ouverte (G. Marcel, Teilhard, M. Zundel). — 6) Être et Don. — 7) Être-amour et monothéisme Trinitaire. — 8) L'être-relationnel.

I. LE NOËL DU PHILOSOPHE

Quelle étrange coïncidence que de commencer ces réflexions sur Dieu la veille de Noël. Alors que le Dieu-événement est là, tout simplement, dans la fragilité d'une naissance, il va falloir s'en approcher avec de gros sabots de philosophes, armé de concepts rigoureux prétendant saisir l'insaisissable. Et cependant, il ne faudra pas hésiter à prendre simultanément les deux approches : celle de l'événement et celle du raisonnement. Comment y échapper ?

Sur la cheminée de mon bureau, il y a une horloge. Le cercle des heures, sur l'horizontalité du cadran carré, raconte le passage du temps. L'aiguille compte les instants. Or, je viens de déposer à côté de l'horloge une petite crèche franciscaine. L'aiguille n'a pas bronché, mais un de ses instants s'est soudainement doublé d'une dimension nouvelle qui change toute l'histoire. L'horizontalité du cadran s'est creusée à l'infini. Dans le filigrane des heures, il y a l'aventure d'un dialogue : celui de l'homme et de Dieu. Une entente première. Une séparation dont l'homme semble avoir pris l'initiative car Dieu n'avait pas de raison de la prendre. Une alliance dont le Seigneur fait l'annonce pour assurer l'homme, malgré tout, de sa fidélité. Une lourdeur de l'homme à répondre à cette fidélité, appelant ainsi une nouvelle alliance plus radicale que la première. C'est Noël. Dieu était une invitation adressée à l'homme, une invitation respectant sa liberté. L'amour ne s'impose pas. L'homme,

* Cet article est la version sensiblement modifiée et complétée d'une communication faite au Colloque Castelli, à Rome. Il est destiné à figurer dans un ensemble du même auteur sous le titre de « Théophanie de la gratuité », à paraître aux Éditions Anne Sigier (Québec).

par l'amour seulement, pouvait accéder à la plénitude de la divinité. Jusqu'à cette issue, différée, toujours différée, l'histoire de Dieu sur terre est celle d'une fragilité exposée au bon vouloir des hommes. C'est Noël.

D'une part donc, l'événement. Un enfant naît qui se dira un jour fils de Dieu. Par son comportement il nous révèle que Dieu est amour. Lui-même en est une manifestation, puisqu'en lui la nature divine s'incarne en la nature humaine pour reprendre celle-ci à sa racine et lui assurer ses chances de rédemption. Sa mort libre, dans l'angoisse d'une mission échouée, accomplit le cycle de l'homme, le cycle que nous connaissons tous. Mais le cycle de Dieu en lui n'est pas achevé pour autant, puisqu'il ressuscite l'homme Jésus, ouvrant ainsi la voie à l'église des ressuscités. À cette église, tous les hommes sans exception sont conviés, à la seule condition d'être fidèles au verbe et aux actes de l'amour. Voilà. Rien de plus inouï et de plus simple à la fois. D'une simplicité en laquelle se coule l'inouï. Tel est le Dieu de Jésus-Christ. Un événement. Une rencontre.

Mais imaginez qu'un jour en métro, entre Austerlitz et Sèvres-Babylone, un homme se lève et vous dise « Je suis la Vérité. Toi qui m'écoutes, à la prochaine station, suis-moi. » Comment réagiriez-vous ? Ou bien, supposez que la télévision vous transmette l'image d'un pays armé jusqu'aux dents, hérissé de missiles, dans lequel un homme se dresse et vous invite à la paix par les béatitudes, en vous promettant la vie éternelle. Quelle catastrophe ! C'est cependant ce que vient de ratifier mon geste en plaçant la crèche près de l'horloge, sur la cheminée.

D'autre part, la réaction de l'intelligence. Rien de ce que donne l'événement dans son immédiateté n'en efface le scandale. Mesurez la distance entre lui et son choc sur ma raison. Quelle relation possible entre la nature de Dieu et celle de l'homme, pour permettre une telle communication ? Quand les « gentils » furent informés de cet événement, l'incroyable pour eux est avant tout l'impensable. Le Christ a vécu. Il est mort. C'est entendu. Ses disciples témoignent de sa résurrection. Les témoins et la société engendrée par son message sont une réalité. C'est entendu. Mais le sens dont tout cela se réclame relève du fantastique. Quel moyen de greffer l'intelligence sur un événement qui ne lui permet aucune prise ? À supposer que l'intelligence abandonne la partie mais que la vie malgré tout se plie devant l'événement, celui-ci ne court-il pas le risque d'interprétations extravagantes, et d'aventures qui le dévaluent ?

Il faut revivre, je crois, ce désarroi des hommes devant l'évidence d'un fait et l'inévidence de sa signification. De là le gigantesque effort de la théologie révélée et de la théologie rationnelle. Elles vont exploiter toutes deux les ressources de l'intelligence, l'une en partant du donné révélé pour rejoindre la vie, l'autre en partant de la vie pour rejoindre le donné révélé. Les deux tentatives essaient, en sens inverse, de jeter un pont sur l'abîme. Si la théologie révélée apparaît plus légitime parce qu'elle se suspend directement à l'impensable que l'intelligence n'aurait pu concevoir, s'installant d'entrée de jeu dans le logos du Théos, elle implique d'abord l'adhésion de la vie, la foi. Par contre, celle de la théologie rationnelle, nommée à juste titre théodicée parce qu'elle ne pénètre pas dans le logos divin, est après tout plus naturelle. On la nomme aussi théologie naturelle. C'est celle d'un chercheur scientifique d'aujourd'hui. Elle ne suppose pas une foi préalable. Si elle est consciente

de ses limites, elle ne prétendra pas intégrer le donné révélé aux évidences de la raison. Elle désignera en creux sa non-impossibilité. Elle sera comme « une circonférence à la recherche de son centre alors que la révélation est un centre à la recherche de sa circonférence », pour transposer le langage propre à Teilhard. Son exercice creusera les sillons de la raison pour une semence venue d'ailleurs, à laquelle la raison par elle-même n'aurait pu prétendre.

II. UNE PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE

De là, l'importance de la philosophie de l'être. Remplaçable par aucune autre, malgré les efforts d'une certaine modernité pour se passer d'elle. Tant pis pour ceux qui, avec Heidegger, affirment que le terme « être » ne saurait en aucun cas intervenir en théologie. « La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être ». J'ignore quelle restriction Heidegger impose à la « pensée » de l'être qui prend ici un accent fort idéaliste. Mais s'il s'agit d'un mouvement central de l'homme en sa totalité, je ne vois pas comment en écarter l'être. Penser est un acte de l'être en moi, et la foi est un acte de tout mon être, y compris ma pensée.

Que la pensée de l'être n'y suffise pas à elle seule, que la philosophie de l'être s'arrête au seuil de la foi, que le dieu de l'être ne puisse s'identifier au Dieu révélé à la foi, qui donc a jamais prétendu le contraire, — sinon cette caricature qu'on nomme le philosophisme ? Mais que l'être annonce le mystère de l'Être, qu'il l'appelle au nom d'une irrépressible nostalgie, et que sans lui l'essentiel lui manque, cela aussi on ne saurait le nier.

