

De Dieu et Trinité bulletin de théologie dogmatique

Christoph Theobald

DANS **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 2002/4** Tome 90 , PAGES 573 À 623
ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0034-1258

DOI 10.3917/rsr.024.0573

Date de mise en ligne : 01/07/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2002-4-page-573?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

QUESTION DE DIEU ET TRINITÉ BULLETIN DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

par Christoph Theobald
Faculté de théologie du Centre Sèvres, Paris

La répartition de ce bulletin en quatre rubriques est significative de la situation présente de la recherche sur Dieu. Comme l'a montré le récent colloque des *RSR* (cf. 90/1 (2002), 5-119), la sensibilité actuelle à la *question du mal* semble relancer le questionnement sur l'affirmation de Dieu et sur ses « attributs », non seulement en théologie mais aussi en philosophie ; nous poursuivons donc, dans une première partie, le débat engagé, cette année, au sein de notre Revue. La deuxième partie sur *Dieu créateur* correspond aux déplacements déjà constatés dans nos dernières livraisons. La vague récente de thèses sur les « classiques » du xx^e siècle continue à déferler sur les rivages de la théologie ; nous en rendons compte dans une troisième partie sur quelques *études d'histoire de la théologie*, avant de parler, pour finir, de certaines trop rares *élaborations systématiques*.

- I. Dieu et la question du mal (1-6)
- II. Dieu origine et fin de la création (7-18)
- III. Études d'histoire de la théologie (19-27)
- IV. Études de théologie systématique (28-37)

I. Dieu et la question du mal (de 1 à 6)

1. Henri LAUX, *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, « Le grenier à sel », Beauchesne, Paris, 2001, 130 pages.
2. Bernard SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu* (1994), PUF, Paris, 2000, 335 pages.
3. Armin KREINER, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia, 2000, 387 pages.
4. Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Le Cerf, Paris, 1999, 155 pages.
5. Wolf KRÖTGE, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation von Gottes Eigenschaften*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 314 pages.
6. Jean-Michel MALDAMÉ, *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*, Le Cerf, Paris, 2001, 132 pages.

1. Ce qui retient et séduit le lecteur théologien dès les premières pages du bel *Essai sur l'affirmation de Dieu*, c'est que Henri LAUX le met certes en contact avec « Dieu » tel que la tradition biblique et mystique du christianisme l'envisage, mais en parlant d'un bout à l'autre le langage de la raison humaine qui, à partir d'elle-même, déploie progressivement ce qu'implique la proximité de l'Absolu dans l'histoire. Nous sommes en quelque sorte devant une nomination de Dieu dont l'auteur retrace la genèse dans les sujets et entre eux, initiant ainsi son lecteur à une intelligence intérieure et libre de cet acte. On a envie de dire que la philosophie se présente ici comme la promesse ultime d'une théologie qui, à cause de Dieu, mise sur l'entière liberté de l'homme de le nommer. L'intitulé de l'essai *Le Dieu ex-centré* et les deux modalités de ce « Dieu en sortie de soi » — « un Dieu en attente » et « un Dieu en paroles » — ressaisissent parfaitement cette orientation, tout en désignant discrètement l'enracinement de ce parcours dans la tradition chrétienne, voire trinitaire.

Il faut donc se rendre attentif à ce qui est dit sur les rapports entre philosophie et théologie. Le premier chapitre qui poursuit la ligne du « Dieu en paroles » met ce rapport en place. Au centre d'un développement sur la forme du « discours », régulé par la visée de la cohérence (1), porté par la raison (2), se situant « à l'intersection d'affirmations venues de lieux divers » (4), et structuré, en tant qu'argumentaire, par un jugement (5), l'auteur situe le « paradigme de la réponse » (3) : le discours sur Dieu ne traite pas de thèses mais répond à une question, ce qui suppose une attitude de disponibilité, de consentement et la perception intérieure d'une obligation. Philosophie et théologie ne se rencontrent donc plus selon un ordre de subordination ou d'exclusion mutuelle mais sur la base d'« une attitude partagée » : « Ce qui permet en effet de parler de rapport est moins l'accord sur des contenus que la capacité à partager des attitudes. C'est parce qu'il y a des dispositions communes, éprouvées et voulues, de part et d'autre, qu'il y a rencontre d'attitudes » (p. 24). La différence fondamentale vient alors du rapport des uns et des autres à leur enracinement : tout en voulant rejoindre l'humanité de tout homme, la visée d'universalité du discours philosophique reste, jusque dans ses dimensions les plus critiques (développées au chapitre 4), tributaire d'un site particulier — pour la question de Dieu : le christianisme — et d'une option singulière et non extrinsèque à la démarche de raison. C'est sur cette capacité d'opter que se termine le premier chapitre qui introduit ici l'art de la pensée, pensée sous la forme de l'« intime conviction » dans le modèle judiciaire.

Le deuxième chapitre propose alors le nom de Dieu à la conviction intime du lecteur. Dans un premier temps, l'auteur procède à un discernement entre le mot « Dieu » et son « nom », celui-ci pouvant certes être remplacé, dans la tradition philosophique, par d'autres catégories, en particulier celle du sens ; mais nous découvrons en même temps qu'il n'y a pas de nom « sans une opération sur le nom, qui implique en même temps une opération sur le sujet qui dit ce nom » (41). Il faut donc dégager, dans un deuxième temps, la

logique même de la nomination ; ce que Henri Laux fait en analysant un texte de la *Montée du Carmel* de Jean de la Croix et en s'interrogeant sur l'expérience commune de la contingence, selon deux entrées qu'on retrouvera d'ailleurs dans les chapitres 3 et 5 de l'ouvrage. Retenons de ce développement à la fois rigoureux et enraciné les très belles pages qui le ressaisissent en trois réflexions. Avant qu'il soit prononcé par le sujet, le nom de Dieu porte déjà la richesse de tant d'itinéraires et de traditions qui le pensent et le célèbrent ; mais — comble du paradoxe — « il naît et renaîtra avec chacune des convictions à venir. Il meurt de n'être pas nommé ; il vit d'être reconnu. *Il est en attente* » (53). Cette première affirmation en appelle une autre sur le temps : « il importe de ne pas nommer Dieu trop vite, trop tôt. [...] Il s'agit plutôt de consentir au mouvement par lequel, dans la chair et dans l'esprit, lui-même se suscite un nom ». On comprend alors — dernière réflexion — ce qui est annoncé dès le départ, à savoir que la nomination implique, pour le Dieu excentré et pour le sujet le nommant, une sortie d'un centre qui est en même temps sortie de l'anonymat ou présence dans l'histoire. C'est ce que développent le troisième et le quatrième chapitre.

Plus que jamais nous rejoignons ici le terrain le plus commun et le plus élémentaire de l'existence, abordé sous l'angle d'un art de vivre, c'est-à-dire d'une éthique. Le développement sur la nomination de Dieu avait déjà ressaisi l'expérience de contingence comme ouverture à « plus grand que soi ». À la suite de Kant, Henri Laux désigne la loi — l'interdiction du meurtre — comme trace de cette ouverture. Nous nous trouvons encore au sein du « paradigme de la réponse », présentée au cœur du 1^{er} chapitre : l'obligation éprouvée par la conscience de ne pas tuer ne dit pas d'où elle vient ; elle ouvre donc un « lieu d'indétermination », au sens où tous les hommes peuvent s'y rencontrer quelles que soient leurs convictions et au sens où l'origine de l'interdiction est sans qualité. Mais lui donner le nom de Dieu reste possible, sans qu'on puisse transformer cette opération en preuve. Dans la suite du chapitre, la présence de cet absolu à l'histoire est « approchée » selon une double modalité : d'abord comme principe de critique et de construction de nos décisions selon une visée d'universalité ; ensuite comme accueil d'une Présence. Il faudrait citer ici longuement l'auteur qui réussit à rendre l'expérience de béatitude ou de salut à travers trois termes d'inspiration métaphysique, à savoir l'unité de soi, l'éternité et la grâce. Le développement conclusif ressaisit l'ensemble de l'itinéraire humain, à savoir ce grand mouvement d'action et de repos où l'absolu dans l'histoire appelle le verbe. Le théologien chrétien n'est pas étonné de reconnaître ici la trajectoire du Verbe, à la fois abaissé et élevé, trajectoire dont il trouve le tracé dans les Écritures : « L'expérience de Présence est un acte éthique [...] Cette expérience est elle-même un langage. Elle est une parole évidée, littéralement creusée de l'intérieur : le vide est constitutif de sa capacité de signifier ; il la façonne d'une manière indirectement visible. Évidée et non pétrifiée, cette parole est une parole pourtant pleine, taillée dans la dureté des certitudes, adoucie par ce travail qui est l'art d'ajuster puis de polir... » (p. 73).

Cette trajectoire comporte évidemment des discontinuités abordées dans le chapitre 4, intitulé *l'excès*. Henri Laux entend par « excès », non pas un « sans mesure » ou « la surabondance d'une rencontre d'origine divine » (au sens où S. Thomas parle d'*excessus*) mais « l'expérience humaine en ses points de rupture ou de déséquilibre » (73). Deux exemples sont donnés, la rencontre du discours critique avec la figure de Spinoza et l'expérience du mal. Il ne s'agit pas ici d'expériences annexes mais de situations qui « excèdent par nature les capacités de résistance d'un sujet » (76). Ce qui se comprend immédiatement dans le cas de l'expérience du mal. L'analyse est classique, le mal étant abordé sous l'angle de la violence et du « mal radical ». Mais la proposition développée par l'auteur est neuve et forte ; elle relativise en même temps la formule précédente qui avait limité les forces de résistance du sujet : « le mal, étant le lieu où la déprise de soi est la plus vivement subie, est identiquement le lieu où la question de l'origine m'est le plus vivement redonnée » (93).

On perçoit bien à quel point cette méditation sur le mal est au cœur de l'ouvrage, mettant à l'épreuve et constituant en même temps l'affirmation d'un « Dieu excentré ». À ce titre, le dernier chapitre sur *la mystique* relève d'un statut un peu différent. Il représente une relecture de l'ensemble du parcours à un niveau second, tentant de rejoindre le discours de raison sur Dieu en son engendrement même. L'auteur propose d'abord une définition de la mystique, qui la sort du statut d'exception, du maladif ou de la marginalité où on a pu l'enfermer. « J'appelle alors très exactement "mystique" le secret engendrement de la parole libre » (106). Ayant suivi jusqu'alors l'affirmation de Dieu en direction de sa mise en langage et de l'attente qu'elle implique, le mouvement retourne donc ici, au sein de ses sites humains précédemment abordés, vers l'origine. La place précise donnée ensuite à la mystique est celle d'un « tiers concept » entre la foi et la philosophie, « catégorie qui désigne une certaine dimension de la foi et de la philosophie » (109). On revient donc, par ce biais et à un autre niveau de profondeur, aux rapports entre philosophie et théologie.

On a déjà noté l'enracinement chrétien du processus logique proposé ici. Tout en étant philosophique d'un bout à l'autre, les deux modalités de la sortie de soi de Dieu — Dieu en attente et Dieu en paroles — renvoient bien aux « dimensions » pneumatologiques et christologiques de la nomination de Dieu ; et on a déjà mis en valeur les pages sur le salut et la béatitude. Le parti pris philosophique consiste en effet à sortir la foi chrétienne et son expression dogmatique de son statut d'exception et de l'inscrire dans ce que l'humanité de l'homme a de plus universel, ayant, dans cette opération, une bonne partie de la mystique chrétienne de son côté. Mais on comprend aussi pourquoi Henri Laux doit s'affronter à cet endroit au parcours de Spinoza et à sa critique de toute conception extrinséciste de la Révélation. Dans un remarquable discernement, l'auteur conduit le lecteur à envisager différentes interprétations possibles de l'œuvre du philosophe néerlandais, l'interprétation athée basée sur sa critique du miracle et l'interprétation panthéiste qui

insiste sur la négation de l'idée de création : « tout ce qui est arrive nécessairement selon le mouvement d'une productivité infinie sans lien avec une volonté originaire » (86). Ce discernement — et c'est probablement la clé de l'ouvrage — aboutit finalement dans une manière originale de prendre congé par rapport à Spinoza, tout en se laissant « excentrer » par sa critique : « Reste le Dieu de l'*expression*, présent à toutes choses, dont il est la vie : il est légitime de lui préférer un Dieu non anonyme, mais on peut au moins reconnaître que son immanence absolue travaillera le concept de création en y repérant l'infinie présence de son être ; reconnaître aussi la puissance de Dieu dans le refus d'une divinité trop asservie à l'arbitraire des passions humaines, réduite à se manifester dans des actes très parcellaires » (86).

La conclusion de ce très bel ouvrage reprend cette confrontation : « une expérience aussi personnelle de l'absolu peut-elle laisser l'absolu dans l'impersonnel ? » (127). Henri Laux remplace ici le paradigme spinoziste de l'*expression* par celui de la *communication*, voire du don de soi de Dieu. On peut se demander si ce déplacement — dans la ligne de l'ensemble du parcours — ne nécessiterait pas une réflexion nouvelle sur les rapports entre ce Dieu excentré et l'*histoire*. Elle est certes amorcée sous l'angle des discours et des œuvres ainsi que des décisions qui les soutiennent ; elle est présente tout au long du chapitre sur l'éthique. Mais qu'en est-il de l'orientation de l'*histoire* vers sa fin ? Peut-être est-ce déjà une question de théologien qui, tentant d'éviter tout extrinsécisme, aborde la Révélation de Dieu en pensant *en même temps* l'*histoire* de l'humanité.

