

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Fernand BOILLAT

Une histoire de Dieu

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1977, tome 73, p. 205-223

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

Une histoire de Dieu

La Trinité n'a pas besoin de notre histoire, mais notre histoire n'a de sens que trinitaire.

INTRODUCTION

Comment peut-on parler d'une histoire de Dieu ? Un panthéiste pour qui Dieu est le grand Tout n'a point de peine à l'admettre. Le Tout s'historicise par le mouvement de ses parties. Ou bien Dieu est l'Absolu qui doit sortir de lui-même pour se réaliser par le temps. Le Dieu des chrétiens, l'Eternel aurait-il besoin du temps ?

Je n'aurais pas pensé à prendre la plume à ce sujet si, au cours de conversations, je n'avais entendu de la part d'ecclésiastiques des réflexions qui me piquèrent au vif.

Nous parlions de la diffusion du christianisme dans les Indes. Nous étions d'accord sur la nécessité d'une acculturation indienne de notre foi. Je me permis de souligner la permanence du Credo, des quatre premiers conciles... Quelle que soit l'acculturation, l'Eglise affirmera toujours et partout sa foi en la Trinité, en la divinité de Jésus, en sa résurrection corporelle. Je fus traité alors « d'impénitent colonialiste occidental ». Le christianisme pourrait rejeter de tels dogmes dans une autre civilisation que la nôtre, comme si la foi était relative aux temps et aux lieux.

Non seulement notre conception de Dieu pourrait évoluer, mais Dieu lui-même ? Pourquoi pas, me fut-il répondu. Enfin, quelle ne fut pas ma surprise d'entendre dire que ce sont les savants qui comptent d'abord, et que le Pape finit toujours par leur donner raison.

Un autre son de cloche

Au moment où je méditais de telles questions, plusieurs textes du *Livre des jours* de l'office romain me tombaient sous les yeux. Un texte de saint Justin : « Personne n'est capable d'attribuer un nom au Dieu qui est au-dessus de toute parole, et si quelqu'un peut prétendre qu'il en a un, il est atteint d'une folie mortelle. Ces mots : Père, Dieu, Créateur, Seigneur et Maître ne sont pas des noms, mais des appellations motivées par ses bienfaits et par ses œuvres. Le mot Dieu n'est pas un nom, mais une approximation naturelle à l'homme pour désigner une chose inexplicable. »

Donc prudence lorsque nous parlons de Dieu.

Voici un texte de saint Athanase. Dieu ne peut se confondre avec l'univers ni s'engager dans notre histoire en contradiction avec lui-même. « Il y a donc une Trinité sainte et parfaite, reconnue comme Dieu dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; elle ne comporte rien d'étranger, rien qui soit mêlé de l'extérieur ; elle n'est pas constituée du Créateur et du créé, mais elle est tout entière puissance créatrice et productrice. Elle est semblable à elle-même, indivisible par nature, et son activité est unique. En effet, Dieu fait toutes choses par le Verbe dans l'Esprit-Saint et c'est ainsi que l'unité de la Trinité est gardée. »

Saint Ambroise : « Tu es tenu de croire au Fils de la même manière que tu crois au Père, de croire en l'Esprit-Saint de la même manière que tu crois au Fils, avec cette différence que tu confesses devoir croire en la Croix du seul Seigneur Jésus. » C'est par l'Incarnation et la Rédemption du Fils que notre histoire a un sens trinitaire.

Une même préoccupation

J'eus l'agréable surprise de trouver dans la revue catholique internationale de janvier 1977, *Communio*, les articles de Klaus Reinhardt, de Werner Löser et de Urs von Balthasar qui rejoignaient mes préoccupations. Je retrouvais dans les théologiens qu'ils présentaient, Hans Küng, Edouard Schillebeeckx, Karl Rahner et Urs von Balthasar des ressemblances avec les affirmations dont j'ai parlé au début.

Dans la première partie, je situerai brièvement le problème dans l'esprit de notre temps et dans l'histoire de la philosophie ; dans la deuxième, je présenterai les théologiens cités tels que les fait connaître la revue *Communio* ; dans la troisième, je discuterai leurs positions.