Alors on en vient à se demander si Heidegger a bien saisi le contenu du mot être, et s'il ne lui a pas substitué, comme je le pense, un être phénoménologique. Celui-ci, évidemment, conduit à un indéfini, — non à l'infini, — à un indéterminé, — non à la parfaite concrétude. Cet être phénoménologique peut médiatiser l'être métaphysique, il est même apte à rendre précisément plus vivace ce dernier et à en renouveler l'appréhension, — mais, à condition de ne pas arrêter le regard à lui-même, et de l'inviter à un dépassement. Autrement, il s'érige en prison de l'être métaphysique. Alors, en dernière analyse, autant sauter par-dessus ses remparts pour connaître la foi. En ce sens, Heidegger et ses disciples peuvent affirmer sans risque de se tromper : « La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être ».

Il y aurait là, en vérité, une condamnation de la phénoménologie en tant qu'intermédiaire entre l'homme et plus que l'homme. Mais cette condamnation confirme d'abord l'impuissance de la phénoménologie, laissée à elle-même, à établir le contact direct entre l'homme et l'être du monde, et plus profondément, entre l'homme et son être propre.

L'homme est immergé dans le monde physique. La conscience qu'il a de son immersion témoigne de son sens métaphysique. Il y a en lui un « excédent » d'être qui le distingue et le sépare du monde puisqu'il s'en sert pour se retourner contre lui et le travailler. Mais avant tout, cet excédent lui permet de surnager et de déchiffrer l'être du monde et ses vérités, parmi lesquelles son être propre. Cette lecture de l'être par

l'être, de l'être connu par l'être connaissant, constitue la pensée. Autrement, que serait l'homme ?

Cette lecture de l'être a toujours passionné les philosophes. De Parménide à Heidegger. Ils n'arrivent pas à définir l'être, bien qu'ils en aient l'intuition, parce qu'il constitue l'étoffe dont ils sont faits. De quelle lumière disposer pour éclairer la lumière ? On ne peut éclairer l'être puisque c'est lui qui est éclairant, dirait G. Marcel qui en fait précisément un « mystère ontologique ». Il est au point aveugle de la conscience, que le regard ne peut saisir puisque c'est lui qui permet le regard. Et c'est pourquoi, à son propos, Marcel préfère parler d'« assurance » plutôt que de « connaissance ».

Les philosophes, néanmoins, utilisent des mots pour tenter de le décrire. Étant hétérogène à l'être, le langage peut mettre sur sa piste, car si le langage lui était homogène la pensée ne s'en distinguerait pas. Mais sans lui, le langage s'évanouirait. Il en est une manifestation, et sans le manifesté que serait le manifestant ? Si par la suite, les mots que la mémoire sociale ou personnelle mettent à notre disposition deviennent les bergers de l'être, le gardant et nous permettant de le rappeler par la parole sonore ou intérieure, c'est précisément que, différents de lui, ils en sont le mémorial. Aucun nominalisme n'est possible. C'est l'être qui s'irradie dans le langage et pas le langage qui suscite l'être. Cela est si vrai que Sartre qui aurait voulu n'être que phénoménologue a dû doubler le « phénomène d'être » de « l'être du phénomène » : d'où sa phénoménologie ontologique. Une phénoménologie ne peut s'empêcher de déboucher sur une métaphysique plus ou moins objective, plus ou moins interprétée par l'intentionnalité de la conscience, mais sans laquelle l'intentionnalité perd son amorce et le phénomène sa réalité. Heidegger, ayant épuisé l'amplitude de l'être dans l'indéterminé du phénomène, est bien obligé, en conséquence, de dépasser l'être pour enfin parler de Dieu. Il a identifié le phénomène d'être avec l'être du phénomène : d'où son besoin d'une autre voie pour évoquer Dieu.

N'ayant ici aucun souci didactique de démonstration, nous pouvons adopter les circuits les plus rapides. Quand le métaphysicien de l'être traverse les plans superposés des distinctions traditionnelles ; — phénomènes et substances, matières et formes, essences et existences, avec leurs inter-relations spatiales —, il en arrive au grand fait du devenir qui connote leurs inter-relations temporelles. Le dynamisme qui emporte le flux des choses liées les unes aux autres est le dynamisme de l'être. Que s'y ajoute une dynamique dialectique, à la manière de Hegel, celle-ci se déroule sur fond d'être sans lequel les pôles en dialectique seraient coupés de toute relation. Tout cela constitue le grand fait du devenir. Et c'est pourquoi la distinction « être en puissance » et « être en acte » est une distinction métaphysique de portée capitale. L'acte est une présence, la puissance une présentification potentielle. Précisément, cette présentification, ce passage de la puissance à l'acte de présence qui ne peut s'opérer de lui-même — autrement pourquoi ne serait-il pas déjà présence ? — implique un être en Acte Pur, en présence totale. C'est cet Acte Pur, tout donné puisque tout entier présent, qui dynamise l'ensemble du devenir. Il pousse ainsi, dans leur temporalité propre, les existences manifestant les richesses de leurs essences, les matières révélant les significations de leurs formes, les constellations de phénomènes

racontant la permanence relative de leurs foyers substantiels. Aucune séparation dans ces couples et dans le devenir qui les emporte, mais une distinction entre ce que chacun est et ce qu'il a. L'avoir est d'un certain être, et l'être d'un certain avoir. Seul l'Acte Pur est tout être. Son avoir est identique à son être. Il se situe hors du devenir. Il n'a pas à devenir puisqu'il n'a pas à se présentifier. Il surplombe le devenir, le suscitant et lui insufflant l'être de sa réalisation. Il surplombe : c'est sa Transcendance absolue. Et cependant le devenir est plein de lui : c'est son Immanence. Par son action, il est présent dans toutes les choses qu'il fait sortir, en quelque manière, de leur absence. Par son être, il dépasse chaque chose et l'ensemble du devenir. « Il est l'innommable et l'omninommable » dit St-Augustin.

Nous en avons perdu l'usage, et c'est pourquoi cette lecture en profondeur de l'être paraît artificielle à beaucoup de nos contemporains. On mettrait plus aisément en cause leur aptitude métaphysique que la validité de cette lecture. Car il ne s'agit pas d'une chaîne de couples constituant les étages superposés d'un monde métaphysique différent du monde physique. Le métaphysique habite le physique. Il n'y a pas « d'arrière-monde ». Il s'agit d'une lecture qui s'intériorise à l'être du physique pour le déchiffrer du dedans selon les aspects qu'il déploie au regard de l'intelligence. Si je considère l'univers selon sa réalité : il est phénomène et substances ; selon sa constitutionnalité : il est matières et formes ; selon son intelligibilité : il est essences et existences ; selon son mouvement : il est actes et puissances ; et enfin, selon sa concrétude : il est devenir suspendu à une présence totale, l'Acte Pur de l'Être.

Que de surcroît avec la phénoménologie, à partir d'une conscience intentionnelle, je visualise le devenir, s'ajoute alors un sens pour la conscience. Mais ce sens se greffe comme un index sur l'être sans pouvoir le chasser puisqu'il y trouve son fondement. Il est un apport phénoménologique dont la métaphysique traditionnelle peut s'enrichir. Seul, l'Acte Pur, parce que dégagé de tout phénomène, ne peut être saisi phénoménologiquement. Il impose de dépasser l'horizon phénoménologique de l'être¹. Compte tenu de tout cela, on comprend que toute chose — atome ou cosmos — renvoie à l'Acte Pur sans lequel cette chose ne serait pas, ne pourrait pas durer, ne saurait ni changer ni subsister en son insertion dans le tissu de l'univers. Toute chose respire l'Acte Pur, toute chose est comme un poumon suscité par l'être et recevant de lui le souffle.