2. Étant donné l'intérêt de l'ouvrage de Bernard SÈVE sur *La question philosophique de l'existence de Dieu* pour des étudiants souhaitant disposer d'une première vue d'ensemble, nous signalons ici la parution de sa troisième édition dans la collection *Philosopher* des PUF. Tout en gardant l'allure d'un manuel, le livre développe une thèse qui mérite d'être discutée. L'auteur note d'emblée l'enchevêtrement des approches philosophique et théologique de Dieu et signale le débordement possible de son propos vers l'anthropologie religieuse. Son but est donc d'isoler autant que faire se peut le thème philosophique de l'existence de Dieu ; ce qui légitime à ses yeux une concentration sur la tradition occidentale où précisément cette question s'est libérée un jour de la tradition chrétienne pour prendre une consistance rationnelle autonome.

La philosophie entend, en effet, s'en tenir à la raison et à l'expérience. Mais l'auteur prend aussi ses distances par rapport à l'expérience de Dieu, qu'elle soit mystique ou religieuse, parce que, dit-il, « sous peine de ces fautes logiques appelées "cercle" ou "pétition de principe", le concept de Dieu ne peut être fondé sur des "expériences" qui ne sont considérées comme "religieuses" que si on les rapporte à un concept de Dieu qui doit être posé avant elles » (13). La question philosophique de l'existence de Dieu se trouve donc désormais déconnectée de toute croyance ou non-croyance ainsi que des expériences multiformes qu'elles supposent : ce n'est que quand on reconnaît que l'absence de foi ne légitime en rien une indifférence au thème

philosophique de l'existence de Dieu qu'on a réussi à isoler le statut philosophique de cette question.

C'est pour cette raison que Sève commence son premier chapitre, sur les preuves de l'existence de Dieu, avec la preuve ontologique, la seule entièrement *a priori*. Après en avoir présenté les différentes versions (Anselme, Descartes, Leibniz) et analysé les arguments « à partir des effets », il aborde, comme il se doit, leur réfutation humienne et kantienne. Le deuxième chapitre enregistre l'impossibilité d'une preuve ou d'une réfutation argumentative et montre comment une décision ou une option au sujet de l'existence de Dieu se met à la place laissée par l'absence d'un point de vue purement rationnel. Quatre types de « preuves » indirectes sont discutés : la postulation (Kant), le pari (Pascal), l'affirmation (Kierkegaard, Chestov, Blondel, Bruaire) et la prolongation des « lignes de fait » (Bergson). Le troisième chapitre présuppose, « à titre purement dialectique », que Dieu existe pour examiner une nouvelle série de questions : quel statut peut-on reconnaître à l'existence en Dieu ? Quel type d'action faut-il lui attribuer ? Quelles sont les conséquences, pour notre existence humaine, de son existence ? Symétriquement, le quatrième chapitre aborde la « mortalité » ou « l'immortalité de Dieu », avec des développements sur l'interprétation hégélienne du christianisme, sur la mort de Dieu chez Nietzsche, sur la complexification du problème depuis le tournant linguistique et sur ce que l'auteur appelle l'« opacification de la question de l'existence de Dieu » (269) : elle semble disparaître, affirme l'auteur, là même où il est beaucoup question de Dieu et de religion.

Le résultat de cette longue enquête est loin d'être négligeable. Pour ce qui est de *l'histoire de la question de Dieu*, l'auteur parle d'une logique de « relance », d'une « résistance à l'érosion » ou d'une « nécessité dynamique » (274sv). Au lieu de s'engager sur une interprétation croyante ou athée de cette histoire, il s'interroge en philosophe sur « les liens que cette permanence de la question de Dieu entretient avec la raison humaine », laissant son lecteur avec une alternative : « Prétendre établir rationnellement l'existence de Dieu, réfléchir rationnellement sur les implications d'une telle existence, est-ce s'avancer jusqu'aux possibilités ultimes de la raison, ou est-ce, au contraire, régresser à des formes d'irrationalité que la raison ne finit jamais de vaincre ? » (275). L'alternative semble être d'autant plus indécidable qu'elle se situe dans un cercle : selon les uns (par exemple Bruaire), la décision sur le statut de la raison procéderait en effet secrètement d'une décision préalable concernant l'Absolu, tandis que, d'après les autres (Kant par exemple), il faudrait d'abord déterminer ce que peut la raison. Nous ne serions cependant pas tout à fait condamnés à tourner dans ce cercle, dans la mesure où la référence à la « rationalité morale » joue le rôle d'une instance critique dans les « projets d'élargissement de la raison » aux dimensions de l'existence de Dieu.

Ce lien entre la raison et la question de Dieu contribue à légitimer celle-ci philosophiquement. Pour finir, l'auteur s'inspire des *Histoires de Monsieur*

Keuner de Bertold Brecht pour sortir du dilemme d'une question qu'on peut abandonner comme étant purement spéculative ou qu'on a déjà décidée en fonction d'un besoin. La vraie question de l'existence de Dieu peut être posée si elle n'est ni simplement verbale ni commandée par une décision inconsciente.

La qualité pédagogique de l'ouvrage qu'on vient de présenter à grand trait mérite d'être mentionnée. Signalons aussi le très riche chapitre bibliographique qui clôt le volume et donne des indications commentées, orientant de manière heureuse les lectures que le lecteur intéressé peut souhaiter faire.

Cela dit, nous avons du mal à suivre l'auteur dans sa manière trop rigoriste de délimiter le terrain philosophique de la question de l'existence de Dieu, quand il élimine d'emblée ce qu'il appelle « l'expérience multiforme et ambiguë que l'humanité fait de ses croyances en ses Dieux », expérience qui, d'après lui, « n'offre aucune structure solide et indépendante (déliée de présupposés) pour aborder la question de Dieu ». Le problème revient d'ailleurs à plusieurs reprises tout au long du parcours historique, par exemple dans les pages consacrées à Bergson et à son ouvrage sur *Les deux sources de la morale et de la religion* (148-153). Notre difficulté avec la thèse de l'auteur est double. Sa définition de la notion d'« expérience », basée sur la distinction entre le répétable et l'irrépétable, est trop élémentaire pour distinguer l'expérience religieuse de l'expérience mystique. Par ailleurs, il ne nous semble ni possible ni même souhaitable de *délimiter* un terrain « *délié de tout présupposés* » pour pouvoir aborder la question de l'existence de Dieu *de manière philosophique*. L'implication du sujet dans la question qu'il pose n'est pas une tare mais la condition herméneutique d'une question bien posée. De ce point de vue, la formule ultime de l'auteur qui postule « en creux » une conception de la question de l'existence de Dieu qui n'est « *ni trop spéculative ni trop existentielle* » (283 ; nous soulignons) nous semble manquer de précision.

3. Il est heureux que *Queriniana* ait eu le courage de traduire en italien l'ouvrage de Armin KREINER (professeur de théologie fondamentale à Mayence) sur *la validité des arguments de la théodicée*, paru en 1997 dans la prestigieuse collection *Quaestiones disputatae* fondée par K. Rahner et H. Schlier. La force de ce long traité, au titre riche en connotations *Dieu dans la souffrance*, vient de la volonté de l'auteur de respecter jusqu'au bout clarté conceptuelle, transparence argumentative et cohérence logique ; ce qui l'apparente à la tradition anglo-américaine dont les travaux sur la théodicée, très présents dans son livre, sont malheureusement trop peu connus en France. Kreiner a en effet la conviction — et pour lui une solution possible du problème du mal est basée sur cette conviction fondamentale — que l'homme est créé comme être qui doit chercher et trouver par lui-même la vérité dans un effort concerté avec d'autres et souvent très laborieux. Son but n'est pas de retracer — une fois de plus — l'histoire de la théodicée mais de reconstruire et d'évaluer, de manière systématique, l'ensemble des arguments disponibles.

Une certaine tendance actuelle à critiquer la théodicée classique, voire à dénier le problème — en le déclarant d'emblée mal posé ou insoluble — est donc repoussée, et cela au nom même d'une compréhension plus précise de la théodicée : elle doit être définie, non pas comme justification de Dieu par l'homme (ce qui serait blasphématoire) mais comme *justification de la foi en Dieu* face à l'objection qui insiste sur la contradiction entre « Dieu *per definitionem* moralement parfait et tout-puissant/omniscient », d'un côté, et l'existence du mal, de l'autre (12-20). Mentionnons en passant la distinction de Kreiner entre un « argument déductif », qui s'affronte en effet directement au soupçon d'une contradiction inhérente à la conception théiste de Dieu, et un « argument inductif » qui consisterait à modifier un des présupposés de cette idée de Dieu, à savoir tel de ses attributs ou sa capacité, voire sa volonté d'empêcher le mal.

Ce qui pose en tout cas problème, c'est le *fait de la souffrance* : le fait de la souffrance concrète et toujours *singulière*, le fait de sa *distribution arbitraire* entre les êtres, le fait de sa *simple existence* et, enfin, le fait de ses *dimensions* excessives. Les deux premières difficultés ne paraissent insolubles que dans le cadre du théisme pré-moderne qui rend Dieu *directement* responsable de tout ce qui se produit dans le monde ; la conception moderne (et kantienne) du monde se fie ici à des explications cosmologiques. Il reste donc la troisième difficulté, radicalisée par la quatrième qui insiste sur l'excès de la souffrance : si Dieu est bon et tout-puissant, pourquoi a-t-il créé un monde dont les *structures* sont faites de telle sorte que des êtres y doivent subir des souffrances indicibles ?

Kreiner développe sa réponse en douze chapitres : le premier expose le problème ; les chapitres 2 à 8 passent en revue différentes solutions ; les trois derniers argumentent en faveur de sa propre solution qui consiste à défendre la liberté humaine. Nous ne retenons de cette argumentation très longue et très riche en informations que les cinq points que nous considérons comme stratégiques, les regroupant selon un certain ordre.

L'auteur s'oppose d'abord (chap. 2) à la simple *reductio in mysterium* du problème du mal, (Luther, Kant, Rahner, Küng, von Balthasar), la soupçonnant d'être une stratégie d'immunisation : recourir simplement à la foi — et non pas à une *foi qui comprend* ce qu'elle croit — c'est confondre foi et soumission et augmenter encore le poids de la souffrance.

Cela étant admis, le chapitre 4 présente — deuxième point ici retenu — l'alternative impressionnante au théisme classique qu'est la thèse de la *Process theology*, laquelle exempte le Dieu « souverain » de la souffrance, *nécessaire* au processus d'auto-création du réel, tout en montrant comment *celui qui ne la veut pas sans pouvoir pour autant l'empêcher* en est affecté. Kreiner prend ses distances par rapport à cette solution quasi-dualiste en arguant en faveur d'une *liberté* divine qui se soumet volontairement aux contraintes métaphysiques d'un univers autonome, préférant la persuasion à un contrôle tout-puissant. Au chap. 7, il discute — troisième point stratégique — une série de positions actuelles qui, à la suite de Moltmann, attendent de

la *souffrance de Dieu* la solution ; « argument inductif » (cf. plus haut) que Kreiner accuse d'être injuste par rapport à la théodicée traditionnelle, incohérent, voire entaché d'un faux lyrisme. On ne voit pas comment croire en un Dieu créateur/rédempteur et renoncer à sa toute-puissance : « À quelle nécessité, à quelle logique bizarre et à quel destin cruel soumet-on un « Dieu » qui doit prendre sur soi cette « histoire », pour aimer les hommes et les libérer du mal ? » (160) ; question à laquelle aucune des solutions staurologiques ne répond. S'ajoute à cette objection le constat que le recours à la passion de Dieu est de peu d'utilité d'un point de vue pastoral (cf. notre compte-rendu de G. Schiwy, *Adieu au Dieu tout-puissant*, dans *RSR* 85/4 (1997), 614-616). La perspective *pratique* des théologies de la libération et des théologies politiques — quatrième point retenu — est refusée pour les mêmes raisons (chap. 8). Celles-ci répondent certes à la question de savoir comment l'Évangile libérateur de Dieu peut rester vainqueur des maux de notre histoire socio-politique ; mais elles n'honorent pas le problème qui occupe la théodicée : comment la réalité du mal concorde-t-elle avec la création de Dieu. Il se peut bien évidemment qu'une souffrance excessive empêche pour un temps l'interprétation de celle-ci par le sujet ; tôt ou tard, cependant, le besoin irrésistible de donner sens à la présence du mal resurgit. La « logique » rend alors le service d'éliminer ce qui ne tient pas ; dès maintenant elle peut préparer l'homme à tenir quand arrive pour lui le « mauvais jour » (344-348).