PREMIERE PARTIE

L'esprit de notre temps

Le *Nouveau livre de la foi, la foi commune des chrétiens*, publié sous la direction de Johannes Feiner et de Lukas Vischer, étudie la problématique dans laquelle évolue l'esprit moderne. A la question de Dieu, y lit-on, personne ne peut donner une réponse également valable en tout lieu et en tout temps. La réponse ne peut être que provisoire ; mise au point pour les hommes d'une seule aire culturelle. Il ne peut donc s'agir que d'hypothèse. Or, aujourd'hui l'hypothèse n'est plus d'ordre métaphysique comme elle le fut durant les deux premiers millénaires du christianisme. « Les formules et les concepts qu'on y employait autrefois, en relation avec les questions philosophiques, pour parler de Dieu " l'Etre en soi ", la " Vérité absolue ", le " Bien universel " sont devenus vides de contenu. » S'y maintenir, face aux catastrophes de la nature et face à la méchanceté des hommes, serait une malhonnêteté intellectuelle. Nous devons changer l'hypothèse ontologique et la remplacer par l'hypothèse historique. On ne peut parler de tout ce qui touche à Dieu qu'en fonction du sens et du non-sens, c'est-à-dire en se plaçant sur le terrain de l'histoire où se croisent le sens et le non-sens de l'homme.

Les théologies fondées sur l'histoire sonneraient le glas des théologies de l'être.

Le problème situé dans l'histoire de la philosophie

Les théologiens qui affirment que Jésus n'a jamais eu d'autre existence que historique, c'est-à-dire qu'il n'est pas le Fils de Dieu né éternellement de Dieu, comme nous le chantons dans le Credo, se réclament

d'une exégèse de démythologisation. Autrement dit, ils expliquent la sainte Ecriture, spécialement le Nouveau Testament à l'aide d'une interprétation exclusivement historico-critique. La foi est mise entre parenthèses.

Non qu'ils entendent nier la révélation comme Parole de Dieu, mais ils refusent de la comprendre comme une Parole sur Dieu.

Ils extrapolent en quelque sorte la pensée de Heidegger dans le domaine théologique. De même que Heidegger a voulu revenir aux présocratiques, comme Héraclite et Parménide, lesquels, selon lui, se tiendraient simplement en présence familière de l'Etre (esse) sans le substantifier dans l'étant (ens), les théologiens qui nient la Trinité entendent revenir aux seuls synoptiques, qui, selon eux, s'en seraient tenus à Jésus de Nazareth sans aucune influence hellénique.

De même encore que Heidegger rejette Platon et Aristote qui auraient créé la métaphysique en séparant l'Etre et l'étant, ces mêmes théologiens rejettent saint Paul et saint Jean accusés d'avoir projeté la métaphysique grecque dans la pratique chrétienne primitive.

Enfin, une théologie qui s'appuie uniquement sur une interprétation historico-critique de la Bible, s'édifie en dehors des conciles et en dehors du magistère de l'Eglise. Elle ne tient pas compte des formules dogmatiques qui utilisent un vocabulaire issu de la philosophie grecque.

DEUXIEME PARTIE

Hans Küng

Pour Küng, Jésus est le messager personnel de Dieu et son mandataire dans le monde. Nous ne pouvons plus penser à sa préexistence sinon comme à un mythe. Est vraie seulement la relation entre Dieu et Jésus en tant qu'elle a son origine et son fondement en Dieu lui-même.

Comment concevoir cette origine et ce fondement de l'homme Jésus en Dieu ?

Non plus selon une métaphysique de l'être qui attribue à Jésus une nature divine et une existence antérieure à la création. Jésus s'identifie au rôle historique d'ultime prophète du salut par lequel Dieu ne peut nous dire plus que Jésus nous a dit. L'unité de Dieu et de Jésus se situe à l'intérieur de la conscience de Jésus, elle est relationnelle, elle est significative d'un message et non d'une constitution ontologique de l'être de Jésus. « Les idées mythiques que l'on se faisait autrefois d'un être issu de Dieu, mettant une existence dans l'au-delà, avant les siècles, d'une histoire des dieux, se déroulant entre deux ou même trois divinités ne peuvent plus être des nôtres. »

Autrement dit, la révélation de Jésus ne nous dit absolument rien sur Dieu. Elle ne permet pas une spéculation. Elle est parole de Dieu en vue de fonder une pratique chrétienne : croire que Dieu est ami des hommes, proche des hommes, notre Père. Cela seulement est d'origine divine et non humaine.

Cette révélation se dissimule dans les écrits de Paul et de Jean derrière les formules mythiques de la filiation divine, de préexistence, de médiation, d'incarnation, pour justifier le caractère unique, non déductible, insurpassable de Jésus.

En résumé, Jésus n'est pas Dieu. L'unité entre Dieu et lui est l'unité non pas d'une existence, mais d'un message définitif, celui du dernier mot de la révélation. Ainsi le Nouveau Testament est dépouillé de toute métaphysique pour être une voie de salut.

Edouard Schillebeeckx

Pour le théologien hollandais, ce qui compte avant tout, c'est de rencontrer Jésus de Nazareth, de se mettre à sa suite et non de croire à sa personne. Pour lui la Trinité est une manière théorique de représenter le message évangélique, elle est une création de la culture hellénique, déjà présente dans les écrits de saint Paul et de saint Jean et plus encore dans les quatre premiers conciles.