Mais alors, arrivé à ce sommet de son effort, le philosophe découvre qu'il n'a lui-même d'être que reçu. Il se croyait sujet de la création — et il est sujet puisque c'est lui qui mène l'enquête — mais c'est un sujet relatif recevant l'être du seul Sujet

1. Profitons de l'occasion pour dire qu'à tort on veut étirer la dialectique hégélienne sur l'ensemble de l'histoire, alors qu'elle ne peut commencer qu'à partir de l'homme. Seule, la conscience réfléchie — parce que réfléchie, et apte à prendre appui sur elle-même — est capable de dire « non » et d'inaugurer l'insurrection dans le devenir. Antérieurement à l'homme, il n'y a que des différences de niveaux et non des oppositions, différences qui par leurs échanges alimentent le devenir, au sein duquel apparaîtra un jour avec l'homme, la dialectique des contraires. À la charge de celle-ci d'ailleurs de composer avec ce qui l'a précédé et ne cesse de l'environner. En bref, on a tort d'opposer dialectique hégélienne et devenir aristotélo-thomiste : l'une vient s'ajouter à l'autre et la scander sans pouvoir s'en passer. Tout cela constitue le grand fait du devenir. Lui aussi appelle une conciliation de la phénoménologie et de la métaphysique de l'être.

qu'est l'Acte Pur. L'Homme est l'ambassadeur de l'Être, mais c'est de lui qu'il reçoit ambassade. Il y a une autonomie humaine, mais suspendue à une « différence » qui pourrait se muer en hétéronomie. Ce n'est pas en se reprenant sur l'Être, en coupant le cordon ombilical de l'être que l'homme fortifie son autonomie, mais au contraire en épousant sa source, en s'ouvrant à elle, en s'identifiant à l'Être.

III. DIEU DE L'ÊTRE ET DIEU DE L'ÊTRE

Voici l'être auquel aboutit la métaphysique. Si l'on dit qu'il est, tout au plus, le dieu de l'univers, en ce sens qu'il ne révèle rien de lui-même mais seulement du monde, et que sa nature demeure indéfinissable, imprononçable, parce qu'il est le fondement à partir duquel la définition et la prononciation deviennent possibles : on a parfaitement raison. On sait la boutade de ce génie que fut L. de Vinci : « Qu'est-ce qui serait fini, s'il pouvait être défini ? » et il répondait : « L'infini serait fini s'il pouvait être défini ».

Le dieu de la philosophie n'est pas le Dieu de la théologie révélée, et les « attributs » dont on peut le qualifier — éternité, simplicité, unité, créateur — ne sont que dégagés du monde sans avoir la dignité de « noms de Dieu » livrés par lui-même, explicitant quelque chose de sa propre nature. Aussi bien, le dieu des philosophes est un fondement inapte à se laisser ériger en idole. Il est au principe de l'univers, comme la condition sans laquelle tout le reste ne serait pas. Mais puisque tout le reste est, il est. Il est, avec toutes les propriétés qu'il assume du fait que l'univers tel qu'il se présente à nous, en porte les stigmates.

Notons d'ailleurs que l'homme faisant partie de l'univers, la preuve cosmologique partant de tout le créé inclut une preuve anthropologique prenant son élan de cet étage supérieur du créé qu'est l'homme. Afin que l'homme existe comme « personne » il faut que l'Acte Pur porte en lui le principe de la personnalisation à son ultime et transcendante plénitude.

Voilà pourquoi, certains cheminements des philosophies modernes donnent l'illusion de court-circuiter la métaphysique de l'être. En vérité, ils s'intègrent à celle-ci. Malgré d'autres vocables, à partir d'autres expériences, pour aboutir à d'autres attributs de la divinité, l'être s'inscrit toujours dans leur filigrane, même s'ils répugnent à le nommer comme c'est le cas de certains, je pense à Blondel, Bergson, G. Marcel ou à Teilhard de Chardin.

Philosophies de l'homme et philosophies du cosmos aboutissent au même dieu. Les lignes de visée, malgré leurs différences, se rejoignent en un même centre. Et ce dieu demeure le dieu des philosophes : c'est-à-dire de ceux qui ont choisi mission de philosopher. Que nos générations se soient insensibilisées à leur langage et à leur procédure n'a rien d'étonnant. Qu'il faille ré-actualiser l'intuition de l'être au contact de la méthode phénoménologique s'impose aussi bien. Il y a là enrichissement, pas exclusion. Sans méconnaissance de l'originalité de la métaphysique et de la phénoménologie. Au contraire, à cause de leur originalité.

Reste que le dieu de la philosophie ne s'identifiera jamais à celui de la théologie révélée. Et pour cause, répétons-le. Il est tiré de la « nature » physique ou humaine et

nous renseigne sur la condition ultime de celle-ci. Il ne nous révèle rien de l'intériorité divine. Et le mot « révèle » nous est venu spontanément parce qu'il y faudrait précisément une révélation de Dieu disant ce qu'il est à partir de lui-même. Sertillanges résume parfaitement cette distance quand il dit : « La philosophie nous dit « qu'Il est » non « Quel Il est ». Et Gilson nous fournit la réciproque : « À aucun moment le Dieu de la Révélation et de la Foi n'a pu devenir celui de la philosophie et de la raison. La distinction spécifique des deux ordres leur interdit de se confondre en aucun point. Ils ne peuvent que s'accorder ou s'opposer, non se mêler »².

Mais s'ils peuvent « s'accorder », cela ne légitime-t-il pas l'effort de la théologie rationnelle ? Cela n'autorise-t-il pas son actualité permanente, moyennant des enrichissements de perspective ? Que l'être soit différemment saisi aujourd'hui, ne serait-ce pas l'occasion d'un effort de capitalisation plutôt que d'exclusion ?

Au lieu de laisser l'acquis du passé tomber en désuétude, Gilson insiste sur le geste décisif de Thomas d'Aquin — après St-Augustin, Bonaventure et d'autres — de conforter la métaphysique de l'être par celle de la Théologie révélée. L'être grec ne s'oppose ni se mêle à l'être chrétien : ils s'accordent moyennant refonte et cela suffit. Il ne s'agit pas d'atténuer le scandale de la Foi mais de préparer la raison à apprécier la profondeur du scandale. « Quand la métaphysique du chrétien a dit son dernier mot, la philosophie n'a pas encore pénétré d'un pas dans la vérité du Dieu de la révélation et de la foi »³.

De là l'importance donnée par la théologie rationnelle à la révélation faite à Moïse sur le Sinäi. Moïse est chargé par son Seigneur d'annoncer aux enfants d'Israël : « Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous ». Il répond : « Mais s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? ». Et Dieu dit à Moïse : « Je suis qui je suis (également traduit : celui qui est). Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Yahveh (= il est), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, m'envoie vers vous. C'est mon nom à jamais, c'est mon mémorial de génération en génération ». (Exode, III, 4).