À la suite de J. Hick et de R. Swinburne, Kreiner opte donc pour « l'argument déductif », tel qu'il se présente dans la théorie de la *free will defense* (186-188) ; c'est le cinquième point que je retiens : 1. des êtres libres existent (jugement d'existence) ; 2. de tels êtres ont plus de valeur que des êtres qui seraient entièrement déterminés (jugement de valeur) ; 3. cela implique nécessairement la possibilité d'un choix moralement mauvais ; 4. cette possibilité implique à son tour la possibilité de sa réalisation effective ; 5. sous certaines conditions, la valeur de la liberté (1 et 2) peut valoir le risque de décisions mauvaises et productrices de souffrances (3 et 4). Après avoir exposé et évalué, aux chap. 9 et 10, cette hypothèse, l'auteur la met en rapport avec la toute-puissance et l'omniscience de Dieu (chap. 11) avant de discuter en détail l'objection des maux naturels, faisant intervenir ici les sciences (chap. 12). Le but de cet ensemble argumentatif n'est pas de faire paraître l'athéisme comme irrationnel (« apologétique dure ») mais de montrer que les objections contre la confession théiste ne tiennent pas et que des raisons possibles peuvent être signalées pour justifier l'attitude de Dieu par rapport au mal (« apologétique molle »). Deux autres hypothèses restent toujours possibles : l'athéisme naturaliste et un type de théisme qui réussirait à donner une « définition » plus adéquate de Dieu ou à indiquer d'autres raisons pour l'existence du mal.

L'ouvrage de Kreiner est très stimulant comme le montre le débat qu'il a suscité outre-Rhin et outre-atlantique (cf. *Ethik und Sozialwissenschaft* 12 (2001), 147-220). C'est un livre très utile parce que sa manière de sérier les

arguments permet de clarifier une discussion souvent embrouillée. Nos propres réserves portent essentiellement sur quatre points : 1. Il nous semble d'abord que la critique de la *reductio in mysterium* est trop globale et trop extrême pour convaincre réellement ; les limites de notre connaissance reviennent d'ailleurs au chap. 12, mais cette fois-ci sur le terrain de la recherche scientifique. 2. Nous regrettons ensuite que le concept du théisme et en particulier l'attribut de la toute-puissance soient toujours présupposés sans être soumis à une analyse critique (cf. plus bas n° 4 et la déconstruction du concept de « toute-puissance » par F. Mies). 3. La distinction entre la perspective pratique et l'argumentation théorique est à notre avis trop rigoureuse et uniquement négative : comment relier l'une avec l'autre ? Ne faut-il pas situer le nécessaire effort théorique au sein d'un ensemble plus vaste d'actes de résistance au mal ? 4. L'entrée dans la question de la théodicée par l'expérience de la souffrance est devenue habituelle aujourd'hui. Mais est-il possible de réduire la traditionnelle problématique du mal moral (de la culpabilité ou du péché) aux *effets de souffrance* qu'il produit et de leur donner une priorité dans la définition même du concept du mal (27-35) ? Nous ne le pensons pas parce qu'une telle inversion du questionnement traditionnel occulterait le statut théologique du péché, si bien perçu par un philosophe comme Kant.

4. Des contributions, réunies par Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS sous le titre *Dieu à l'épreuve de notre cri*, se dégage l'impression d'une grande cohérence ; ce qui est assez rare pour ce genre de publications collectives rassemblées après un colloque. La problématique de l'ensemble, bien présentée au début par P. Scolas, tourne autour de l'attribut, fort contesté aujourd'hui, de la « puissance de Dieu ». Il s'agit d'entendre et de penser l'inouï du Dieu de la croix, étant donné *le moment favorable* que nous vivons : la double *kénose*, celle d'une modernité ébranlée dans sa confiance envers elle-même, et celle d'une Église renvoyée à la fragilité de sa particularité, invite en effet à recevoir la *kénose* de Dieu en Jésus-Christ (21). Gesché désigne ce moment — presque en passant — en utilisant le vocabulaire eschatologique des « temps qui apparaissent parfois comme les derniers » : « comme si notre époque était celle qui découvre la seule manière possible et soutenable d'être Dieu » (9).

Par son caractère interdisciplinaire le petit volume tente donc de montrer comment *la raison moderne elle-même* est mise à l'épreuve du cri de l'homme et de Dieu. Les deux contributions de A. Wenin (chap. 2) et de Jean-Marie Sevrin (chap. 6), se situant, l'une, dans une lecture canonique du premier testament, l'autre dans la perspective pragmatique du lecteur du quatrième Évangile, traitent de la transformation de la Toute-puissance, soit de Dieu, soit du « rocher ébranlé » qu'est Pierre. François Boespflug fait appel à notre sens esthétique en traitant de « la [com]passion de la Trinité dans l'art flamand du xv^e siècle ». Son texte (chap. 3) est un extrait remanié du grand ouvrage de l'auteur sur *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460)* — *Sept chefs-d'œuvre de la peinture* (Presses Universitaires de Strasbourg,

2000), livre qui s'inscrit dans le projet ambitieux d'une « histoire iconique de Dieu », auquel il nous faudra revenir ultérieurement. En proximité historique par rapport aux Flamands du xv^e siècle, l'approche de Luther est relue par Anne Marie Reijnen (chap. 4). On appréciera beaucoup la clarté avec laquelle est affirmée d'emblée notre distance herméneutique par rapport au Réformateur, étranger par rapport à toute tentative moderne de justifier Dieu du sein de la souffrance « absurde » ; c'est en reconnaissant cette étrangeté qu'on peut trouver chez Luther le point de départ pour une théologie faite à partir de l'expérience du doute (*Anfechtung*) : « L'important n'est pas de savoir si Dieu est Dieu — mystérieux et souverain —, mais c'est de savoir comment il se donne à connaître, dans l'épreuve partagée de l'impuissance et de la douleur » (82). Mentionnons enfin la méditation du P. Dumont sur l'épreuve du silence de Dieu dans la tradition monastique, cistercienne en particulier, qui conclue cette série d'apports à partir de nos sources (chap. 8).

Deux chapitres plus spéculatifs couronnent l'ensemble de ce beau parcours. Tout en restant sensible à l'expérience de prière basée sur le « tout est possible à Dieu » (Kierkegaard), Françoise Mies déconstruit le concept de « toute-puissance » (chap. 5). Se référant à l'essai de Hans Jonas sur *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, et à celui de Catherine Charlier, *Dieu sans puissance*, qui mettent en balance les trois attributs divins de la toute-puissance, de la bonté absolue et de l'intelligibilité, elle se dit, pour sa part, prête à renoncer à l'image du Dieu tout-puissant. Faut-il entendre le « s'il est possible » de Jésus à Gethsémani (*Mt* 26, 39 ; *Mc* 14, 35sv) comme affirmation que tout est possible à Dieu ? Ou cette expression autorise-t-elle à penser que ce n'est peut-être pas possible que Dieu sauve son Fils de la croix ? « Ce qui est demandé, souhaité [par Jésus], affirme l'auteur, dépend de la *conjonction* entre la possibilité comme projet de Dieu et la possibilité comme ce que le monde permet » (97). Le concept de la « toute-puissance » doit donc être abandonné pour lui substituer celui de la « puissance partagée », ou encore pour ouvrir une autre « possibilité », à savoir *un autre mode de présence de Dieu que la puissance* (102) ; tentative qui, sans le dire explicitement, se situe dans le sillon de la *Process theology*.

Comme souvent, la contribution d'Adolphe Gesché (chap. 7) surprend le lecteur par son riche enracinement culturel et par ses trouvailles. La thèse principale est la même que la contribution de François Mies, « à savoir que c'est par sa *présence* que Dieu répond à notre cri » (119). Mais l'auteur se voit en quelque sorte obligé par la tradition de revisiter aussi le concept de « toute-puissance ». Il le fait d'abord à la suite de J.-L. Chrétien et d'un commentaire du *Banquet* de Platon, y mettant en valeur une dialectique fine entre puissance et faiblesse, entre force et pauvreté, qui donne à l'idée de toute-puissance un tout autre contour que celui d'une puissance fantasmagorique. Il s'inspire ensuite du commentaire de S. Augustin de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine au puits de Jacob, y trouvant une « dialectique entre l'infatigabilité de Dieu (qui pourrait être le vrai nom chrétien désormais de la toute-puissance) et la fatigue de Dieu » (120).

L'éclairage de ces textes, les uns par les autres, produit un effet global d'intelligibilité. Je regrette simplement qu'on ne se soit pas davantage soucie de préciser ce que cette approche apporte de nouveau par rapport aux *staurologies* actuelles qui ne sont même pas citées ; qu'on pense par exemple aux travaux de St. Breton ou de J. Moingt, au déjà classique *Dieu crucifié* de J. Moltmann, ou encore au *Dieu mystère du monde* de E. Jüngel sans parler d'ailleurs de la tradition anglo-saxonne si présente dans la théodicée de Kreiner (cf. n° 3). Seul le texte de F. Mies est à la hauteur du débat entre « l'argument inductif » (dont relèvent la plupart des textes de ce volume) et « l'argument déductif ».

5. L'ouvrage de Wolf KRÖTGE, professeur de théologie systématique à l'université Humboldt de Berlin, sur les *Clartés de Dieu* nous permet de situer la question de la toute-puissance de Dieu et de l'épreuve du mal dans le cadre plus large d'une réinterprétation de la doctrine des « attributs de Dieu ». Cette partie classique de la dogmatique est relativement peu présente dans la théologie moderne, bien que Schleiermacher l'ait mise au centre du traité de Dieu, n'étant suivi aujourd'hui que par Ebeling. L'auteur donne plusieurs raisons à cette discrétion : lien entre la doctrine des attributs et l'ancienne métaphysique, mutisme grandissant par rapport à Dieu (en particulier dans les territoires de l'ancienne RDA) qui obligerait la théologie à traiter de questions *apparemment* plus fondamentales et, enfin, caractère relativement arbitraire du choix des attributs, laissant un espace de jeu trop ouvert. Or, Krötge relie les attributs *simultanément* à Dieu dans sa venue, comprise de manière trinitaire, et aux situations humaines *concrètes* (mot inlassablement répété) qui colorent cette doctrine et permettent de sortir du mutisme ecclésial et sociétair sur Dieu. La théologie de la Révélation de E. Jüngel (son débat avec la théologie naturelle, son rapport critique à la « religion », sa doctrine de l'analogie, etc.) est omniprésente : il s'agit de comprendre « la richesse des manières de parler de Dieu, cachée dans le mouvement de Dieu vers l'homme, *simultanément* comme intensification des possibilités propres de l'homme créé » (19).

L'exposé de cette problématique (chap. 1) est suivi d'une présentation de la doctrine traditionnelle des attributs divins (chap. 2) et de quelques voies de sortie de leur interprétation métaphysique (chap. 3). Le chap. 4 est central ; il enracine les attributs dans une théologie biblique de la *doxa*, celle-ci étant comprise — dans une perspective luthérienne — comme *clarté communicative et capable de créer de la clarté dans la création*. « L'esthétique » de Balthasar est soupçonnée ici — injustement, me semble-t-il — d'insister trop sur la visibilité du Dieu invisible qui, lui, suscite plutôt la foi. On retiendra de ce développement les six critères qui permettent à l'auteur d'organiser quelque peu la richesse des attributs : ils doivent être situés dans la venue de Dieu vers l'homme (1), au sein de l'humanité de Jésus — parabole de Dieu — (2), comme clartés du Dieu trinitaire (3), rendant claires nos expériences humaines (4), tout en respectant la différence salutaire entre Dieu et l'homme (5) et en invitant l'incroyant à participer au discours sur Dieu (6). Les derniers

Facultas Divyoni Paris | Bibliographie | 10/06/2026 08:00:00 / 10/06/2026 08:00:00 (10/06/2026 08:00:00)

chapitres exposent les quatre attributs centraux : la vérité de Dieu, les clartés de son amour et de sa puissance ainsi que son éternité.

Conformément à l'axe choisi pour cette première partie du bulletin, nous retenons surtout ce que l'auteur dit de la souffrance de l'homme dans la création (chap. 7 sur la clarté de la puissance de Dieu). L'expérience des ténèbres est en effet *le* point critique où se décident cohérence et crédibilité humaines de son approche. Notons tout de suite que « l'apologétique molle » de Kreiner (cf. plus haut n° 3) est la référence principale ; mais le lecteur n'est pas étonné de voir Krötge refuser, à partir de sa conception trinitaire ou *concrète* de Dieu, la critique de la compassion divine (Moltmann) par son collègue de Mayence (232) : Dieu a traversé lui-même la souffrance pour déraciner, par sa puissance, ce qui en est la cause, le péché. Si l'on adopte la *perspective des coupables* (et l'auteur l'élargit à nos comportements en société), l'accusation de Dieu est simplement contradictoire. Si l'on adopte la *perspective des victimes* on ne peut éviter la question : pourquoi permet-il tant de souffrances ? Krötge remarque à juste titre que l'aveuglement, dans la souffrance, par rapport à tous les « signes » de la puissance de Dieu, signifierait une victoire des meurtriers ; la pointe de son argument est de tenir ensemble la clarté de Dieu qui consiste à responsabiliser totalement l'homme et la compassion divine, telle qu'elle se révèle dans l'impuissance du Crucifié. C'est en fin de parcours qu'il fait intervenir la souffrance inévitable de la création et l'espérance d'un accomplissement éternel qui relève du dernier des quatre attributs.