Il ne faut voir en Jésus que « le prophète eschatologique » qu'un Juif pourrait accepter, puisque les titres que le Nouveau Testament attribue à Jésus sont purement fonctionnels, nullement ontologiques. Ils n'ont

pas plus de valeur que la personnalisation de la Loi ou de la Sagesse dans l'Ancien Testament. Il ne serait venu à l'idée d'aucun Juif d'en faire des personnes divines.

En vrais Juifs, les auteurs synoptiques n'auraient jamais pensé d'identifier Jésus à Dieu. Ils maintiendraient le strict monothéisme de l'Ancien Testament dans le contexte duquel Jésus parle de son Père. Les allusions trinitaires représentent un aspect de second ordre en vue de garantir la vérité fondamentale du Dieu unique. Elles signifient que Dieu se révèle eschatologiquement dans une histoire avant, pendant et après Jésus. La Trinité n'est qu'une Trinité de l'économie du salut se rapportant à la succession des temps et non à l'existence de trois personnes en Dieu. C'est l'influence hellénique qui a substantifié des personnes divines. La Trinité ne fait qu'exprimer une histoire de Dieu.

Que devient la résurrection de Jésus ?

Elle est une fiction littéraire par laquelle les disciples ont exprimé l'expérience pascale de leur profonde conversion. Ils auraient découvert alors que Jésus de Nazareth était l'ultime prophète.

Ainsi entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, il n'y aurait aucune nouveauté essentielle. Le judaïsme et le christianisme se suivent sans coupure.

Küng et Schillebeeckx estiment que la Trinité est un mythe introduit dans l'Évangile par son acculturation hellénique ; Rahner et von Balthasar y croient comme à une nouveauté essentielle de la révélation néotestamentaire. Leur christologie est donc trinitaire.

Karl Rahner

Il part du principe que Dieu agit selon son être qui est trinitaire. Dieu crée donc en se projetant historiquement comme Trinité. Il faudra donc distinguer la Trinité en Dieu ou Trinité immanente, et la Trinité projetée dans la création ou Trinité de l'économie du salut. Ainsi l'histoire de l'homme a sa raison d'être à l'intérieur de la Trinité.

La création respire en quelque sorte dans la Trinité. C'est donc de la création qu'il faut partir pour nous élever à ce que la Trinité est en elle-même. Seule manière, du reste, pour en parler à l'homme d'aujourd'hui pour lequel toute explication ontologique est inaudible. Il faut abandonner, sans nier la Trinité et l'Incarnation, le point de vue des quatre premiers conciles qui s'expriment dans une métaphysique de l'être. Il faut leur substituer un nouveau modèle trinitaire, celui qui fait de Jésus le sommet des rapports entre le Créateur et la créature, Jésus premier-né de toute créature et premier-né d'entre les morts.

Il faut partir de l'homme en montrant qu'il existe en son cœur une aspiration transcendante à une ouverture totale à la création, et que cette aspiration trouve sa réalisation catégoriale dans l'histoire de Jésus de Nazareth, mort et ressuscité.

La Trinité n'est pas un mythe grec transporté dans le judaïsme. Il faudra pourtant la concevoir selon le monothéisme de l'Ancien Testament, le Dieu unique, sujet unique de tout ce qui lui est attribué.

Dieu se rend présent au cœur de l'évolution selon trois modes de présence de Dieu à l'homme. Ces trois modes doivent nécessairement être attribués à Dieu en lui-même et constituer sa Trinité immanente, la Trinité en soi. Ils lui sont attribués comme à un sujet unique. La communication de Dieu à sa création est telle que la Trinité immanente est la Trinité de l'économie du salut et réciproquement. Le Père est l'Origine de la Création, le Fils est le Premier-né, le Saint Esprit est la Grâce même. Un sujet unique vit dans une Trinité de modes et se donne librement comme un et trine. Notre histoire devient la sienne. Ce sont ces modes relatifs à l'histoire et non les relations subsistantes qui révèlent la Trinité.

Urs von Balthasar

Von Balthasar, selon Werner Löser, se propose de penser l'unité de l'Absolu et de l'histoire, c'est-à-dire la réalité dans son ensemble. Un tel projet est possible dans le christianisme qui seul peut éviter de sombrer dans le panthéisme. En effet, le christianisme conçoit un Absolu tout différent de celui des philosophies. L'Absolu chrétien est Trinité. L'Amour absolu est sa meilleure image.