Voici donc que Dieu se révèle comme l'Être. On peut discuter les traductions et les interprétations. « Je suis qui je suis » ne cache pas un refus de réponse puisqu'il s'explique par la suite « Yahveh, le Dieu de vos Pères ». Il peut signifier le refus d'une réponse positive pour faire comprendre qu'il est l'innommable. Mais cette réserve est malgré tout en référence à l'être. Un être que rien ne nomme. De cet Être à l'être métaphysique la distance est analogue à celle entre ce qui monte du bas du Sinäi et ce qui descend sur son sommet : une transcendance absolue. Malgré tout, c'est bien l'être dont l'amplitude est indéfinie sur terre et infinie au-delà de la terre : l'être qui résonne différemment aux divers registres d'une analogie allant de l'Incréé au créé.

C'est ainsi que l'entendirent jusqu'au XIII^e siècle la plupart des Pères et des théologiens philosophes. C'est ainsi que nous pourrions l'entendre, aujourd'hui, si

2. « Les constantes philosophiques de l'être », p. 207. Vrin, 1983.

3. GILSON, *op. cit.*, p. 221.

dans l'Être de la révélation nous savons lire — avec Gilson encore, mais en allant plus loin — l'Exister qui en est la manifestation. Car si Dieu se dit à Moïse, c'est que son Être déclare sa présence. Il est et Il existe. Il sort du silence de sa plénitude pour exprimer sa relation au créé. Il est en excédence sur lui-même, et débordement. Et cela, de nouveau, jette un pont de l'Être révélé à l'être déduit. L'Acte Pur n'était-il pas « présence totale » ? Et voici que l'Être révélé se présente comme « présence se donnant ». La distance entre eux est infinie, — elle n'annule pas une certaine concordance.

En voilà assez pour que Thomas développe une métaphysique de l'Exode — expression de Gilson, dans « L'Esprit de la philosophie médiévale » — une métaphysique de l'Exister dont les accents nous demeurent proches. Mais l'important pour nous est cet accord de l'être et de l'Être, versant les eaux de la pensée grecque au flux de la pensée judéo-chrétienne. Venu postérieurement dans l'histoire de la philosophie, l'Être enveloppe l'être, comme sur un Thabor de la pensée.

Il ne s'agit pas de démontrer le Dieu révélé au moyen de l'Acte Pur, pas plus qu'il ne s'agit de substituer à la théologie révélée une théologie naturelle, ou de remplacer la Foi par la Raison. Le Dieu révélé a d'autres mystères que ceux de l'Acte Pur. Mais cela permet à une philosophie, exploitant ses propres moyens, qui sont rationnels, de se hausser en propédeutique au révélé, de prêter à celui-ci ses concepts et ses articulations, parfaitement consciente qu'elle ne sert que de tremplin sur lequel pourra descendre la gloire de la Révélation.

De la même manière que le « philosophisme » serait une hérésie s'il prétendait passer le seuil de la théologie révélée, le « théologisme » en serait une autre s'il prétendait coloniser la raison en l'aliénant dans son exercice. Mais théologisme et philosophisme mis à part, pourquoi refuser un accord qui pourrait bénéficier à la raison comme à la foi ? Les preuves rationnelles de Dieu, en affirmant qu'Il est, sans pouvoir dire Quel Il est, se font plus conscientes qu'aucune autre démarche de la spécificité des ordres et de la distance infinie qui les sépare. Elles préparent, non pas à combler l'insondable, mais à mieux laisser place au relais de l'Insondable. Elles n'écartent pas d'autres voies d'approche. Parce qu'attachées à l'être, elles demeurent des voies d'approches privilégiées.

Et pour autant, les « noms de Dieu » viendront recouvrir les « attributs de dieu ». Les recouvrir ou les transfigurer. Peut-être est-elle trop schématique l'opposition de la conclusion « Il est », terme ultime de la philosophie, à la découverte du « Quel Il est », privilège de la théologie. Les attributs de dieu dégagés de l'univers préfigurent tout de même quelque chose des modalités de Dieu qui doivent s'intégrer à son Être révélé sous le manteau des noms qu'Il donne de Lui-même. La distance entre eux n'en est pas pour autant atténuée. Les attributs sont pris à l'immanence de Dieu par une métaphysique de la nature : les noms sont avoués à partir de sa transcendance révélée. Cette conformité est celle d'une tache de lumière où se joue la présence d'un soleil.

IV. LE MALENTENDU DE HEIDEGGER

En ce point s'amorce le débat de la métaphysique thomiste de l'être avec la phénoménologie heideggerienne de l'être. L'œuvre posthume d'Etienne Gilson « Les constantes philosophiques de l'être »⁴, déjà mentionnée par nous, lui consacre un chapitre précisant ses analyses de « L'Être et l'Essence ». Nous n'en garderons ici que ce qui a trait à notre propos, malgré notre étonnement devant le silence rencontré parmi les modernes par les répliques décisives de Gilson.

Que les heideggeriens peu avertis de la pensée médiévale demeurent silencieux, on le comprend. Car c'est « l'oubli de l'être » qui est la cible de Gilson. Heidegger, dans sa « Lettre sur l'Humanisme » accuse la pensée occidentale, judéo-chrétienne, d'avoir perdu depuis Parménide et les présocratiques, le contact avec la vérité de l'être, alors que son propre effort est d'y revenir. Selon lui, on aurait remplacé l'être parméniénien par un Êtant, et la pensée occidentale aurait érigé Dieu en Êtant suprême. Elle aurait donc fait une onto-théologie d'un même tissu que la métaphysique, méconnaissant ainsi la transcendance absolue et la différence ontologique. De là, la position abrupte de Heidegger : « La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être ».

Gilson reconnaît en Heidegger la plus profonde inquiétude métaphysique de la modernité, renouant enfin avec l'être par-delà Kant et Comte, et par-delà la descendance scolastique qui a dévié l'être vers l'essentialisme de Suarez. Ailleurs, nous avons montré cette grande vague essentialiste allant de Platon à Hegel, après avoir asservi l'être à la logique des essences. Son extrémisme a éclaté dans l'extrémisme inverse de l'existentialisme⁵. Mais Gilson, qui essaie de comprendre Heidegger avec infiniment de respect, ne peut s'empêcher de se demander si, en accusant la pensée occidentale d'oublier l'être, Heidegger n'est pas lui-même infidèle à l'histoire de la philosophie.

Sans doute, l'être est-il indéfinissable, nous l'avons déjà dit. Sans doute, pour une intelligence qui n'est pas apte à se suspendre à l'insaisissable, prête-t-il flanc à une dangereuse identification avec l'étant, et cela dès Aristote qui le ramène à la substance. Mais pourquoi ignorer l'originalité de Thomas d'Aquin qui rectifie résolument le tir ? L'être n'est pas l'étant puisque l'étant est ce qui « a » l'être. Cette réception de l'être par l'étant a jeté Thomas sur la piste de l'être lui-même, c'est-à-dire de l'Acte Pur participé par tous les étants, et les transcendant de toute sa pureté incommensurable. Il est l'« esse », et non pas un « ens ». Il est l'être en tant qu'être, présence totale, alors que les étants sortent de leur absence sous son action.

Et c'est parce que l'Acte Pur d'être est indéfinissable que Thomas est confirmé dans sa position par la révélation faite à Moïse : Je suis celui qui est. Elle aussi s'offre comme indéfinissable. En redescendant la théologie révélée à la théologie rationnelle, Thomas peut alors déchiffrer dans l'être métaphysique le correspondant au niveau de

4. Vrin, 1983.

5. Nous renvoyons aux cahiers de Pensée Méditerranéenne, édités par l'Institut des Lettres Orientales, Beyrouth. 1954/60.

la créature de l'Être révélé au niveau de l'Incréé. Et cette correspondance creuse en même temps jusqu'à l'infini la différence ontologique qui les joint.