L'ouvrage séduit par la richesse des informations et par l'amplitude de la pensée. Krötge emporte la conviction quand il plaide pour une réinterprétation de *l'ensemble* des attributs divins. Nous avouons cependant être gênés par son *a priori* confessionnel qui paraît par exemple dans le débat trop caricatural avec Balthasar ; il cache surtout une difficulté plus fondamentale à prendre vraiment au sérieux les dimensions excessives de la souffrance humaine, traitées presque en annexe de la question du péché et de la culpabilité. En passant, l'auteur signale « l'attribut » de la sainteté de Dieu, la comprenant non comme une cinquième « clarté » mais comme caractéristique *immanente* des manifestations de la *doxa* (116sv). Cette observation est juste mais d'emblée réduite à la perspective d'une guérison du péché. L'insistance sur la nécessaire concrétion de l'annonce de la venue de Dieu ne devrait-elle pas être suivie d'une analyse phénoménologique des situations humaines auxquelles les attributs se rapportent ?

6. Terminons notre sélection par le petit ouvrage de Jean-Michel Maldamé sur *Le scandale du mal*, dont la simplicité cache quelque peu la profondeur d'une réflexion, portée d'un bout à l'autre par un grand respect à l'endroit de ceux qui sont écrasés par un trop de souffrance. Après avoir montré en quel sens le monothéisme biblique radicalise la question du mal quand il s'oppose à tout dualisme (chap. 1), l'auteur propose une lecture détaillée du livre de Job (chap. 2 et 3). Dans les trois derniers chapitres, il convie son lecteur à un véritable travail de clarification (logique en particulier), appréciable dans un

domaine si facilement en proie du pathétique. Retenons, entre autres, la différenciation des maux — Maldamé ajoute aux catégories classiques du mal physique et moral celles du mal intellectuel et spirituel — et la distinction entre mal et souffrance (chap. 4), qui bénéficie de ce que les sciences nous apprennent sur la douleur : « S'il est juste de reconnaître que la souffrance a un rôle à jouer, trop forte ou trop faible, elle devient un mal. La souffrance, fonction du vivant, est alors atteinte par ce mal » (84). Sur cette base philosophique, le chap. 5 aborde les rapports entre Dieu et le mal en rappelant la distinction classique entre « vouloir » le mal — ce qui est à exclure de Dieu — et le « permettre » — ce qui découle du don de l'autonomie faite à sa créature —, non sans laisser s'exprimer à nouveau l'insatisfaction de Job face à l'excès du mal. Celle-ci devient alors, au chap. 6, le motif pour conduire le lecteur plus loin et jusqu'au cœur de la Révélation, comprise comme réponse à ce défi : seul en effet Celui qui se révèle comme étant entièrement bon peut connaître le mal, le vaincre par la force du pardon et compatir (cf. aussi la définition de la souffrance comme « connaissance du mal » : 79 et 101sv).

J.-M. Maldamé réussit à joindre une relecture précise de l'économie biblique à une réflexion philosophique et théologique qui distingue progressivement les différentes facettes de la question ; ce qu'il fait avec une grande sensibilité aux situations actuelles de souffrance (maladie, drogue, etc.). Une seule réserve : autant la définition du mal comme manque (*privatio boni*) ou non-être, dans la ligne de S. Augustin et de S. Thomas (72-77), nous a aidé à sortir du dualisme, autant elle est aujourd'hui insuffisante pour aborder la violence, la perversion ou le mensonge et, finalement, l'excès de souffrances toujours singulières qu'ils produisent. Kant l'avait déjà remarqué et Nabert l'a rappelé dans son *Essai sur le mal* : « pour détruire une force, physique ou morale, il faut une force antagoniste [...]. Le non-bien, comme le non-amour, n'indique pas seulement l'absence d'un motif moral, mais la présence d'un motif contraire » (Jean Nabert, *Essai*, Le Cerf, 1997, 181).

*

* *

Les fruits recueillis au cours de la lecture de ces quelques ouvrages (choisis parmi d'autres) sont abondants, et cela dans un domaine qu'une bonne partie de la théologie contemporaine avait abandonné à une *reductio in mysterium* un peu hâtive. L'articulation critique entre philosophie et théologie (que nous retrouverons plus loin à propos des sciences) s'avère ici indispensable, en particulier sous la forme, prônée par H. Laux, d'une « rencontre d'attitudes fondamentales ». Son analyse philosophique de la *forme* du discours sur Dieu (modèle judiciaire de l'intime conviction) me paraît également d'un grand intérêt en théologie. Je note par ailleurs une certaine hésitation du débat quant à la détermination du concept du mal : la tendance à l'aborder unilatéralement à partir de l'épreuve de souffrance risque d'occulter le statut théologique du péché. J'avoue être heureusement surpris d'une certaine réévaluation des arguments de la théodicée classique, repris avec

grande rigueur par la recherche anglo-américaine. Cela a pour conséquence une réinterprétation plus équilibrée de la doctrine des « attributs de Dieu », la puissance étant certes soumise à une sérieuse critique sans être nécessairement éliminée sous toutes ses formes. Remarquons avec regret, pour finir, que la matrice d'intelligibilité qu'est, pour le théologien, la Bible chrétienne soit trop peu sollicitée dans ce débat.

II. Dieu, origine et fin de la création (de 7 à 18)

7. Dominique LAMBERT, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Lessius, Bruxelles, 1999, 218 p.
8. Dominique LAMBERT, *Un atome d'univers. La vie et l'œuvre de Georges Lemaître*, Lessius, Bruxelles, 2000, 376 p.
9. Jacques ARNOULD, *L'Église et l'histoire de la nature*, Le Cerf, Paris, 2000, 130 p.
10. Jacques ARNOULD, *Dieu, le singe et le Big Bang*, Paris, Le Cerf, 2000, 154 p.
11. Jean-Michel MALDAMÉ, *En travail d'enfantement. Création et évolution*, Aubin, Saint Etienne, 2000, 159 p.
12. Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. III. L'affirmation de la foi. 1. Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature*, Le Cerf – Labor et fides, Paris – Genève, 1996, 298 p.
13. Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. III. L'affirmation de la foi. 1. Cosmologie théologique : Théologie de la création*, Le Cerf – Labor et fides, Paris – Genève, 2000, 511 p.
14. Alexandre GANOCZY, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, 263 p.
15. Luis María ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Ediciones Cristianidad, Madrid, 2001, 561 p.
16. Celia E. DEANE-DRUMMOND, *Creation through Wisdom. Theology and the New Biology*, T & T Clark, Edinburgh, 2000, 266 p.
17. John POLKINGHORNE-Michael WELKER, *Faith in the living God. A dialogue*, SPCK, London, 2001, 151 p.
18. John POLKINGHORNE (éd.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, SPCK, London, 2001, 210 p.

7. et 8. Il est impossible d'aborder aujourd'hui le mystère de Dieu créateur sans penser en même temps les rapports entre *Sciences et théologie*. Dans cette perspective, nous signalons au lecteur l'ouvrage de Dominique LAMBERT, professeur de philosophie des sciences aux Facultés universitaires de Namur ; il peut être considéré comme le pendant catholique des études, publiées il y a quelques années par P. Bühler et Cl. Karakash, sur science et foi faisant système (cf. *RSR* 85/3 (1997), 470sv).

Lambert propose une perspective à la fois ample et systématique, rappelant sans cesse la nécessité d'une médiation philosophique entre les partenaires du dialogue. Sa pensée s'organise à partir de deux pôles : une

description du « phénomène scientifique », qui met avantagement en relief ses différents niveaux ontologique, épistémologique et éthique (chap. 1), et une véritable théologie de l'activité scientifique construite à partir d'une théologie de la création et de la raison autonome, telle qu'elle s'exprime dans les documents de l'Église entre Vatican I et l'encyclique *Fides et ratio* (chap. 2). L'exposé et l'évaluation des trois modes d'interaction — concordisme, discordisme et articulation (chacun pris au niveau ontologique, épistémologique et éthique) — sont davantage connus (chap. 3). Par contre, ce qui est dit au chap. 4 sur les *lieux* d'une interrogation *théologique* — la philosophie de la nature, le rapport « créateur » que les scientifiques entretiennent avec le monde et, finalement, la démarche même de l'articulation — est prometteur de développements nouveaux. Le dernier chapitre enfin aborde concrètement le dialogue en reprenant quelques-uns des thèmes litigieux (commencement et fin de l'univers, l'origine de la vie, hominisation, mal et souffrance, etc.).

L'auteur est très respectueux de l'autonomie des sciences et attache une grande importance à bien distinguer les différents niveaux d'approche du « réel ». Il n'est pas seulement conscient du caractère historique des rapports entre sciences et théologie, toujours à renégocier, il signale aussi que ce dialogue est susceptible de « dilater notre vision théologique » (213). Cet aspect critique aurait pu être davantage mis en valeur dans le modèle d'articulation (cf. l'ouvrage de Bühler/Karakash). A plusieurs reprises et en particulier dans son développement sur la création et le commencement (142-159), Lambert se réfère à Mgr Lemaître, célèbre mathématicien-cosmologiste belge considéré comme le « père du Big-Bang », dont il a aussi écrit la première grande biographie. La tentative de montrer l'unité de la vie de ce prêtre-scientifique et l'unité de son œuvre me paraît tout à fait réussie. Sa devise, empruntée à Descartes, *Mundus est fabula* (305-322), pourrait nous aider à analyser, de manière plus précise encore, les fonctionnements (linguistiques, etc.) des actuelles publications en cosmologie et à préciser l'apport spécifique de la théologie.

9. et 10. Le dominicain Jacques ARNOULD, dont j'ai présenté dans la précédente livraison de ce bulletin *La théologie après Darwin* (RSR 87/4 (1999), 614-618), continue l'élaboration de sa théologie de la création. Le premier de deux petits ouvrages récents, publié dans la collection « Histoire du christianisme », retrace les rapports entre *L'Église et l'histoire de la nature*. Alors que l'intérêt de la pensée chrétienne pour la biologie (l'origine et le fonctionnement des êtres vivants) est resté des siècles durant très faible, l'histoire et sa compréhension par le croyant constituent à partir du XVII^e siècle le lieu majeur où se jouent les relations entre les Églises et la compréhension du vivant. Le christianisme gardera en effet, pour longtemps encore, l'idée héritée des philosophes grecs de la fixité des espèces (chap. 1), tandis que les sciences naturelles adopteront rapidement l'idée d'une histoire naturelle (chap. 2). Le débat autour et à partir des idées de Darwin a conduit à réduire la perspective théologique à la question de l'origine et de la seule

espèce humaine (chap. 3). Ce n'est qu'après la deuxième guerre mondiale que le climat change profondément, les menaces qui pèsent sur l'avenir de la nature occupant désormais le devant de la scène. Dans ce contexte, l'auteur montre la vitalité d'un certain créationnisme fondamentaliste (avec un regain d'intérêt pour une certaine théologie naturelle), surtout aux États-Unis, l'impact des mouvements écologiques peu ou mal suivis au plan théologique et, enfin, l'intérêt du discours plus ouvert mais prudent de la part du magistère catholique.

Après l'ample survol de Georges Minois (*L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, 2 vol., Fayard, 1990/91), ce petit livre, très bien écrit et riche en informations précises, peut rendre de grands services au lecteur désireux de se repérer dans une histoire complexe et de faire le point sur les orientations actuelles. Le deuxième ouvrage de l'auteur, au titre provoquant, *Dieu, le singe et le Big Bang*, couvre le même terrain historique, se contentant cependant de présenter brièvement la pensée de Darwin, le débat autour de l'évolution et quelques positions « idéologiques », comme une certaine prétention scientifique, la tentation concordiste et la fascination pour le cosmos telle qu'on la trouve, par exemple, chez Pierre Teilhard de Chardin.

Dans les trois derniers chapitres, Arnould revient à sa propre pensée, en particulier au lien suggestif entre sélection naturelle, contingence et élection divine (cf. *RSR* 87/4 (1999), 614sv). Ses réflexions sur la nouvelle création constituent une avancée appréciable par rapport aux travaux antérieurs. Mais j'ai du mal à saisir comment cet aspect eschatologique peut se greffer sur le refus — à mes yeux justifié — qu'il prononce *en tant que scientifique* « de discerner trop aisément une orthogénèse [dans l'Univers], un sens, une finalité, préférant [s]'intéresser à ce qui vit, naît, émerge ou meurt ici et maintenant, dans une finalité tout au plus immédiate et limitée » (129). Arnould cite ici à juste titre J. Ladrière pour qui le discours confessant « introduit dans la nature non pas de nouvelles lois mais un *sens* que par elle-même et en vertu de ses propres lois la nature n'avait pas ». Mais pourquoi accentuer immédiatement le caractère paradoxal de cette tentative d'articulation et y introduire un « désert d'absurdité » à traverser pour y aboutir (130) ? Certes, la nouvelle création est un *novum*, et l'auteur à raison de refuser l'évolution continuée prônée par la *Process theology*, de sauvegarder donc nouveauté ou discontinuité, introduite par la création *ex nihilo*. Mais pourquoi refuser que la nouveauté soit un *donum* (136sv ; Arnould semble confondre ici *donum* et *datum*), don précisément qui cache le donateur donnant à l'univers de déployer des possibles inouïs ?