Les scolastiques, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas, ont comparé les « processions » au sein de la substance divine au fonctionnement de l'esprit humain, la connaissance et la volonté, ils ne se sont pas représenté les relations trinitaires à l'aide des relations entre hommes. Le don que Dieu fait de lui-même n'aurait concerné, dans cette optique, que le don qu'il fait aux créatures par la grâce.

Pour von Balthasar, les relations interpersonnelles humaines doivent, au contraire, occuper la première place dans les images et les comparaisons trinitaires. Les relations réciproques entre « Moi » et « Tu » sont inhérentes à la notion de personne. Impossible d'en faire abstraction. Il est exclu de partir du « Je » comme expression d'un Moi statique. Il faut partir de l'appel d'une personne à une personne. L'autre m'appelle « Tu », et je m'éveille à mon propre « Je ». Nul ne s'est donné son propre nom.

Les relations des personnes divines sont des relations d'extériorisation, de kénose, de désappropriation : chaque personne divine renonce à la possession de soi pour se donner à l'autre. Sinon comment admettre l'Incarnation et la mort du Fils de Dieu sur la Croix ? On ne peut définir la procession du Fils préexistant sans son cheminement terrestre qui aboutit à la Croix et sans sa kénose dans sa procession divine.

Pourquoi le Père n'aurait-il pas lui-même sa kénose, son pathos kénosique en se donnant à son Fils ? Le Saint-Esprit qui participe à l'économie du salut par le rôle qu'il joue dans l'Incarnation, par sa présence tout au long de la vie de Jésus et par sa mission dans l'Eglise, a tout autant sa propre kénose, dans sa procession divine.

La Trinité immanente et la Trinité de l'économie du salut sont tellement conjointes par la kénose que Dieu n'est pas d'abord puissance absolue, mais Amour absolu qui ne conserve rien de ce qui est à lui, mais l'abandonne à l'autre. « Si Dieu peut sortir de soi dans l'Incarnation, c'est parce que d'abord il est toujours en dehors de lui dans son don trinitaire de soi à soi. »

Werner Löser de conclure : pour Balthasar, il est capital de ne pas séparer la mort historique de Jésus sur la Croix et la vie éternelle du Dieu trinitaire ; la mort de la Croix est par excellence l'événement extrême dans l'histoire du Dieu trinitaire. C'est à ce point précis que

s'actualise non seulement pour le monde, mais aussi pour Dieu, la divinité de Dieu dont l'essence est l'amour.

En conséquence, ce par quoi Jésus a été confirmé par la résurrection, il l'a toujours été. Sa kénose est éternelle comme celle du Père et du Saint-Esprit.

Ainsi, dès l'origine, le Fils éternel se porte garant des pécheurs par une solidarité absolue avec eux jusqu'à être abandonné par Dieu. La kénose a lieu d'abord éternellement en Dieu lui-même avant de se produire librement sur la Croix. De sorte que nier que Jésus se soit substitué à nous dans sa passion et sa mort, qu'il nous a vraiment rachetés, revient à nier sa divinité.

Von Balthasar laisse deux points inexpliqués. Il est troublé par l'inversion des rapports entre le Fils et le Saint-Esprit dans l'économie du salut, car dans l'Incarnation le Fils procède du Saint-Esprit, conçu du Saint-Esprit. La relation historique renverse la procession éternelle.

D'autre part, il n'est pas aisé ni d'inclure ni d'exclure la souffrance et le devenir en Dieu : « On dit aujourd'hui un peu trop facilement que Dieu souffre de la douleur de sa créature comme si pareil langage pouvait l'innocenter. On dit aussi trop facilement que Dieu est impassible. On ne songe guère alors que le feu de l'amour éternel outrepasse infiniment la réalité finie que nous nommons plaisir et souffrance et qu'ainsi " sa vitalité " dépasse infiniment ce que nous opposons comme l'être au devenir. »

TROISIEME PARTIE

Les théologies récentes que nous venons de présenter se différencient surtout, à notre avis, par leur référence à un système philosophique, soit l'agnosticisme, et ce sera l'occasion de rechercher la nature de la théologie ; soit le kantisme, soit l'hégélianisme.

Elles ont toutes le mérite de chercher à rendre compréhensible l'Evangile à ceux qui sont pénétrés, à leur su ou insu, de tels systèmes.

I.

Le magistère et la foi

Le pape Paul VI dénonçait, le 25 mai 1977, les conceptions purement subjectives de la foi : « Si la foi n'est plus reliée à un magistère autorisé et permanent comme celui de l'Eglise catholique, que devient-elle ? Elle devient une opinion subjective dépourvue d'autorité supérieure ; elle devient une évasion dans un pluralisme équivoque, une foi nominale et élastique, disponible à trop d'adaptations insignifiantes. »

Gardons-nous de penser que le magistère dispense la lumière de foi qui est un don du Saint-Esprit ou qu'il suscite une vision de foi, vision qui est l'acte du croyant. Sa fonction est de mettre au point ce qu'il faut croire comme on met au point un microscope qui ne fournit ni la lumière ni l'objet.