Que Heidegger soit assez grand philosophe pour avoir le souci de l'être ne lui donne pas le droit d'ignorer, en tant qu'historien de la philosophie, que d'autres l'ont découvert des siècles avant lui. Le reproche de l'oubli de l'être ne tient pas. Pas plus que ne tient cet autre reproche, dont certains théologiens catholiques et protestants font aujourd'hui leur succès, d'un Dieu réduit à l'état d'objet. Si Dieu n'est pas un étant, il ne peut se dégrader en objet, serait-ce en objet-ultime, même transcendant la pyramide des objets.

Que la religiosité de ceux qui ne sont ni philosophes ni théologiens ramène Dieu à un Objet-idole, c'est bien possible. C'est même prévisible. L'imagination ne supporte pas d'affronter longtemps l'Être pas plus que l'être. Elle est incapable d'un face à face avec le mystère naturel, encore moins avec le mystère révélé qui la débordent tous deux de toutes parts. Elle tire alors quelque chose d'elle-même pour soutenir son attention et donner corps à l'insoutenable. Se délivrer de cet anthropomorphisme est l'une des raisons d'être des vocations théologiques et philosophiques. Qu'on redresse donc la religiosité défaillante en soulignant la transcendance intangible de l'être en tant qu'être. Qu'on l'éduque en insistant sur les voies de la négation, en vue d'un Dieu qui n'a rien de commun avec l'univers créé, sinon l'être participé. Qu'on la ramène au sens du mystère de l'être — qui est plus inouï que ce que suppose Heidegger —. Autant d'efforts utiles pour rendre l'Être à lui-même, mais non pour le supprimer. Écarter l'être c'est couper les voies royales qui mènent à Dieu.

Substituer une « icône » à une « idole » comme le propose J.L. Marion dans « Dieu sans l'être » (Fayard, 1983) se réduit finalement à un simple changement de procédure. L'icône de l'innommable n'est pas une absence et toute présence peut se dégrader en idole si l'homme ne se porte pas au niveau de l'être. Remplacer l'être par l'amour, malgré la noblesse du projet, pourrait aussi bien multiplier les idoles. Toute religiosité peut idolâtrer les icônes. Quant à la philosophie et à la théologie, si elles respectent les icônes c'est parce qu'elles sont des figures de l'être qui demeure hors de la portée de l'intelligence.

On est en droit de se demander, en dernière analyse, s'il n'y a pas une incompatibilité radicale entre l'être phénoménologique et l'être métaphysique. Posée en ces termes, la question appelle un constat d'incompatibilité, parce qu'elle suppose qu'on les considère à un même niveau. Or la phénoménologie n'est que le miroitement de l'être qui s'y révèle et s'y cache. Il y a donc à distinguer les niveaux : le phénomène est référé à l'intentionnalité d'une conscience, que l'intelligence à son tour doit décanter pour renvoyer à l'être. La distinction des niveaux permettrait peut-être de comprendre que la phénoménologie dérape en se passant de la métaphysique, et que la métaphysique puisse s'enrichir de la phénoménologie⁶.

6. Nous réagissons ici aux deux livres de Cl. GEFFRÉ « Un nouvel âge de la théologie » (Cerf), et « Christianisme au risque de l'herméneutique » (Cerf).

V. APPORTS D'UNE ANTHROPOLOGIE OUVERTE : M. ZUNDEL

Cela signifie-t-il que la métaphysique de l'être atteint sa forme définitive et n'appelle aucune croissance ? Non. Ce qui précède nous laisse assez pressentir qu'elle ne s'est pas assez ouverte aux apports d'une phénoménologie préalablement critiquée, et que celle-ci, par contre, a tout fait pour supplanter la métaphysique de l'être. Nous sommes ainsi invités à aller plus loin que Gilson et plus profond que Heidegger.

Comme toujours ce sont des itinéraires originaux qui, sans s'attaquer au problème théorique d'une conciliation de la métaphysique et de la phénoménologie, ont fait avancer la réflexion de façon imprévisible. Dans un livre récent : « Trois itinéraires : un carrefour » (Éd. Laval, 1983), j'ai étudié trois d'entre eux : G. Marcel le néo-socratique, T. de Chardin le philosophe de la nature, M. Zundel le penseur inclassable. Aucun d'eux ne se pique de thomisme, loin de là, mais aucun n'en est un adversaire déclaré. Aucun d'eux non plus n'entre dans la catégorie des phénoménologues — « phénomène » est d'ailleurs pris par Teilhard dans le sens des sciences positives —, tous cependant utilisent plus ou moins les procédés phénoménologiques, mêlés à d'autres procédés d'analyse. Les trois aboutissent à un certain personnalisme de l'Être révélé.

Marcel entreprend une phénoménologie du monde de l'Avoir qui le conduit par voie de forage expérimental au « mystère » unifiant de l'Être. Et cet être, le « permanent ontologique », est communautaire puisqu'il fonde le « nous ». Il annonce, sans s'identifier à lui, l'Être trinitaire. Teilhard, étudiant le phénomène de l'évolution généralisée, y déchiffre une dynamique énergétique tramant la complexification des ordres de l'univers, travaillant actuellement la profondeur des sociétés, et se fondant en dernière analyse sur l'unité d'un pôle d'attraction actif, un premier moteur en avant, à la fois socialisant et personnalisant. Et ce premier moteur, Oméga, amorise l'évolution comme le ferait le Dieu de l'évangile et de la Trinité. De son côté, M. Zundel, mort en 1975, ayant évolué en milieu existentialiste, dénonce un monde où l'homme se croit déjà accompli alors que l'homme réel n'existe pas encore, et qu'il n'y a de lui que l'exigence de se réaliser. Cette exigence ne va trouver son fondement que dans l'existence Trinitaire. N'en disons pas davantage pour le moment puisque nous allons y revenir.

Tous trois semblent ne demander aucun secours à la métaphysique de l'être, et cependant tous trois la rejoignent en son centre. Tous trois partent du cosmos ou de l'homme, et tous trois se rencontrent dans la Révélation de l'Être, dans laquelle ils découvrent une nouvelle dimension : celle précisément dont nous avons besoin. Et tous trois, enfin, échappent au reproche d'ignorer la distance infinie ou la différence ontologique qui sépare le Dieu-Personne de l'être créé en-voie-de-personnalisation.

Je ne me porterai pas en leur point de convergence comme dans le livre déjà cité, auquel j'aimerais renvoyer mon lecteur, afin de m'arrêter, ici, à l'itinéraire le moins connu des trois : celui de M. Zundel. Nous tardons toujours à reconnaître parmi nous l'exceptionnel.

L'homme, pour M. Zundel, ne commence qu'avec la liberté. Il apparaît dans un « moi-préfabriqué » — préfabriqué par ses conditions de naissance : sociologiques,

biologiques et psychiques — qu'il revendique comme le sien alors qu'il n'est que reçu. La jungle humaine résulte de ce que les hommes s'identifient à ce moi impersonnel et déterminé sans s'apercevoir que l'homme réel en eux n'existe pas encore.