11. Les travaux de Jean-Michel MALDAMÉ, dominicain et professeur à la Faculté de théologie de Toulouse, sont bien connus (cf. V. Holzer sur *Le Christ pour l'univers*, dans *RSR* 88/3 (2000), 399-405). Contentons-nous de signaler au lecteur la récente publication de son cours sur *Création et évolution*, manuel précieux pour des étudiants, qui donne une place substantielle à une réflexion philosophique d'inspiration aristotélicienne aux confins des sciences et de la théologie.

12 et 13. La monumentale *Dogmatique pour la catholicité évangélique* de Gérard SIEGWALT est d'une tout autre inspiration que les quelques travaux précédemment abordés : s'agissant des rapports entre sciences et foi, sa *Cosmologie théologique* vise en effet une véritable « intégration » qui quitte les présupposés de la modernité pour adopter un certain « holisme » post-moderne. La Revue a déjà fait état des deux premiers tomes (2 vol. de Prolégomènes : R. Marlé (1987/3), 449sv ; J. Doré (1991/1), 100-103 et 2 vol. d'*ecclesiologie* : H. Bourgeois (1994/1), 105sv) ; le troisième, intitulé *L'affirmation de la foi*, inaugure un ensemble de trois parties, comportant une cosmologie, une anthropologie et une théologie. L'architecture globale reflète donc parfaitement les préoccupations d'une dogmatique contemporaine qui ne veut pas se laisser réduire au jeu de relations entre Dieu et l'humanité, et compte donner une véritable place au « tiers » qu'est le cosmos. Siegwalt ne semble pas connaître les travaux catholiques (ceux de A. Gesché par exemple) qui portent un même souci.

Sa cosmologie théologique — première partie de son architecture dogmatique — se développe en trois volets : un premier chapitre d'ordre épistémologique situe l'apport propre des sciences, de la philosophie et de la théologie ; il est suivi d'une cosmologie ontologique et d'une théologie de la création (qui occupe à elle seule tout le deuxième vol.).

Retenons d'abord du *premier chapitre* un certain style. L'auteur aurait voulu écrire tel passage sur les sciences avec un spécialiste en la matière mais reconnaît y avoir renoncé, ayant dû accepter l'évolution rapide de la science et du coup l'exposé, ici et là, approximatif des résultats. Il y a comme un souffle eschatologique du provisoire qui transparait dans cet aveu (13-16) et un appel à la fois modeste et ferme aux scientifiques de s'ouvrir à un questionnement philosophique et théologique qui « affleure au ras de l'approche scientifique elle-même » (16). Quelles sont ces sciences, abordées à partir du désordre dans la nature produit par la crise écologique (59-61) ? Physique, biologie et économie (80-134). Siegwalt les traite en tournant le dos au dualisme caractéristique de la modernité et en adoptant un paradigme non dualiste et donc unitaire, non sans insister sur la crise contemporaine des fondements d'une démarche scientifique livrée au fonctionnalisme (163).

Du coup, le *deuxième chapitre* propose-t-il une ontologie de la nature, appelée en quelque sorte par les « impasses » du côté de l'écologie et du côté de l'homme ; impasses que seule une « ouverture » à la totalité du monde et de la raison peut légitimement espérer dépasser. Siegwalt renoue ici avec le paradigme pré-scientifique et pré-moderne, tentant d'en dégager la signification permanente dans la ligne de son modèle d'intégration. Le niveau *mythique* rend compte de la dimension de transcendance des choses selon une hiérarchie graduée qui sera reprise dans le troisième chapitre. Si le niveau *pré-scientifique* est caduc du point de vue scientifique, il faut cependant sauvegarder, selon l'auteur, non seulement le caractère globalisant et synthétique de la raison (pré-)scientifique qui y est à l'œuvre, mais encore les données élémentaires et permanentes de sa vision à la fois humaine et

naturelle. Aussi reprend-il dans l'ontologie de la nature ces données originaires — la situation de la terre dans l'univers, les correspondances entre macro- et microcosme, les polarités (anthroposophie, Steiner, etc.) et les lois, avant de traiter du commerce de l'homme avec la nature (globalisation des trois règnes minéral, végétal et animal dans l'écologie) et la mystérieuse constitution de l'espace vécu.

Si le deuxième chapitre se veut d'inspiration sapientielle, le *troisième* qui propose une théologie de la création se réclame d'une démarche prophétique. L'auteur procède en trois temps : après une analyse de la notion de « création », appuyée sur le donné biblique (longuement exploré avec C. Westermann), la théologie proprement dite est abordée à partir de la création invisible (déjà impliquée dans la notion de « transcendance graduée ») en tenant compte de l'ambiguïté fondamentale du réel (60sv et 246-284) telle qu'elle se manifeste dans le combat entre le démoniaque et l'angélique ; la création visible, visitée par l'invisible (229), est ensuite déployée sur la base de son actualité permanente (*sotériologie*) en allant successivement vers son origine (*protologie*), vers sa fin (*téléologie*) et vers son accomplissement (*eschatologie*).

Il est sans doute trop tôt pour engager une évaluation globale de la dogmatique de Siegwalt. Mais il est désormais clair que le théologien architecte qu'il est a pris des décisions intellectuelles importantes. On ne peut qu'admirer les dimensions et la cohérence de cette œuvre, même si son style résolument post-moderne et les révisions qu'elle suggère peuvent laisser songeur. On ne doute pas de la radicalité de la crise que traverse la civilisation mondiale et des racines lointaines de certaines de ses impasses dans la modernité occidentale. Mais peut-on réduire les sciences et la pensée moderne au fonctionnalisme et au dualisme ? Leur « athéisme *méthodologique* » (l'auteur glisse sans cesse du « méthodologique » vers l'« ontologique » ; cf. par exemple III/1, 162sv) se laisse-t-il si aisément remplacer par une « science religieuse et théo-nome de la nature », portée par une globalisation écologique, sans remettre très profondément en cause l'équilibre fragile de la « laïcité » politique, intellectuelle et religieuse de nos sociétés ? De ce point de vue, le modèle d'intégration ou de convergence du théologien alsacien n'est pas si éloigné de ce que son collègue G. Greshake, de Fribourg-en-Brisgau, a proposé dans sa théologie trinitaire (cf. *RSR* 87/4 (1999), 609-614).

Cela dit, l'auteur a raison de ne pas passer sous silence (et parfois le silence peut être synonyme de mépris) les traditions du gnosticisme, de la théosophie, des sciences occultes et de l'alchimie, fortement présentes dans nos cultures ; son insistance sur « l'invisible » de la création me semble donc justifiée. Mais je regrette que son discernement par rapport à ces phénomènes ne soit pas plus rigoureux. Cette carence est sans doute liée à son jugement — à mes yeux unilatéral — sur la modernité, mais davantage encore à sa critique de la démythologisation de R. Bultmann, voire de la transmythologisation de O. Dilschneider (255-265). N'est-il pas dangereux de

relier immédiatement le diagnostic de la situation actuelle ou *plutôt le sentiment* « que la société contemporaine est devenue un monstre, un mécanisme “scientifique, démocratique, dépersonnalisé, fonctionnel” (Diltschneider) qui dispose de l’homme » (260) à la « dimension invisible de l’ordre des hommes et des choses » qui « s’atteste dans le pouvoir qu’elle a, créatif-constructif ou destructeur-démoniaque » (261sv) ?

14. Proche, en un sens, de la dogmatique de Siegwalt par sa tentative de faire dialoguer les sciences, l’ontologie et la théologie de la création, l’ouvrage d’Alexandre GANOCZY sur *Le créateur tri-un* en diffère profondément par son orientation globale, son enracinement dans la tradition et par son style. L’auteur poursuit une recherche déjà longue sur la question (cf. *RSR* 81/4 (1993), 635-637 ; 85/3 (1997), 473-475) et ouvre en même temps de nouvelles pistes (229sv). Son objectif, exposé au premier chapitre, est de partir du paradigme de la *synergie* qui fonctionne dans plusieurs champs du réel — en physique, biologie, anthropologie et en sociologie — et de profiter du fonctionnement de l’analogie dans le débat interdisciplinaire pour une intelligence renouvelée de la Trinité créatrice. C’est surtout cette insistance continue sur une utilisation *heuristique* et en même temps *respectueuse* des différences de niveau, voire du mystère même de Dieu, qui fait la différence stylistique par rapport à l’approche intégrative et unitaire de Siegwalt.

Ganoczy propose donc une brève histoire de l’analogie pour relever finalement — à partir de la création de l’homme à l’image de Dieu (*Gn* 1, 26sv) et de la pratique parabolique de Jésus — l’importance décisive de l’*analogia proportionalitatis et relationis* et du rapport que la venue du Royaume établit avec des données et des événements d’ordre qualitatif dans la vie humaine et dans la nature (16sv). La pointe du procédé analogique en théologie n’est donc pas un équilibre instable entre différence et ressemblance, entre négation et affirmation, mais l’*ouverture* infinie de la pensée systématique, produite par l’altérité même de Dieu et le caractère provisoire de tous les rapports établis par des chercheurs. Leur travail interdisciplinaire devient alors un *analogon* de la Trinité créatrice elle-même, proposée comme alternative au panthéisme religieux qui, de Plotin à Capra, hante philosophes et scientifiques (18-20).

Une deuxième caractéristique de l’apport de Ganoczy est son enracinement dans l’histoire de la théologie trinitaire (chap. 2 à 6). La prédominance de la référence à Richard de Saint-Victor dans les tentatives contemporaines de penser le Dieu tri-un n’est pas démentie ; mais l’auteur met en valeur la théologie des Cappadociens comme matrice incontournable et déplace le centre de gravité d’une possible actualisation vers la réflexion de Nicolas de Cuse : la pointe théologique de sa relecture est sans doute la mise en question d’un certain « patro-centrisme » (concept apparemment forgé par l’auteur pour désigner une conception de la Trinité, fondée sur une vision hiérarchique du réel), l’inversion de la *taxis* trinitaire à déployer à partir de l’Esprit Saint et une réflexion sur l’amour. En sous-main, ces chapitres très

suggestifs engagent déjà le débat avec l'ontologie de H. Rombach ; il ne fait aucun doute que la pensée trinitaire des Cappadociens est une première étape d'une correction gigantesque de l'ontologie grecque de la substance, débat auquel Rombach s'est beaucoup intéressé, en particulier dans sa phase moderne inauguré par Nicolas de Cuse.

La troisième caractéristique de l'ouvrage de Ganoczy est donc son orientation ontologique, explicitée dans les chap. 7 à 10. On appréciera en particulier la présentation très respectueuse de l'ontologie structurale de Heinrich Rombach, de sa tentative d'intégrer — au-delà d'une ontologie de la substance et du système — le hasard et l'effet rétroactif dans la compréhension de l'évolution cosmique et de penser l'amour, au-delà d'une relation bi-polaire, comme ouverture communautaire (ce qu'il désigne par le concept *Idemität*) au sein d'une structure ouverte. L'aporie religieuse de cette ontologie, facilement reprise dans un panthéisme ou une auto-crédation sans Créateur, n'est pas évitée mais discutée en faisant intervenir ici — comme principe de correction — la théologie trinitaire de Nicolas de Cuse. Le centre de l'ouvrage est en effet le chap. 8 qui esquisse une théorie ontologique de la Trinité créatrice et de la création continue en partant avec Pannenberg — notons-le (cf. *RSR* 85/3 (1997), 475) — de l'annonce de la *Basileia* par Jésus de Nazareth (167-170). Avant la reprise finale des résultats de ce parcours assez atypique (chap. 10), le chapitre 9 montre la fécondité du paradigme de la synergie dans les sciences, laissant subsister ici le rapport à la Trinité créatrice dans une ouverture bien venue.

Le lecteur de cet ouvrage appréciera sans doute la grande originalité de son inspiration, le caractère suggestif de l'enquête historique (malheureusement trop déconnectée des recherches actuelles sur la théologie trinitaire des cappadociens ; cf. plus bas n° 19) et surtout la créativité ontologique aux confins des sciences et de la théologie. Des détails peuvent certes être discutés : l'utilisation de la préposition *syn-* dans le troisième article du symbole de Constantinople (21sv, 123) a d'abord une signification doxologique (ce qui étonne plutôt, c'est que le troisième article renonce au langage ontologique, utilisé par contre dans le deuxième article, avec les conséquences qu'on sait) ; pour rendre vraiment justice à la théologie trinitaire de S. Augustin (47), il faudrait non seulement présenter le mouvement des échecs et relances dans l'ensemble de son *De Trinitate*, mais surtout évaluer le travail de correction que l'évêque d'Hippone apporte à la table aristotélicienne des catégories en libérant la « relation » du statut d'accident (livre V) ; il n'est pas sûr enfin que, dans le Nouveau Testament, la *philia* soit aussi marginale que le prétend l'auteur (230sv ; cf. par exemple *Jn* 21, 15-18).