Le magistère est la condition de notre foi. Il est lui-même vérité de foi en tant que magistère institué par Jésus-Christ.

La théologie ne peut ignorer le magistère sans se nier elle-même.

Le sujet de la théologie

La théologie se nie elle-même lorsqu'elle nie la foi.

En effet, le sujet de la théologie est le même que celui de la foi. Nul ne peut être théologien s'il n'est d'abord un croyant qui adhère à Dieu de toute son intelligence.

La foi a un contenu objectif connu en langage humain. Tout d'abord le texte inspiré de la Bible. Or, le langage varie en évoluant. La théologie, c'est la foi qui, en cette évolution, cherche à se comprendre, à engendrer, à défendre, à nourrir, à affermir la foi comme réponse aux questions des hommes dans telle situation historique.

Théologie et exégèse

Les thomistes du XV^e au XVIII^e siècle ont créé une systématique théologique où la Bible restait en quelque sorte un apport extérieur. Nos manuels des XIX^e et XX^e siècles ont continué dans cette ligne. Ils

posaient une thèse dogmatique à prouver par quatre considérations. La Bible venait en premier lieu, puis les conciles, les Pères et, enfin, les considérations rationnelles. Une telle théologie donnait l'impression qu'elle était la synthèse achevée du christianisme jusqu'à la fin du monde. Elle apportait une puissante sécurisation.

Le protestantisme provoqua un mouvement inverse qui allait donner naissance à l'exégèse moderne. La théologie ne doit pas sortir de la Bible. Karl Barth pense que la théologie peut s'accommoder de n'importe quelle philosophie, parce que tout peut devenir le lieu où la Parole de Dieu se manifeste sans aucun rapport avec une acculturation : *sola scriptura, sola gratia*.

Dès lors, les conciles et les Pères ont le langage de leur époque et constituent des indications vénérables, mais ils ne représentent pas la Parole de Dieu. Bultmann aura beau jeu de se réclamer de Barth malgré toutes les dénégations de ce dernier. Il semble bien que c'est de là que sortiront la démythologisation de la Bible et l'exégèse fondée sur la seule science historico-critique dont se réclament Küng et Schillebeeckx.

De là encore l'agnosticisme du Dieu Tout Autre et la réduction de la foi à une attitude existentielle devant Dieu et à un simple comportement.

La démythologisation

La démythologisation est aussi ancienne que la Bible. Elle s'exerça dans l'Ancien Testament pour libérer le monothéisme des mythes païens. Jésus démythologisa le messianisme temporel. Nous continuons de l'appliquer en affirmant que la Bible n'est pas un livre scientifique où nous trouverions une cosmologie. Jésus lui-même a démythologisé la conception juive d'un Dieu solitaire.

Le concile de Nicée a démythologisé, contre Arius, la philosophie grecque. Celle-ci était incapable d'exprimer la nouveauté du message chrétien. Il a fallu rejeter le mythe des éons pour créer une terminologie qui donne un sens nouveau aux termes anciens, tels que consubstantiel, personne et nature. La christologie trinitaire créa une conception exclusivement chrétienne, destinée à provoquer un renouvellement de la philosophie elle-même, quoi qu'en pense Emile Bréhier

Aujourd'hui, il nous incombe de démythologiser la science et la philosophie dans la mesure où elles font de l'homme la mesure de tout. Démythologisées, la science et la philosophie modernes fournissent de précieux instruments pour ouvrir une théologie ontologique à une théologie historique.

Küng et Schillebeeckx entendent revenir aux évangiles synoptiques et démythologiser les autres écrits du Nouveau Testament. Ils le font en vertu de leur postulat qui fait de la Trinité une création de l'hellénisme. C'est là un *a priori*, qu'une exégèse sérieuse ne peut confirmer.

Les écrits synoptiques sont postérieurs à ceux de saint Paul. La vie de l'Eglise, sa liturgie en particulier, est déjà constituée. Saint Paul y puise probablement ses grandes hymnes de christologie trinitaire.

Il n'est pas difficile de trouver dans les synoptiques des affirmations qui confirment celles de saint Paul. Pensons, par exemple, au début de l'évangile de saint Marc, à ce qui est rapporté, chez tous, du baptême et de la transfiguration de Jésus, et surtout à leur conception générale qui identifie l'action de Jésus à celle de Dieu, action unique qui ne différencie Jésus que par sa relation personnelle au Père qui est dans les cieux. Jamais les Juifs n'auraient pu identifier l'action de Moïse à celle de Yaveh. Dans l'optique de l'Ancien Testament, Dieu s'identifie à son action. Si Jésus s'identifie à l'action de Dieu, c'est qu'il est Dieu.