Mais la liberté d'où va jaillir le « moi-origine », le moi personnel, ne saurait s'exprimer sans relation à un autre. Autrement, elle ne serait que pure complaisance narcissique, épaississant la tyrannie du moi-préfabriqué. Être libre, c'est être libre de soi, libre-pour, libre-envers, en dialogue avec une autre liberté, plus réalisée que la nôtre, nous délivrant de nos propres frontières, elle-même délivrée de tout moi limité, ne risquant donc pas de capter la nôtre pour se l'asservir. La liberté ne se donne qu'à plus qu'elle-même.

Or cette liberté ne peut se découvrir sur les routes de l'extériorité. Non pas que l'extériorité soit sans valeur — les tendresses du monde, les promesses de l'amour — mais son opulence elle aussi ne se déclare que dans la mesure où enrichissant notre liberté nous déchiffrons en elle une intériorité en attente où se révèle un visage personnel qui puisse dialoguer avec la nôtre. M. Zundel aime rappeler les mots de St-Augustin : « Je te cherchais dehors, et toi tu étais dedans ». (Confessions).

Pour éclairer cela, qu'on se souvienne que c'est ce visage personnel qui jette le savant sur les pistes de la vérité — d'une vérité jamais achevée et qui l'appelle à un dépassement désintéressé de lui-même. Elle serait aussitôt en péril s'il voulait la soumettre à son moi-préfabriqué et possessif. On ne possède pas la vérité : c'est elle qui nous possède. Le chercheur s'oublie dans la joie de connaître.

Ce visage personnel et intérieur, c'est évidemment celui qui fascine l'effort de l'artiste dans l'élaboration douloureuse de l'œuvre d'art. Quelle que soit la richesse des matières utilisées, elles ne prennent sens qu'à partir d'une unité intérieure présente partout dans l'œuvre réussie, et cependant nulle part. « O Grammairien, dans mes vers ne cherche pas le chemin mais le centre ! », dit la Muse de Claudel. Cette intériorité de l'œuvre, née de l'intériorité de l'artiste, invite à son tour l'amateur à s'intérioriser. L'œuvre d'art est le rendez-vous de trois désappropriations dans la joie désintéressée de la contemplation.

De même, l'amour, les relations inter-personnelles, sont aimantées vers ce même visage intérieur et libérateur. Dans le couple, dans la société, dès que la relation se robotise elle se vide de la présence personnelle. La fonction — qu'elle soit biologique, psychique ou sociale — a masqué la personne. Les déterminismes des « moi-préfabriqués » l'emporteront sur la virginité des « moi-origines ». Il n'y a plus que des extériorités enchaînées à elles-mêmes et enchaînées l'une à l'autre, dans la déroute de la liberté. En amour, au lieu d'exhausser le charme des corps en l'irradiant de liberté, on a emprisonné celle-ci et les corps se font opaques. En société, au lieu d'intégrer les avantages de la vie communautaire à la libération intérieure de chacun on a reployé celle-ci vers le confort égoïste et séparateur où s'ensevelit la liberté.

Pour appeler à une croissance incessante de liberté, pour répondre au désir d'infinité qui s'éveille en l'homme, il faudrait que le pôle intérieur en dialogue avec l'intériorité humaine soit totalement dépouillé de toute possessivité. Aucune vision du monde n'y suffit : ni Panthéisme, ni Nietzscheïsme, ni Marxisme. Les trois

promettent l'infinité et ne donnent à l'homme que l'indéfini où il se perd. L'homme ne deviendra origine qu'en relation avec une origine absolue, liberté que devant une liberté sans retombée, intériorité qu'en échange avec une intériorité totale, et désintéressement qu'en étreinte avec une gratuité sans repentir. Il ne comprendra que son « Je est un autre » qu'en rencontrant un être dont le Je sois radicalement l'Autre.

Voilà pourquoi la vérité de l'homme, pour M. Zundel, ne peut s'accomplir qu'au contact avec l'Homme de l'Évangile. La Révélation aussi monte de l'homme, au long de l'histoire de la bible. Elle s'adapte au terroir humain, apprivoise sa sensibilité, et pour rassurer son insécurité sur le chemin du combat spirituel fait alliance avec lui et lui promet une terre sainte. Mais le sens de l'épopée biblique est d'enseigner progressivement l'universalité, le refus de l'appropriation, le dépassement des limites nationales. Dans cette perspective le peuple de la bible est le peuple élu : élu pour apprendre au monde qu'il n'y a de victoire que dans l'effacement de soi, dans l'accomplissement du Je c'est l'autre, dans une liberté devenue vraiment origine ⁷.

Dieu privilégie tellement l'homme qu'il se fait à sa mesure comme une mère se fait à la mesure de son enfant. Il se laisse interpréter par les prophètes suscités par lui. Non pour se faire un visage terreux, mais pour irradier la terre de l'altruisme qu'il est. Y réussit-il ? L'homme résiste à la transparence de l'altruisme et à la reconnaissance de sa vraie grandeur. Faudra-t-il donc que Dieu lui-même se révèle non seulement dans la voix des prophètes mais en assumant en lui le corps humain pour s'incarner en la personne de Jésus, fils de Dieu, fils de l'homme ?

C'est bien à travers l'histoire que monte la tige de Jessé. C'est bien en Marie que Dieu habite en exaltant sa virginité après avoir sollicité sa disponibilité. C'est bien de cette virginité que naîtra le Dieu-Fils, incarnation du moi-origine, le moi souhaité par tout l'univers, le moi de celui pour qui, sans frontière, le Je c'est l'autre. Car, en Jésus, l'homme est tellement ouvert à Dieu qu'il en épouse la liberté autant que Dieu est tellement ouvert à l'homme, à toute humanité, que sa kénose est une transfiguration. Jésus a pour mission d'enseigner à l'homme la véritable liberté.

Alors librement, et malgré l'agonie de l'homme en lui, de l'homme solidaire de l'humanité, il assume la déréliction de sa mort. Il fallait que le « moi » se consume pour renaître de l'intériorité dans sa résurrection. Comme si toute la création était à refaire. Désormais Dieu est vraiment intérieur. L'homme ne le cherchera plus sur la montagne ou dans le temple mais « en esprit et en vérité ». Et désormais aussi l'homme sait que ce Dieu intérieur il ne peut le rejoindre que par la croissance de sa liberté embrasée par la liberté incarnée.

En vérité, ce drame du monde est un drame d'amour. Pour qu'un Dieu assume la croix afin que l'homme soit rédimé, il faut que l'homme aux yeux de Dieu soit d'un prix divin. Et cela éclaire étrangement le mystère de Dieu comme le mystère des origines. L'homme était donc appelé à dialoguer avec Dieu, à être Dieu à la manière de l'homme. Son refus a dû consister en un refus d'amour. Il n'a pas accepté que son

7. (Cf. M. ZUNDEL, « Je est un Autre », Éd. Desclée de Brouwer).

moi se dépouille en faveur d'un Autre qui se dépouillait en sa faveur. Et voici qu'il trouve en Jésus la réplique inespérée d'un homme pleinement ouvert à Dieu et d'un Dieu pleinement ouvert à l'homme. La nouvelle alliance accomplit la première. De nouveau, ce Dieu qui est liberté respecte la liberté humaine. Ce Dieu qui est amour ne sera reconnu que par l'amour. St-Jean n'a-t-il pas dit : « Dieu est amour » ? Tel est l'essentiel de la Révélation qu'apporte l'Évangile : l'amour n'est pas un attribut de Dieu, l'être de Dieu est amour.