Cela dit, Ganoczy a raison de réclamer une réflexion approfondie sur la conception qu'il pense pouvoir déceler dans la tradition, la désignant par le terme de « patro-centrisme », et sur les « relations d'*origine* » au sein même de la Trinité. Passer trop rapidement — dans une « société sans pères » ! — sur cette question (et c'est pour cela que je ne peux le suivre dans son admiration pour l'ouvrage de Greshake ; cf. 3sv), c'est — me semble-t-il —

laisser les questions de sexualité, de « genre » et d'« engendrement », voire de transmission, en dehors de la pensée théologique et favoriser une conception abstraite de la synergie et de la con-créativité : « homme et femme, il les créa... » ! Par ailleurs — c'est une question adressée à l'auteur — n'y a-t-il pas un certain rapport entre le privilège qu'il accorde à la *creatio continua* et sa critique du « patro-centrisme » ? Taire la question de l'origine, est-ce vraiment honorer le « choc ontologique » (Schelling) que produit en nous la question du « pourquoi » ?

L'autre débat qui devrait être mené (et que l'auteur ne mentionne pas) porte sur les relations entre ontologie structurale et philosophie herméneutique. En effet, pour ce qui est de la place de la Trinité dans la vie du Nazaréen, Ganoczy se réfère, à mon avis trop rapidement, à la théologie trinitaire de Pannenberg (167). Le questionnement historico-critique, absolument nécessaire, ne devrait-il pas être médiatisé par une réflexion herméneutique sur le *texte* biblique, les récits évangéliques, voire le récit biblique dans sa globalité, si l'on veut passer — sans concordisme — de l'histoire à son interprétation ontologique ? C'est en tout cas le ton très modeste et convivial de l'ouvrage d'A. Ganoczy qui nous autorise à lui poser ces questions.

15. Signalons au lecteur le manuel *L'homme et le monde à la lumière de Dieu* de Luis María ARMENDÁRIZ SJ, ancien étudiant d'Innsbruck et, depuis quarante ans, professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Deusto (Bilbao). Son ouvrage porte les traces de cette longue expérience : de manière très claire et pédagogique, il rassemble les données essentielles de la tradition biblique, dogmatique et théologique, en prenant, comme beaucoup d'autres études, de la distance par rapport à l'anthropocentrisme moderne.

Retenons surtout la belle construction du parcours qui se comprend aisément à partir d'une articulation — devenue classique — entre une démarche descendante et une vérification historique ou ascendante. Deux chapitres introductifs qui résument respectivement les données bibliques et quelques repères essentiels de la tradition sont suivis de quatre développements sur la création comme histoire ouverte, sur sa structure trinitaire, la gratuité de son existence et la béatitude comme sa finalité (chap. 3 à 6). Au milieu (ou en quelque sorte dans l'abîme), le lecteur est initié au mystère du mal, du péché et de la gloire de Dieu au sein de sa création (chap. 7 à 9). Ensuite vient une partie anthropologique : après un chapitre sur la créativité humaine (chap. 10), l'étudiant est invité à réfléchir aux rapports entre liberté et loi (chap. 11), à se situer dans le temps et l'espace sous le regard de Dieu (chap. 12) et à considérer la « relation » comme trame de tous les niveaux de son existence individuelle et collective (chap. 13). Les deux derniers chapitres, d'ordre récapitulatif, méditent sur l'homme, chemin de Dieu vers le monde (chap. 14), et l'homme, chemin du monde vers Dieu (chap. 15).

16. Après ce bref passage par l'Espagne, nous terminons notre parcours sur Dieu Créateur dans le monde anglo-saxon. L'ouvrage de Celia E. DEANE-

DRUMMOND, du Chester College, sur *Création par Sagesse* se situe au croisement de plusieurs routes. Directrice du nouveau *Centre pour la Religion et les bio-sciences*, elle est très soucieuse de donner à la théologie de la création toute sa place dans le débat interdisciplinaire ; et elle le fait par la voie, moins fréquente aujourd'hui, d'une recherche sur la sagesse.

La crise de confiance du grand public vis-à-vis des recherches récentes en biologie humaine est en effet liée, selon elle, à une crise au sein même de la connaissance scientifique, aux prises avec la difficulté d'articuler information et sagesse. Sa brève enquête biblique sur la sagesse met donc en valeur d'autres aspects que son rôle comme artisan de la création, souvent repris dans une théologie naturelle : elle insiste non seulement sur son orientation pratique dans l'affrontement aux situations d'injustice mais encore sur son identification néo-testamentaire avec la croix, comprise comme critique de certaines visions ou spiritualités romantiques qui préfèrent le thème oriental de *Gaia* à celui de la rédemption. Ce premier croisement (chap. 1 et 2) est suivi d'un autre, à savoir la rencontre œcuménique — l'auteur a participé en 1994 au premier séminaire international sur écologie et théologie à Halki (Istanbul) — entre la théologie orientale, en particulier la sophologie de Serge Bulgakov, et la réflexion éthique d'un Thomas d'Aquin (chap. 3). Sur ces bases, Deane-Drummond construit dans les chap. 4 et 5 une théologie trinitaire de la création : l'œuvre cosmique de l'Esprit se réalise sous la forme de la Sagesse qui est en quelque sorte la face féminine de Dieu ; celle-ci doit rester présente jusque dans l'approche eschatologique de la création (abordée dans le cadre apocalyptique des Écritures) même si on ne peut pas passer sous silence, dans un débat avec les sciences, la distinction entre l'avenir de l'univers et la nouvelle création. Dans la dernière partie du livre (chap. 6 et 7), l'auteur réfléchit à l'avenir des sciences et aux attitudes de l'opinion publique vis-à-vis d'elles, souvent marquées par des théologies implicites. C'est *au sein même de l'écologie* qu'il faut trouver des critères de discernement pour engager l'avenir, non en regardant simplement la terre comme un vaste écosystème mais en réfléchissant, à partir de la sagesse, aux frontières entre ordre et chaos.

L'étude de Celia E. Deane-Drummond est suggestive et portée par un discernement théologique très ferme. Elle suscite l'espoir d'autres travaux du même genre.

17. et 18. Prêtre anglican et, jusqu'en 1979, professeur de physique théorique à l'Université de Cambridge, John POLKINGHORN a publié un certain nombre d'ouvrages sur les rapports entre sciences et théologie. Nous en signalons deux à cause de leur originalité. Le premier porte le titre *Croire au Dieu vivant* et se présente comme *un dialogue* avec un théologien protestant de l'université de Heidelberg, Michael Welker. C'est surtout la méthode de leur projet commun qui nous a retenu. Chacun se présente d'abord ; ensuite les deux auteurs exposent, dans une première partie, leur propre compréhension des trois piliers de la doctrine chrétienne : la foi en Dieu créateur, la foi en Christ et la foi en l'Esprit Saint. Après avoir commenté la proposition de

l'autre, chacun reçoit de lui une dernière réaction. Dans une deuxième partie, les auteurs soumettent leur recherche à d'autres analyses et objections avant de proposer, en final, un texte commun dans lequel ils exposent leur compréhension commune d'une théologie qui, étant elle-même sous le règne de la vérité, se lie à des communautés dont la finalité est la recherche de la vérité. Polkinghorn et Welker reconnaissent comment le dialogue entre la perspective interne à une discipline et le regard extérieur mais averti de l'autre a conduit chacun plus loin dans l'intelligence de sa propre approche.

Le deuxième ouvrage est, lui aussi, un travail d'équipe et fruit d'un colloque qui a eu lieu en 1998 au Queens College de Cambridge entre théologiens et scientifiques à partir des travaux de J. Moltmann et de W. H. Vanstone sur la *Création comme Kénose*. Le lecteur y trouve, outre un certain nombre d'arguments bien connus en faveur d'une mise en question de l'attribut de toute-puissance du théisme classique, une réflexion intéressante sur les associations que peut évoquer le thème de la kénose dans le débat féministe sur le « genre » (*gender associations*). Par son insistance sur la liberté de Dieu, Polkinghorn (90-106), qui reprend les problèmes de la théodicée, se situe « à mi-chemin » entre le théisme classique et la *process theology*, dans une relative proximité par rapport aux vues d'A. Ganoczy.

Cette dernière remarque met en évidence le lien entre certaines recherches contemporaines en théodicée, présentées plus haut, et l'actuel débat sur le Dieu créateur. Remarquons la grande vitalité de la théologie de la création en Europe, dont témoignent en particulier les colloques biennaux de l'*European society for the study of science and theology* (ESSSAT). En France, cette théologie représente sûrement un des domaines les plus vivants, comme le montrent aussi les nombreux groupes francophones « sciences et foi », fédérés depuis 2001 dans le « réseau Blaise Pascal ».

Les ouvrages qu'on vient de présenter donnent une bonne vision de l'éventail des positions défendues. Je retiens en particulier le clivage grandissant entre des théologies post-modernes qui intègrent les sciences et la foi dans une vision globale de la réalité (parfois proche des thèses de la *Process theology*), d'un côté, et, de l'autre, des théologies plus soucieuses de la différence et de l'autonomie des partenaires (parfois dans l'esprit des *Critiques* de Kant). Cette fois-ci, la lecture de nombreuses études m'a rendu davantage sensible aux implications sociétales de ces types de pensée. Quelques travaux apportent du nouveau, en particulier la tentative d'A. Ganoczy de croiser l'apport des sciences, l'ontologie de H. Rombach et la foi trinitaire. Il est d'ailleurs devenu courant maintenant d'aborder la théologie de la création dans une perspective trinitaire ; cela pose des problèmes nouveaux dans les deux domaines, comme le montre le débat sur le « patristicisme » auquel je reviendrai dans les deux parties suivantes de ce bulletin.

III. Études d'histoire de la théologie (de 19 à 27)

19. Christoph MARKSCHIES, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 2000, 333 p.
20. Maria DOMENICA MELONE, *Lo Spirito Santo nel « De Trinitate » di Riccardo di S. Vittore*, Studia Antoniana 45, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2000, 368 p.
21. Francesco NERI, « *Cur Verbum capax hominis* ». *Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, 399 p.
22. Nil CABASILAS, *Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte critique, traduction et notes par le Hiéromoine Théophile Kisalás, « Théologie byzantine », Le Cerf, Paris, 2001, 494 p.
23. Veronika GASPAR, *Christologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis et prospettive*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2000, 435 p.
24. Michael BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Bonner Dogmatische Studien 33, Echter, Würzburg, 2000, 291 p.
25. Franz-Josef OVERBECK, *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur « Selbstverwirklichung » Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenberg*, Münsterische Beiträge zur Theologie 59, Aschendorff, Münster, 2000, 457 p.
26. Rainer DVORAK, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel*, Bonner Dogmatische Studien 31, Echter, Würzburg, 2000, 394 p.
27. Saverio CANNISTRÀ, *La Teologia non teista di Eberhard Jüngel*, Edizioni Dehoniane, Roma, 2000, 384 p.

19. La deuxième partie de ce bulletin a montré à nouveau, s'il en était besoin, que le « systématicien » ne doit cesser de se confronter aux travaux des historiens de la théologie et du dogme trinitaire de l'Église ancienne. Heureux quand ceux-ci prennent le soin de lui offrir des reprises synthétiques dans des domaines hautement spécialisés auxquels il n'a pas directement accès. L'ouvrage du jeune historien de l'Église de l'Université de Heidelberg, Christoph MARKSCHIES, intitulé d'après un hymne italien du xv^e siècle *Alta Trinità Beata*, rassemble sept *Études sur la théologie trinitaire de l'Église ancienne*, dont je voudrais signaler le grand intérêt pour l'actuelle théologie trinitaire. À première vue, cet ensemble très fouillé se présente comme un vaste rapport sur les recherches en cours ; mais une lecture attentive montre que l'auteur dessine un nouveau « consensus international » (VIII) sur l'image des débats trinitaires des III^e et IV^e siècles, moins marquée par l'hérésiologie classique, et plus critique par rapport aux stéréotypes dogmatiques hérités du passé (modalisme, arianisme, etc.) ; révision d'autant plus intéressante qu'elle ne s'arrête pas devant les schèmes d'interprétation,

développés par les grands historiens protestants du XIX^e siècle (comme Zahn, Harnack, Loofs, etc.), et qui s'avèrent étonnamment résistants dans l'université allemande. Que ce soi-disant « consensus » puisse impliquer parfois des conflits culturels et éditoriaux surprenants, nous le verrons aussi. Dans l'introduction, l'historien Marksches annonce clairement son double intérêt systématique : la question moderne portant sur la cohérence logique de la doctrine trinitaire, telle que Schleiermacher l'a formulée, et l'interrogation sur le rapport entre les Écritures et le dogme trinitaire.

La première étude retrace l'interprétation patristique, allant jusqu'à la fin de la controverse trinitaire du IV^e siècle, de la *Sessio ad dexteram* du Ps 110, puissant motif biblique permettant d'étudier non seulement l'argumentation des théologiens concernant la position du Christ dans son rapport au Père, mais aussi la force inspiratrice des textes bibliques, celui-ci et d'autres, concernés dans ce débat. Outre quelques analyses très détaillées dans le champ des représentations religieuses et politiques du monde environnant, ouvrant des perspectives intéressantes sur l'enjeu dévotionnel de ce motif, ce chapitre met en valeur la difficulté qu'ont les anciens théologiens à gérer le côté mythologique de l'image du trône, mais aussi l'effet « consolant » de la *seditio* du Christ à la droite du Père, attesté par certains textes et à repenser aujourd'hui de manière nouvelle. L'étude est suivie d'un deuxième chapitre qui conduit le lecteur au cœur de la théologie d'Arius dont la reconstruction peut s'appuyer, grosso modo depuis 1983, sur un dossier historique relativement complet (70sv) ; il étudie donc la doctrine des deux *Logoi*, rapportée par les ariens à l'autorité du grand théologien de leur ville, Clément d'Alexandrie, moyennant un fragment des *Hypotyposes*, rédigé probablement aux alentours de la crise arienne.