Urs von Balthasar a raison de le souligner : l'homme de Nazareth ne fait qu'un avec sa mission. Il sait qui il est. C'est pourquoi il peut remettre les péchés en son nom. Ses auditeurs ne s'y sont pas trompés : Jésus sera condamné comme blasphémateur selon tous les synoptiques, parce qu'il s'est identifié à Dieu.

La Parole de Dieu sur Dieu

Küng et Schillebeeckx réduisent le christianisme à un message de Dieu sur l'homme, sans connaissance sur Dieu.

Déjà dans l'Ancien Testament, la Parole de Dieu est une parole sur Dieu : Yaveh est le seul Dieu. Le monothéisme est une parole sur Dieu. Dans le Nouveau Testament, les récits du baptême et de la transfiguration sont formels. Yaveh n'est pas un Dieu solitaire, il a un Fils bien-aimé qui a toute sa faveur.

Venons-en au texte de saint Justin que nous présentions au début. Dieu n'a pas de nom par lequel nous pourrions le montrer comme un objet de notre intuition ou de notre construction mentale. Nous n'avons aucune expérience immédiate de Dieu, ni par la raison ni par la foi. Dieu est absent de toutes nos prises. En cela, il est le Tout Autre, Nom au-dessus de tout nom.

Saint Justin ne s'arrête pas là. Par les œuvres et les bienfaits de Dieu, nous pouvons avoir certaines approximations sur Dieu, qui laissent Dieu inexplicable, mais qui peuvent motiver la parole sur Dieu.

II.

La connaissance du mystère de la Trinité

Karl Rahner y insiste avec raison : il n'est pas possible de connaître la Trinité sans partir de l'engagement trinitaire dans la création et dans l'histoire. Nous allons à l'invisible par le visible. Tout part de nos sens aussi bien dans le domaine de la foi que dans celui de la raison. La Trinité n'est pas une spéculation intellectuelle comme l'est la philosophie platonicienne sur la divinité. Les Pères des anciens conçues partaient des missions du Fils et du Saint-Esprit pour fonder l'existence de la Trinité, ils partaient donc déjà de l'histoire.

Si nous ne pouvons connaître la Trinité que par son engagement temporel, s'ensuit-il qu'elle en dépend ? Que deviendrait alors la transcendance de Dieu ? C'est notre foi qui en dépend et non la Trinité elle-même. Rappelons-nous les paroles de saint Athanase : « Il y a donc une Trinité sainte et parfaite, elle ne comporte rien d'étranger, rien qui soit mêlé de l'extérieur ; elle n'est pas constituée du Créateur et du créé. »

Nature et surnaturel

Que le Christ soit le sommet de toute la création, nul ne peut en douter en lisant l'hymne à la grandeur universelle du Christ : premier-né de toute créature, premier-né d'entre les morts. Il ne s'ensuit pas pourtant que l'on puisse identifier la création avec la révélation au point que

cette dernière ne puisse exister sans être christique. Ce serait aussi vain de l'affirmer que de revenir à se demander si le Père ou le Fils pouvaient aussi s'incarner.

Même dans le cas où la création s'identifie avec sa christification, nous pouvons nous demander si la terminologie kantienne utilisée par Rahner est pertinente dans la distinction entre nature et surnaturel. Pour Kant, les idées du moi, du monde et de Dieu sont le cadre où l'esprit unifie ses connaissances. Elles sont transcendantales, parce qu'elles ne rejoignent aucune expérience comme c'est le cas pour les catégories. Si l'analogie kantienne est valable, il y aurait en nous, en vertu de notre être créé, une disposition transcendentale au surnaturel, une capacité naturelle de s'y ouvrir dès que la réalisation catégoriale apparaît dans le Christ.

Comment admettre alors que la préparation à la grâce n'est pas en notre pouvoir ?

Démythologisation de l'Etre subsistant (esse subsistens) et du Dieu judaïque

La notion d'Etre subsistant, sommet philosophique de saint Thomas, doit être bien comprise. Elle signifie que Dieu exclut toute composition. Dieu est la simplicité. Elle est négative au point qu'une détermination positive de notre part de ce qu'est la subsistance divine ne peut être que mythique. Nous connaissons que Dieu est, nous ignorons ce qu'il est. Le philosophe dit « Etre subsistant » et doit se taire. Dieu seul peut nous révéler ce qu'est sa subsistance.