Nous ne prétendons pas redire ici la pensée de Zundel. Nous en avons gardé ce qui était utile à notre propos. Il s'agissait d'évoquer un itinéraire qui avance vers la théologie révélée à partir de l'anthropologie, et qui découvre que la seule théologie révélée qui réponde aux exigences de l'homme est celle du Dieu-Amour. Et ce résultat atteste qu'il existe des circuits directs qui se passent de la métaphysique de l'être sans lui être contradictoires. Demandons-nous s'ils ne lui sont pas complémentaires.

VI. ÊTRE ET DON

Que la nature de Dieu se dévoile comme amour n'est pas pour lui refuser l'être. C'est découvrir que l'être en lui est amour, qu'il est un « être-amoureux », un amour en Acte-Pur d'être, une Présence donnante pour autant qu'elle est. L'affirmation de l'amour sur le plan de la théologie révélée achève l'affirmation de l'être sur le plan de la théologie rationnelle. Elle ne se substitue pas à l'être, elle lui apporte une modalité nouvelle que la raison ne pouvait déchiffrer par elle-même. À la question : « L'être s'inscrit-il dans l'Amour ou bien l'Amour s'inscrit-il dans l'être ? » je répondrai : pas de priorité entre eux. Les deux furent simultanément d'une même réalité.

Voilà ce qui manquait à la philosophie de l'être et qui pourrait aider à son développement. Si Gilson ne s'était pas arrêté au « Je suis celui qui est » si cher à Thomas d'Aquin, mais l'avait complété par le « Dieu est amour » de Jean, sa métaphysique de l'exode n'aurait pas trouvé son ultime expression dans l'Acte Pur d'exister — qui connote déjà une Présence active — mais se serait dépassée dans l'Acte Pur d'amour, dont la Présence n'est pas seulement active mais donatrice d'elle-même, donatrice de son être. Ce qui confirme l'extraordinaire intuition de M. Zundel : « Dieu n'a de prise sur son être qu'en le donnant ».

Ne peut-on tirer de là des conclusions aidant au progrès de notre réflexion ?

1) La faute des origines qu'on appelle péché originel a dû consister en une tentative de séparation de l'être et de l'amour. L'homme, pour s'égaliser à Dieu — comme le suggère le mythe du serpent — a dû bénéficier de Son être pour refuser Son amour. Au lieu de se poser comme l'autre devant Celui qui se posait comme l'autre dans une étreinte d'amour infinie, il a préféré se clore sur son autonomie, renvoyant ainsi Dieu à une solitude contraire à Sa nature. Le refus de l'homme se porte au cœur de Dieu qui, cependant, ne peut être infidèle à lui-même.

2) L'histoire du peuple de Dieu se présente alors comme une tentative répétée de conciliation de l'être et de l'amour, — la tentative d'un Dieu inconsolé qui, de sa propre nature, ne peut accepter le désordre du monde. La première Alliance est donc celle d'un Dieu qui révèle qu'Il est sans pouvoir encore dévoiler que son être est

amour. Mais comme il ne peut se dénaturer, son amour non dévoilé se manifeste à travers les prophètes qu'il suscite. Plus tard la prophétologie s'arrêtera au seuil de la révélation de l'amour. Pour le moment, l'homme a pris une telle distance ontologique que la première démarche de Dieu est de l'attacher au Dieu-Un. La nouvelle Alliance rend manifeste un engagement plus profond de Dieu dans l'histoire de l'homme. Celui-ci est assez mûr alors, pour recevoir le complément de la révélation. Dieu peut enfin dévoiler son Être-amour. Il est « fou » de l'homme, et la sagesse humaine devra se renverser en « folie » de Dieu. St-Paul l'a compris.

L'identité de l'être et de l'amour, comme la fleur d'une haute tige était donc la véritable intention soulevant et traversant les deux Alliances. La révélation se passe désormais des prophètes. Elle ne se prononce plus seulement comme Être par le Verbe, mais Amour par le Verbe Incarné. Reste maintenant à « vivre » l'être-amour. Le message peut se déclarer en son universalité : ni grec ni juif, ni maître ni esclave. Si la révélation se continue ce sera désormais non à travers la prophétologie mais à travers la vie de Jésus en son Église — l'Église de la rédemption — qui chaque fois qu'elle ne se manifeste pas comme universalité de l'être-amour lui est infidèle et retarde la rédemption.

Par contre, la croissance de la participation de l'histoire à l'Être-amour marquera les étapes de sa croissance. La Parousie sera la révélation totale de l'Être-amour, ou peut-être de l'Amour seul, en qui la manifestation de l'être se sera résorbée. Comme Dieu est intérieur, c'est du dedans des consciences qu'Il se manifestera à elles. L'Alliance — la troisième ? — se bouclera sur elle-même. L'homme enfin porté à sa stature d'homme reconnaîtra en l'Autre l'identité de l'Être et de l'Amour dont les prémisses étaient en lui ; qu'il avait séparées en se séparant ainsi de lui-même et de sa source. Il sera l'autre de Dieu. Jésus aura ainsi ramené l'histoire au cœur de la divinité. Ne restera que l'éternel amour, donné, reçu et partagé.

3) En ce qui concerne plus directement notre propos, si nous comprenons bien ce que nous-mêmes écrivons, la théologie révélée a passé à l'intérieur de la théologie rationnelle pour la révéler à elle-même, et la métaphysique de l'amour a passé au dedans de la métaphysique de l'être pour la combler. Les preuves rationnelles de Dieu qui partent du cosmos ou de l'homme ne vont à la rencontre du Dieu révélé qu'orchestrées par toute la vie. Dieu n'est plus seulement le Dieu de l'être saisi par l'intelligence, il est aussi le Dieu de l'amour vécu par l'ensemble de la vie. Cela explique que l'abstraction de l'être ne pouvait se faire par une intelligence en sécession de toute la personne, et que l'amour mystique puisse jeter ses fulgurations sur l'intelligence. La vie va plus loin que la raison, sans se passer de celle-ci.

Autrement dit, l'Hellénisme, absorbé par le Judaïsme, ne trouve sa plénitude que dans le Christianisme. Les circuits directs qui semblaient se passer de la métaphysique de l'être nous ont permis de mieux comprendre ce qui pouvait manquer à celle-ci : mais une fois saisie la dimension que celle-ci ne pouvait déchiffrer par elle-même, voici réconciliées les métaphysiques de l'amour et de l'être, dont la séparation constituait un drame pour l'intelligence comme pour la création.

Pour enregistrer ces résultats en un raccourci qui les capitalise, nous ne parlerons plus du Dieu de l'être ou du Dieu de l'amour, mais de l'être-amour de Dieu, sans

jamais scinder cette unité. Les deux s'expriment dans le don. « Si tu savais le don de Dieu », dit Jésus. Nous dirons : « Si tu savais le don qu'est Dieu ».

VII. ÊTRE-AMOUR ET MONOTHÉISME TRINITAIRE

Reste à examiner maintenant les retentissements de l'Être-Amour sur les trois monothéismes.