La troisième étude, de loin la plus longue, sur les *controverses théologiques à l'époque de Constantin* jusqu'en 337 représente le texte que l'éditeur Herder a cru bon de substituer, dans la traduction allemande du volume 2 de la monumentale *Histoire du christianisme* de Desclée, aux chapitres rédigés par Charles Pietri (1) de l'École française de Rome. La recherche patristique jugera si ce genre de procédure, pour le moins étonnant, se justifie. Cela dit, la comparaison entre les deux textes révèle de nombreux accords et — peut-être — un désaccord de fond portant sur l'interprétation globale de cette époque. Marksches montre en effet qu'il n'est plus possible d'adopter la vision d'un Athanase qui taxait d'« arienne » toute reviviscence d'une théologie subordinatianiste. Si on situe mieux la *continuité* entre la période pré- et post-nicéenne, et en particulier la double postérité de la théologie trinitaire d'un Origène — théologie originale mais ouverte (299) et susceptible d'être reprise dans une perspective subordinatianiste ou comme première manifestation d'une tendance « con-subsstantielle » (*In Io* II 2, 16) — on comprend mieux pourquoi on percevait Nicée, immédiatement après le concile, d'abord comme assemblée anti-arienne (opposée au subordinatianisme *radical* d'un Arius) et non pas dans sa dimension *globalement* anti-subordinatianiste (entrée dans les textes plutôt par décision subite ; p. 155, 302 et 308). En fait,

la politique impériale misait dans un premier temps sur l'*homoousios* de Nicée et ensuite, quand la paix s'éloignait, sur la théologie plutôt traditionnelle, restée majoritairement subordinatianiste. Ce n'est qu'en 362, dans le *Tomus ad Antiochenus* d'Athanase et par la suite dans l'œuvre des grands Cappadociens, que se dessine une tentative de conciliation entre la *particula veri* de cette traditionnelle solution subordinatianiste, et la théologie anti-subordinatianiste de Nicée, et cela grâce à la formule *mia ousia — treis hypostaseis*.

L'autre versant de cette hypothèse est développé dans la remarquable quatrième étude qui porte sur la théologie des Cappadociens et tente d'en dégager l'unité interne, tout en mettant en valeur l'accentuation différente chez Basile, les deux Grégoire, et chez Amphiloque d'Iconium. Marksches perçoit cette unité moins dans la reprise de la formule de 362 — elle n'est pas absente des synthèses en question — mais dans la tentative de l'interpréter en fonction du schème d'une *asungchtos hénôsis* (d'une unité sans confusion, promise à une longue postérité en christologie), même si les deux Grégoire accentuent davantage l'unité divine que ne le fait Basile. Je ne retiens de ce texte, dont je ne peux présenter toute la richesse, que la tentative finale d'une évaluation. L'auteur voit l'œuvre systématique des Cappadociens dans la découverte de l'implication mutuelle des deux formules : n'excluant pas ce que Nicée a refusé, à savoir le subordinatianisme, « l'unité sans confusion » a donc besoin de l'autre formule ; et « l'unité de substance dans la trinité des hypostases » a besoin de la formule cappadocienne pour recevoir une certaine intelligibilité ontologique.

Entre les deux facettes de cette hypothèse — celle qui porte sur la crise arienne, davantage située au sein de la postérité d'Origène, et celle qui concerne l'interprétation de l'œuvre des Cappadociens — se situe le concept de « néo-nicénisme », forgé par les grands historiens allemands vers 1890. Marksches s'oppose évidemment, avec la recherche des deux dernières décennies, à « l'hypothèse Zahn-Harnack » selon laquelle le « néo-nicénisme » ou le « jeune nicénisme » aurait substitué à l'« unité substantielle » (*Wesenseinheit*) une simple « égalité substantielle » (*Wesensgleichheit*), empruntée à « l'Église homöousienne de l'Empire » qui serait ainsi sortie victorieuse de son combat avec l'orthodoxie nicéenne. Il se réfère plutôt au *Tomus ad Antiochenos* de 362, tentant même de montrer qu'il correspond à un véritable tournant dans la carrière d'Athanase. Cette précision du vocabulaire acquise, l'auteur expose dans la cinquième et la sixième étude le destin d'une théologie « néo-nicéenne » en Occident en modifiant, là encore, l'image traditionnelle qui la faisait commencer avec Augustin. Le lecteur s'intéressera surtout à la réhabilitation de S. Ambroise comme théologien trinitaire (déjà exposée dans son ouvrage *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen*, BHTh 90, Tübingen, 1995) et au refus de considérer la résurgence d'une théologie subordinatianiste dans les populations européen-

nes et germaniques comme « arienne ». La dernière étude est une remarquable synthèse de l'ensemble de cette nouvelle vision du conflit trinitaire de l'ancienne Église ; elle mériterait d'être traduite en français.

Il ne relève pas d'un bulletin de théologie systématique de discuter les détails de l'argumentation littéraire et historique de cet ouvrage. Je me contente donc, pour finir, de souligner simplement le triple intérêt, pour le systématicien, de cette série d'études : 1. L'auteur souligne, à juste titre, que le jugement sur la *cohérence* d'une théologie trinitaire dépend d'une décision de *type systématique*. Pour Schleiermacher, par exemple, le problème de la cohérence logique était *insoluble*, pensant qu'il n'était pas possible de penser au même titre unité et trinité ; il optait donc pour la solution « sabellianiste », voire une théologie comme celle de Marcel d'Ancyre contre le symbole de Nicée-Constantinople, ce qui influençait inévitablement son jugement historique sur la consistance de la théologie des Cappadociens. Si l'on suppose par contre la possibilité d'une cohérence, partant d'une hypothèse *stricte* — « on ne peut parler d'une doctrine trinitaire au sens rigoureux que si l'on a trouvé un modèle rationnellement intelligible ou, faute de mieux, un modèle linguistique qui permet d'exprimer la pluralité (Trinité) d'êtres égaux dans une unité absolue » (Hübner ; p. 235sv) — il faut encore vérifier historiquement le caractère opératoire de cette définition : Hübner par exemple exclut une bonne partie des solutions de l'antiquité parce qu'elles n'ont pas vraiment pris leur distance par rapport au polythéisme, gardant (comme Schleiermacher) Marcel comme premier représentant d'une théologie trinitaire proprement dite ; Marksches élargit le terrain historique en montrant, à mon avis de manière convaincante, qu'Origène et une partie de sa postérité (108-110) correspondent bel et bien à la définition stricte. On pourrait bien évidemment proposer aussi une « conception plus ouverte » de la doctrine trinitaire, ce qui conduirait probablement vers d'autres classifications historiques. 2. Le problème de la cohérence doit être ensuite croisé avec la question de savoir si, oui ou non, la théologie trinitaire, telle qu'elle s'exprime dans la compréhension orientale et occidentale de la concorde « néo-nicéenne », peut être considérée comme une interprétation légitime des Écritures. Marksches l'affirme (236sv), sans le montrer dans cet ouvrage. 3. On peut lui savoir gré d'avoir souligné dans toutes ces études que le développement de la doctrine trinitaire n'est pas seulement un reflet d'événements et de constellations politiques mais répond aussi à des motivations spirituelles et liturgiques ; ce qui serait davantage à mettre en relief, en particulier chez les Cappadociens.

20. J'ai plusieurs fois signalé, dans les dernières livraisons de ce bulletin (dernièrement *RSR* 87/4 (1999/4), 589), le rôle déterminant que joue aujourd'hui la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor dans les approches « communionnelles » de ce mystère. Il est donc heureux que nous disposions de quelques travaux techniques sur l'auteur lui-même. Après le bel ouvrage de Perluigi Cacciapuoti sur *La théologie de la charité et la théologie trinitaire des écrits du Victorin*, voici une nouvelle thèse, en un sens plus délimitée et plus précise, sur *Le Saint Esprit dans le « De Trinitate » de*

Richard de Saint-Victor. Soutenu à l'Antonianum en 2000 par la franciscaine Maria Domenica MELONE, ce travail de théologie historique a l'avantage de retracer, à grands traits, l'histoire de la recherche richardienne, non sans indiquer quelques lieux de reprise contemporaine chez Jörg Splett ou dans les ontologies trinitaires d'un K. Hemmerle et de P. Coda. On note aussi une certaine attention au type d'argumentation rationnelle, marqué non seulement par l'héritage d'Augustin mais aussi par l'approche anselmiennne. La construction du travail est classique : après un chapitre introductif sur le Victorin et son époque, trois chapitres présentent respectivement le *De Trinitate*, son modèle trinitaire, et les grandes lignes de sa théologie trinitaire ; les deux derniers chapitres sont consacrés à l'argumentation pneumatologique de l'ouvrage de Richard (avec une enquête dans d'autres écrits), et à un exposé systématique sur l'originalité de la *con-dilectio*, la procession de l'Esprit du Père et du Fils (avec un bref paragraphe sur le *Filioque* au XII^e siècle) et sur la mission spécifique de la « troisième personne » de la Trinité. Des larges recoupements avec des travaux antérieurs sur le *De Trinitate* (Cousins, Wipfler, Den Bok, Purwatma, Schniertshauer et Cacciapuoti) n'enlèvent pas l'intérêt que représentent ces derniers chapitres. Mais on aurait pu souhaiter que Maria Domenica Melone ne reste pas en deçà d'une certaine conscience critique par rapport aux limites du *De Trinitate*, telle qu'on la trouve par exemple exprimée dans la récente analyse de M. Schniertshauer, *Consummatio Caritatis* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 10, Mainz 1996).

21. Avec la thèse du capucin Francesco NERI sur *Les raisons de l'incarnation de la deuxième personne de la Trinité dans la théologie scolastique et la théologie contemporaine*, nous touchons l'autre versant de la théologie trinitaire contemporaine, largement dominé par le débat sur l'axiome de K. Rahner. L'auteur l'aborde en interrogeant le célèbre diagnostic historique du théologien jésuite, portant sur les manuels de son époque et plus largement sur l'ensemble de la théologie latine : « (Celle-ci) s'interroge (en effet) sur la signification de la formule : "Dieu fait homme", mais non sur la question de savoir *pourquoi c'est le Logos, comme Logos, et non une autre personne, qui s'est fait homme*. Rien d'étonnant d'ailleurs à cela, si l'on songe que depuis saint Augustin, à l'encontre de la tradition ancienne, la théologie considère comme plus ou moins définitive l'idée qu'une personne quelconque de la Trinité peut se faire homme (la liberté de Dieu étant sauve), si bien que l'Incarnation de telle personne divine déterminée ne nous dit rien de ce qui fait le propre de sa personnalité au sein de la Trinité » (Karl Rahner, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, éd. Tourenne, Le Cerf, 1999, 18).

Neri interroge donc cette thèse de Rahner sous l'angle historique, doctrinal et méthodologique. Il a en particulier raison de distinguer, comme dans la citation de Rahner, la *forme positive* de ce theologoumenon — *Cur Verbum capax hominis*, ou *pourquoi* est-ce le Logos comme Logos qui s'est fait homme ? — et la *forme hypothétique* — une autre personne de la Trinité

aurait-elle pu s'incarner ? — D'un point de vue méthodologique, le questionnement positif est à la recherche de *raisons nécessaires*, tandis que la forme hypothétique suppose un raisonnement en termes de *convenance*, quand il s'agit de comprendre le lien entre économie et théologie, soit en fonction d'une doctrine trinitaire déjà constituée, soit à partir de l'économie biblique. L'auteur suit donc l'élaboration historique du theologoumenon en partant des présupposés augustinien de la théologie latine : après avoir exposé sa naissance chez Anselme (avec une réponse négative dans le cadre de la formulation hypothétique) et chez le Lombard (solution affirmative), il examine la position de S. Thomas et de S. Bonaventure (sur ce point disciples du Maître des Sentences). L'exposé de l'élaboration de K. Rahner est suivi d'une relecture de la théologie trinitaire post-rahnerienne où Neri distingue, en particulier, une « ligne philo-scolastique » et une « ligne philo-rahnerienne » (celle-ci rassemblant des théologiens aussi différents que Schmaus, von Balthasar et Moltmann !). Le dernier chapitre rassemble quelques points névralgiques du débat trinitaire contemporain (trinité économique et immanente, convenance ou nécessité, ontologie et histoire, etc.), non sans présenter l'incidence du vœu de Rahner de faire de la Trinité la grammaire de toute la dogmatique sur l'organisation des traités et de certains catéchismes.

Une thèse qui rappelle utilement, dans le débat actuel, et permet de mieux comprendre l'enjeu historique, méthodologique et doctrinal du *tournant* que représente la théologie trinitaire de K. Rahner !