Il y a quelque chose d'inquiétant chez Rahner lorsqu'il conçoit la Trinité en posant d'abord un sujet que viennent déterminer trois modes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Qu'est-ce que ce sujet, une projection mythique ? Une analogie avec le Moi de l'anthropologie kantienne ? Il y aurait un sujet antérieur à la personne du Père ?

On pense d'autant plus facilement à Sabellius que, pour Karl Rahner, la Trinité de l'économie du salut joue un grand rôle par rapport à la Trinité immanente. La Trinité ne serait plus qu'une façon de parler de Dieu comme Créateur, Rédempteur et Sanctificateur ?

Saint Thomas a démythologisé l'Être subsistant. Il n'y a pas un sujet divin général que viendraient modifier trois modes. L'Être subsistant n'est pas subsistant en tant qu'Être, mais en tant qu'il est le Père. Ce que nous ne connaissons que par la révélation.

III.

La représentation de Dieu comme l'Amour absolu

Urs von Balthasar s'inspire de la philosophie de l'Absolu, à l'exemple des successeurs de Kant, spécialement de Hegel. Ce dernier identifie l'Absolu au Devenir contre Schelling. Von Balthasar l'identifiera à l'Amour. Dans les deux cas, l'Absolu se relativise soit pour produire l'histoire, soit pour produire la Trinité, qui serait, pour von Balthasar, le seul chemin opposé au panthéisme.

Une telle conception est un à priori d'essence idéaliste, impensable dans une philosophie réaliste.

La conception d'un Absolu qui se relativise semble d'abord peu cohérente et même contradictoire. Tout autre est le Dieu biblique. Yaveh se présente d'abord dans sa relation historique avec Israël. C'est le Dieu de quelqu'un, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de l'Alliance. Il ne s'agit pas d'un Dieu présenté d'abord comme un « en-soi ». L'idée de relation est première.

Lorsque saint Jean identifie Dieu et l'Amour, ce n'est pas un Absolu qui est au fond de sa pensée, mais le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ.

C'est en partant de la personne du Père qui est Amour et non en partant d'un Amour absolu qui est Père que la Sainte Trinité nous est présentée. Il n'est pas possible qu'il subsiste quelque chose en Dieu avant le Père. Il n'y a ni un Sujet divin qui serait modifié par les personnes de la Trinité ni un Amour absolu qui serait personnifié par le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Ce qui est premier, c'est le Père, Relation subsistante originaire. Nul n'en a mieux parlé que saint Thomas.

Faut-il abandonner l'analogie trinitaire de l'âme ?

Pour nous représenter la Trinité nous avons besoin d'images. Saint Augustin a proposé l'image de notre esprit qui s'exprime par la connaissance et la volonté (esse, nosse, velle), ou encore par la mémoire, la pensée et l'amour. Chaque personne de la Trinité comprend les trois aspects. C'est la relation entre eux qui est image de la Trinité. Ce serait donc une mauvaise interprétation de ne voir dans le Père que l'être ou la mémoire, dans le Fils que la connaissance ou la pensée, dans le Saint-Esprit que la volonté ou l'amour. Mauvaise interprétation encore de ne penser au don de soi en plénitude que dans la procession du Saint-Esprit, alors que le don de soi en plénitude caractérise aussi bien la procession du Fils.

L'image interpersonnelle humaine, à laquelle von Balthasar s'attache avant tout, loin d'exclure l'image intrapersonnelle de l'âme en elle-même, la suppose.

Il est vrai que notre personnalité s'éveille par le regard de l'autre. C'est le « Tu » qui éveille mon « Moi » et notre regard mutuel qui éveille notre « Nous ». Ainsi dans la Trinité, le Saint-Esprit est le « Nous » du Père et du Fils par leurs relations de « Tu » et de « MOI ».

Mais cet éveil ne pourrait se faire s'il n'était pas fondé sur la réalité. La personne ontologique précède la conscience psychologique du « Moi ». En Dieu, cette distinction disparaît, mais nous en avons besoin dans notre manière humaine de penser.

C'est pourquoi nous ne pouvons abandonner l'image trinitaire de l'âme, mais il faut la compléter par celle de nos relations interpersonnelles.

Dieu et le devenir, la souffrance, la kénose

Urs von Balthasar conçoit Dieu comme l'Absolu d'Amour ou comme l'Amour Absolu. Le terme absolu bloque la communication, il faut chercher à le faire sortir de lui-même. Pour cela Hegel imagina de l'identifier au devenir et d'en faire la source de l'Histoire. Comment von Balthasar n'aurait-il pas été travaillé par la question du devenir, d'une histoire intratrinitaire qui implique en Dieu lui-même la souffrance et la kénose sur un mode divin ?