Le Dieu grec est à écarter de notre propos. Il ne pouvait qu'être indifférent au monde. C'était déjà un énorme effort pour la pensée grecque de s'orienter vers l'unification des dieux : il fallait se défendre de tout anthropomorphisme en enfermant ce monothéisme hésitant dans un olympe métaphysique. Que son action créatrice soit conçue à la manière de Platon, d'Aristote et, plus tard, de Plotin, elle ne pouvait que l'isoler dans sa transcendance. Le Bien de Platon, le premier Moteur d'Aristote, l'Un plotinien sont au principe du monde mais se retirent en eux-mêmes. Restera à l'univers de les désirer sans pour autant qu'ils répondent activement à ce désir. Le dieu grec inspire l'amour, il n'est pas amour.

Grouper alors les trois monothéismes ne revient pas à les confondre. Leurs différences sont abyssales. Plus précisément le Dieu d'Abraham est assez proche du Dieu de Mahomet, qui se réclame explicitement d'Abraham. Mais le monothéisme chrétien se sépare des deux autres. Les premiers sont « unitaires », le Dieu chrétien est « trinitaire ». Il faut parler du mystère insondable du Dieu unitaire : mais que dire alors de l'incommensurable mystère du Dieu trinitaire ?

Si le dieu grec est celui de l'être — ou de l'au-delà de l'être, pour Plotin — le Dieu des monothéismes « unitaires » est celui de l'exister. L'Acte Pur de l'être se manifeste activement. Il déclare son existence à Moïse et à Mahomet. Il inspire les prophètes en leur communiquant des « Livres » qui sont à la fois des principes de vie spirituelle et d'organisation sociale. Ce Verbe actif ne dévoile rien de lui-même mais sa vigilance auprès de son peuple révèle qu'il est intéressé à l'ascension spirituelle de celui-ci. Une alliance le solidarise avec Israël comme un pacte pré-éternel le solidarise à l'Islam. Au-delà de quoi, commencent entre ces deux monothéismes des différences importantes⁸.

La différence du monothéisme « trinitaire » est cependant radicale. S'il s'intéresse au devenir humain, s'il s'y incarne et le prend sur lui pour le rédimmer, c'est qu'il est un Être-amour, nous l'avons vu. Il ne se contente pas d'être vigilant ou même de se livrer dans une kénose relative comme le Dieu d'Israël ou le Dieu de Mahomet. Dans une kénose radicale il s'abandonne à l'homme comme à l'autre de lui-même. Plus de prescriptions : la loi est remplacée par l'amour. Et cela jette une étrange lumière sur sa nature. Si le don est sa nature c'est qu'en lui-même il est don. L'autre est en lui comme l'autre pôle de lui-même. La personne du Père est ouverte à la Personne du Fils, et leur ouverture réciproque ne pouvant être que personnelle est celle de l'Esprit. Un seul Dieu en trois personnes distinctes mais non séparées.

8. Voir à ce sujet le livre de A. MANARANCHE « Des noms pour Dieu », Fayard, 1981.

Seul un être-trinitaire peut fonder l'affirmation « Dieu est "amour" ». Parce que l'autre est en lui, ainsi que la communication vivante qui les relie. Et cet amour ne se contente pas de se nommer comme innommable, d'être actif en garantissant sa fidélité à son peuple dans une alliance ou un pacte, mais va jusqu'à s'engager radicalement par la Personne du Fils, dont la nature humaine est pleinement solidaire de l'homme et la nature divine pleinement solidaire de la Trinité. Et cela laisse pressentir que l'histoire humaine, drainée par le Fils se résorbera à la fin des temps dans le cœur de la Trinité. Par Lui, elle sera intériorisée et c'est pourquoi du dedans Il lui apparaîtra. Et c'est Lui qui, l'ayant amorisée — pour emprunter ce mot à Teilhard — l'introduira dans le règne de l'amour toujours nouveau de la « vie » trinitaire. Il n'est pas question d'un désir inconscient de retour à la matrice originelle : il faut le dire, ici, contre le mauvais usage d'une certaine psychanalyse, Il ne s'agit pas d'une fusion dans l'indistinct originel mais au contraire d'un échange à plusieurs voix entre des autonomies devenues adultes parce que mûries par l'histoire. Nous ne serons jamais davantage singuliers et personnels que dans ce rendez-vous de personnes avec les personnes de la Trinité.

VIII. L'ÊTRE-RELATIONNEL

Le bilan de notre itinéraire revient donc à ces quelques propositions :

- *Sur le plan de la théologie révélée*, le Dieu trinitaire implique que son Être est relationnel. Il est relation à l'autre. Et cela donne raison à la merveilleuse définition de M. Zundel : « Dieu est un altruisme subsistant ». Au sein de ce Dieu-trinitaire ou relationnel, l'être de chacune des trois personnes se vide au bénéfice de l'autre afin que l'être-relationnel soit leur subsistance et leur vie. Le Fils à son tour est relation de deux natures dont chacune dispose d'elle-même au bénéfice de l'autre : c'est la relation qui Lui donne subsistance, comme c'est elle qui va le ressusciter. Dans ces rapports avec le monde enfin, le Fils est relation : Il se vide de son être pour re-crée l'homme et le rédimer. Et cela laisse supposer que l'acte de création originel était celui d'un libre altruisme où l'être-relationnel de Dieu établissait la créature en libre relation avec lui, comme l'autre de lui-même.
- *Sur le plan métaphysique* de la théologie rationnelle, si l'acte-pur de l'être ne pouvait être découvert comme relationnel au principe du devenir c'est peut-être que l'intelligence en optant pour son autonomie avait perdu le sens réel de la relation : qui n'est pas seulement relation entre les êtres mais relation entre l'être. En tirant parti du Dieu-Amour elle comprend que l'être est relationnel, et cette saisie pourrait retentir, en la modifiant et en la complétant, sur toute la métaphysique de l'être. Celle-ci s'était appauvrie en se scindant de la métaphysique de l'amour, mais la métaphysique de l'amour revient achever et rédimer la métaphysique de l'être.

Reste donc à renouveler la métaphysique en tirant parti d'une phénoménologie dûment critiquée. Car on a bien compris qu'il ne s'agit pas d'ajouter tout bonnement un chapitre sur la métaphysique de l'amour : il s'agit d'une refonte dont toute la métaphysique peut sortir changée, compte tenu d'une dimension amoureuse, cad.

relationnelle, qui en affecte toutes les articulations et les rapports entre ces articulations. C'est pourquoi j'ose espérer une métaphysique non de l'être mais de l'être relationnel. Peut-être cela aurait-il économisé, si elle existait déjà, la double crise de la théologie et de la philosophie, aujourd'hui. Cela aurait évité que des théologiens tournent le dos à la philosophie et que des philosophes leur rendent ostensiblement la pareille. Cela aurait épargné des impasses comme celle d'un théologien de renom, dans son récent livre « Dieu, Fractures », dont je viens d'achever la lecture, et qui, d'analyses poignantes et indubitables sur le plan psychologique, psychanalytique et sociologique, tire des conséquences théologiques pitoyables et parfaitement gratuites.

De toute façon, à la fameuse question de Leibniz, reprise par Heidegger : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », il y a désormais une réponse. Il faudrait d'abord que le questionneur soit campé dans l'être : ce qui supprime l'hypothèse du « rien », puisque celui-ci supprimerait la question et le questionneur. Mais bénéficiant déjà de l'être, s'il se pose la question de l'être — et que son pourquoi vise la raison d'être, la cause de l'être ou la finalité de l'être —, il trouve cette réponse : par amour, à cause de l'amour, et pour l'amour. Le pourquoi de l'être est l'amour. Comme on dit : le fond de l'air est chaud, il faudrait dire : le fond de l'être est amour.