Si c'est le cas, comment notre foi ne serait-elle remise en question ? Si Dieu n'est pas éternel, mais capable de changement, comment croire ce qu'il révèle à l'homme ? Serait-il le mauvais génie dont parlait Descartes ? Si Dieu peut souffrir et souffre, faudra-t-il reprendre nos misères dans la vie éternelle ? Si Dieu, par une kénose trinitaire, renonce à ce qu'il est, sa fécondité ne serait-elle pas finitude ?

Le don intratrinitaire que Dieu fait de soi n'est pas comparable au don qu'il fait de lui-même dans la création, même christique.

Tout est Dieu en Dieu

L'intuition de von Balthasar n'est pas dépourvue de valeur. La philosophie idéaliste n'est pas que vanité. Si le devenir, la souffrance, la kénose ne peuvent se concevoir dans les processions intratrinitaires qui sont de plénitude, ne peuvent-ils se trouver en Dieu dans le cadre des idées divines ?

Saint Grégoire de Naziance s'adresse à Dieu : « O Toi l'au-delà de tout... Tu es tout être et Tu n'en es aucun ; Tu n'es pas un seul être, Tu n'es pas leur ensemble ; Tu as tous les noms, et comment Te nommerai-je, Toi le seul qu'on ne peut nommer ? »

C'est l'affirmation qu'en Dieu tout est Dieu sans extérioriser Dieu. Je suis Dieu en Dieu comme l'est la fleur des champs. Dieu nous connaît et nous aime en Lui au-delà de nos modes finis. Il ne reproche à Job que de l'avoir cru indifférent à ses souffrances. Telles sont les idées divines, plus intimes à nous-mêmes que nous-mêmes. C'est par elles que Dieu s'engage dans notre histoire de sorte que nous ne sommes ni deux ni un avec Lui.

C'est à ce niveau des idées divines et non dans le cadre des processions divines qui excluent toute finitude, que le Verbe peut s'offrir à son Père pour le rachat des pécheurs. C'est au niveau des idées divines, que Dieu peut offrir, dans sa liberté, le don immédiat de lui-même jusqu'à la kénose de la Croix.

La causalité divine

Paul VI rappelait (DC, 6 mars 1977) la nécessité de retrouver le chemin de la causalité et le sentier de l'admiration esthétique. C'est peut-être pour ne pas être assez attentif à la causalité première des Trois personnes divines que Urs von Balthasar ressent une difficulté à comprendre comment le Fils procède du Saint-Esprit dans son Incarnation alors que le Saint-Esprit procède du Fils dans la Trinité.

Les exégètes diront d'abord que le terme Esprit doit s'entendre dans le même sens que dans la Genèse : l'Esprit de Dieu planant sur les eaux. L'Esprit couvre Marie de son ombre pour produire en elle la nouvelle création.

Tandis que les processions intratrinitaires sont la production exclusive des personnes divines, la procession des créatures est leur œuvre commune. Pourtant, chacune des personnes divines agit selon sa propre relation subsistante. L'incarnation étant œuvre d'amour, c'est au Saint-Esprit qu'est attribué non pas la naissance éternelle du Fils en Dieu, mais sa naissance temporelle en Marie.

La Trinité de l'économie du salut est infiniment plus que le rapport de causalité

La causalité, en tant que telle, ne donne pas le sens de la création. L'ontologie ne peut donner le dernier mot. C'est pourquoi il faut démythologiser l'Être subsistant.

Tout autre est l'événement de la communication trinitaire, de son engagement dans l'histoire. Il ne s'agit plus d'ordre causal, mais de l'union hypostatique et de la vie théologale. Il s'agit d'un « toucher » de subsistance et de vie, dans lequel Dieu seul est médiateur de Dieu. Plus de voile interposé. Unité de la personne divine en Jésus et face à face dans le bienheureux pour ne s'être appuyé que sur Dieu. L'homme est fondamentalement, comme le souligne Karl Rahner, cet être que Dieu peut devenir en s'incarnant.

Pour reprendre une pensée du Père Kolbe, Dieu conçoit son Fils non seulement en lui-même, mais aussi dans le sein de Marie Immaculée, figure de l'Eglise. Le Saint-Esprit, baiser éternel du Père et du Fils,

répétons-le, ne produit pas le Fils éternel mais son Incarnation, et ce qu'il réalise dans la conception virginale, il le réalise en nous par l'effusion de lui-même.

L'union hypostatique et notre union théologale ne sont pas seulement l'effet de la causalité, mais d'une relation immédiate avec la Trinité, immédiateté qui apparaîtra dans la vision béatifique. Dieu seul est le médiateur de Dieu au-delà de toute causalité. Ainsi la Trinité de l'économie du salut est d'abord en Dieu comme sens éternellement connu et librement voulu, et elle devient effective en devenant le sens immanent de l'histoire.

Fernand Boillat