22. Après les recherches sur Richard de Saint-Victor et sur l'axiome de RAHNER, citons comme troisième facteur d'évolution deux travaux sur la théologie du Saint-Esprit. Le premier est l'édition critique et la traduction des cinq *Discours sur le Saint-Esprit*, qui constituent la plus importante des trois parties du grand traité de Nil CABASILAS (vers 1295-1363) *Sur la procession du Saint-Esprit*. Jusqu'alors trop peu connu, ce successeur de Grégoire de Palamas sur le siège de Thessalonique (1361-1363) est sans doute un des plus grands théologiens de la fin de l'empire byzantin. C'est l'époque de la querelle hésychiaste et des deux synodes de 1341 et de 1351 de Constantinople qui ont confirmé, contre le philosophe Barlaam le Calabrais, la victoire de l'hésychiasme et la théologie du Palamite (cf. notre compte rendu des deux ouvrages de J. Lison et de H. Paprocki dans *RSR* 86/1 (1998), 145-148).

Théophile Kisalas, éditeur du *Discours* et depuis 1996 moine au Mont-Athos, lève dans sa remarquable introduction historique un certain nombre d'hésitations concernant la position de Nil, montrant en particulier qu'« il a travaillé dans le cadre du concile de 1351 comme spécialiste des Pères, et qu'il a fourni des témoignages patristiques précieux à l'éclaircissement des fondements théologiques de l'hésychiasme » (50). Cette clarification était nécessaire parce que, à l'époque des tractations entre latins et grecs, devenues nécessaires en raison de la fragilisation grandissante de l'empire byzantin par la pression turque, Nil profitait d'un certain nombre de traduc-

tions d'œuvres latines, en particulier de saint Thomas d'Aquin connu grâce à la présence des dominicains à Byzance ; il admirait cet auteur « moderne », tout en le réfutant dans ses traités, en particulier dans celui sur la procession du Saint-Esprit.

Étant donné la postérité de Nil Cabasilas, référence majeure des théologiens byzantins et post-byzantins en matière de théologie trinitaire, il est heureux que son œuvre principale soit maintenant accessible dans une édition critique de haut niveau, précédée par une introduction historique qui retrace les événements politiques qui rythment la décadence progressive de l'empire et les querelles théologiques qui s'y mêlent. Les cinq discours sont sans doute à verser au dossier œcuménique, « dans les discussions actuelles sur la question du *Filioque*, qui reste l'un des principaux obstacles dogmatiques à la réunion de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe » (8). Peut-on encore parler — au sujet du *Filioque* — d'obstacle « dogmatique », après la demande du pape, dans une homélie prononcée le 29 juin 1995 en présence du patriarche œcuménique Bartholomée 1^{er}, qu'une étude soit menée sur ce problème, étude qui a abouti à un document sur *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit* publié par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (cf. DC (1995), 941-945) ?

23. Du côté latin, la thèse de Veronika GASPAR sur *La christologie pneumatologique chez quelques auteurs post-conciliaires (1965-1995)* montre à quel point la théologie catholique européenne s'est engagée, après Vatican II, dans un véritable tournant dont les origines sont à la fois bibliques et œcuméniques. L'auteur résume en effet, dans un premier chapitre, les acquis de la pneumatologie biblique et retrace, dans un second chapitre, l'histoire de la théologie des relations entre le Christ et l'Esprit-Saint, prêtant une attention particulière aux divisions entre grecs et latins et, au sein de l'Occident, entre catholiques et protestants. Ce tableau, dessiné à grands traits, lui fournit quelques critères pour un examen détaillé de la théologie allemande (H. Mühlen, K. Rahner et W. Kasper), française (Chr. Duquoc, F. X. Durrwell et Y. Congar) et italienne (B. Forte, Fr. Lambiasi et M. Bordoni). L'évaluation finale rappelle les convergences et les divergences entre ces auteurs, pour aboutir à quelques remarques générales de prospective. L'ouvrage peut servir à un premier repérage des éléments essentiels d'une christologie pneumatologique (rapport entre la Pneuma-christologie et la Logos-christologie, rapports entre christologie et pneumatologie, l'approche historico-salvifique, l'histoire trinitaire), mais il reste malheureusement en deçà des véritables enjeux œcuméniques ; des nuances importantes du conflit sur le *Filioque* (hésychiasme), par exemple, ou les débats des théologiens catholiques, présentés dans l'ouvrage, avec des théologiens protestants et orthodoxes sur la christologie pneumatologique restent en dehors du champ de l'enquête.

24. Avec la thèse d'habilitation de Michael BÖHNKE — *Une analyse critique de la perspective trinitaire dans l'œuvre de Klaus Hemmerle* —, nous retrouvons le débat ontologique au point où nous l'avions laissé avec A. Ganoczy (cf. plus haut n° 14). Mgr Hemmerle a en effet développé ses célèbres *Thèses sur une ontologie trinitaire* (1976), dédiées à Hans Urs von Balthasar, à partir des catégories formelles de l'ontologie structurale de Rombach (thèse 26). Reçues par une large partie de la théologie trinitaire contemporaine (j'en ai fait plusieurs fois état, depuis 1990, dans les livraisons antérieures de ce bulletin), Böhnke soumet ces thèses, pour la première fois, à une analyse et à un examen à la fois philosophique et théologique rigoureux en partant de leur schème central : l'*unité dans une pluri-originarité (Mehrursprünglichkeit)*.

Ce concept suppose d'abord celui de la « co-originarité » (*Gleichursprünglichkeit*), forgé par Heidegger (*Etre et temps*, § 65, trad. Martineau, Authentica 1985, 231) pour comprendre la temporalité au sein d'un espace philosophique où on ne peut plus conclure de l'expérience de « l'indérivabilité » (*Unableitbarkeit*) — terme négatif pour dire l'origine — à la simplicité de celui-ci : « L'indérivabilité d'un phénomène originaire n'exclut nullement qu'il ne soit constitué par une multiplicité de caractères d'être. Que de tels caractères se montrent, et ils seront alors existentiellement co-originaux. Le phénomène de la *co-originarité* des moments constitutifs a souvent échappé à l'ontologie, en raison d'une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir tout et n'importe quoi d'un "fondement originel" simple » (§ 28, 111). On comprend l'intérêt de ce concept non seulement dans une ontologie du processus (*Geschehen*), telle qu'on la trouve chez Rombach, mais aussi dans une théologie trinitaire qui veut penser personne et relation comme *simultanément constitutives (gleichursprünglich)*. En substituant la « pluri-originarité » à la « co-originarité », Hemmerle pense l'originarité à partir de la *nouveauté* de l'amour trinitaire comme donation de soi (Sich-Geben) — en montrant précisément que seul le processus relationnel d'une mutuelle constitution — la pluri-originarité — permet de sauvegarder à la fois l'absolue simplicité ou l'unité de Dieu et la nouveauté d'un plus (*Steigerung*) et d'une mutuelle transfiguration (*Verwandlung*).

Après avoir situé les thèses dans l'itinéraire et la pensée de Mgr Hemmerle, Böhnke les analyse (partie II) et reconstruit leur logique (III), en partant du concept heideggerien de la « co-originarité », « corrigé » par l'évêque d'Aix-la-Chapelle grâce à son passage par la théologie de l'amour de Richard de Saint-Victor, par sa compréhension « exemplariste » chez Bonaventure et grâce aux catégories de Rombach, dans un débat amical avec la théologie trinitaire de Balthasar. L'ontologie de Hemmerle a la prétention d'inaugurer une nouvelle époque de la pensée ; en testant sa conception dans une confrontation avec les acquis du « transcendantalisme » et de l'idée moderne de liberté (IV), Böhnke refuse cette césure, pensant qu'il est possible de relier les thèses sur l'ontologie et la perspective d'un transcendantalisme dialogi-

que (Johannes Heinrichs). Cette prise de distance critique n'enlève rien à la pertinence du résultat proprement théologique de Hemmerle (V).

Cette double conclusion (273-275) caractérise bien la démarche de Böhnke qui réussit à proposer une analyse infiniment respectueuse de l'œuvre de Klaus Hemmerle, tout en proposant une critique très argumentée, en particulier des aspects « hermétiques » de la pensée de son auteur. J'en retiens trois points qui me paraissent particulièrement importants dans le débat actuel : 1. Böhnke rapporte la critique de E. Salmann (Rome, S. Anselme) pour qui la conception de la pluri-originarité risque de réduire l'identité divine à un « jeu périchorétique » (on retrouve ici le problème du patrocentrisme) ; et il avoue qu'il faut continuer ici la discussion. 2. Hemmerle ne s'interroge pas sur la circularité de son argumentation « philosophique » qui reste, d'un côté, au niveau du processus trinitaire — sa question est « comment “marche” la Trinité ? » — et qui prétend pourtant, de l'autre, de prendre son point de départ dans une *ontologie* trinitaire : « Sa pensée reste liée à la suivance (*Nachfolge*). Elle est propositionnelle et non pas contraignante » (273). 3. Böhnke, qui avait fait en 1983 sa thèse sur P. Ricoeur, la première en Allemagne (*Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur*, Frankfurt /M – Bern – New York, Lang), revient ici à ses premières amours : le risque de l'ontologie trinitaire de Mgr Hemmerle est en effet de rester au niveau d'une « première naïveté » qu'il faut faire passer vers la « seconde naïveté » d'un Ricoeur si l'on veut lui garder une véritable « force théorique » (268).

Cette ouverture finale me semble être très juste ; mais elle montre aussi que la question de fond — quelle est la *fonction* d'une ontologie au sein de la théologie trinitaire ? — est loin d'être tirée au clair, à l'heure actuelle. Si l'ontologie a pour fonction de garantir la pertinence intellectuelle et spirituelle de la foi trinitaire dans le champ contemporain du pensable, on doit au moins se demander dans *quelles conditions* la « correction » nécessaire, par la foi trinitaire, des paramètres essentiels de ce champ ne conduit pas à rendre équivoque ce rôle du langage ontologique et sa prétention « universelle ».

25. Wolfhart Pannenberg reste une référence importante pour la théologie contemporaine (cf. *RSR* 82/2 (1994), 302-305). Ganoczy par exemple s'y réfère positivement dans son ouvrage sur le Créateur tri-un (cf. plus haut n° 14), et Böhnke insiste sur une certaine proximité entre l'ontologie trinitaire de Hemmerle et celle du grand théologien protestant (cf. plus haut n° 24, p. 251-258). Il est donc heureux que nous disposions maintenant d'une thèse — volumineuse — consacrée plus particulièrement à son œuvre *trinitaire*. Franz-Josef OVERBECK centre sa recherche, à juste titre, sur *L'homme en lien avec Dieu*, proposant donc une *enquête systématique sur la destinée de l'homme et sur « l'auto-réalisation » de Dieu dans l'anthropologie et la théologie trinitaire de Wolfhart Pannenberg*.

Se voulant systématique, l'étude l'est vraiment : dans une première partie (A) l'auteur propose une reconstruction génétique de la théologie de son auteur et dans les deux parties suivantes une longue exploration de la

relation de l'homme à Dieu, tant du côté philosophique (B) que d'un point de vue proprement trinitaire (C). La quatrième partie (D), de loin la plus intéressante, nous livre la clé de l'ensemble de la démarche et en particulier du point de départ anthropologique. Overbeck y développe en fait une critique serrée de la position de Pannenberg, patiemment préparée depuis le début de son parcours. Il y adopte la perspective de son maître Thomas Pröpper qui, il y a quelques années déjà, avait élaboré une théologie transcendante de la Révélation (cf. surtout *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München, ³1991) ; et il confronte systématiquement les deux perspectives.

La logique interne du système de Pannenberg s'explique à partir de sa polémique contre ceux qui ne perçoivent plus Dieu sinon comme *condition* du réel alors que l'Écriture demande de l'approcher comme *réalité* qui rejoint l'homme jusque dans son existence empirique et provisoire. À la manière de Hegel, il introduit donc la théologie dans le débat interdisciplinaire dès le point de départ, faisant cependant valoir l'absolue primauté de Dieu dans une reconstruction de l'ensemble du réel par une ontologie eschatologique (comme interprétation de la prédication du Royaume) : l'identité de l'homme est alors pensée à partir du Dieu qui vient comme anticipation de la fin et celle de Dieu comme processus de son auto-réalisation, déterminée jusqu'au bout par le « pas encore » de l'histoire. Or, le risque de cette conception impressionnante, qui pense la liberté — celle de Dieu et celle de l'homme — d'emblée à partir de leur « fin », est de ne pas prendre au sérieux le caractère inconditionnel de la liberté et sa capacité de résister : liberté immédiatement intégrée dans une dynamique de grâce qui réduit la contingence et la dimension éthique de l'homme — ainsi que le problème de la théodicée (!) — dans une vision globale du réel.

Dans la perspective transcendante de Pröpper, par contre, la philosophie détermine bel et bien les conditions de la liberté *inconditionnelle* de l'homme et ouvre ainsi la *possibilité* de reconnaître, *par la foi*, dans son propre fondement absolument insaisissable (*unbedingter Grund*), l'auto-révélation de Dieu ; mais la *vérité* de cette connaissance est d'ordre théologique : la pensée peut certes établir la possibilité de l'écoute (*Ansprechbarkeit*) ; mais elle ne peut jamais prouver la *réalité* de Dieu. On ne comprend donc l'auto-révélation de Dieu comme révélation trinitaire de son *amour* que si l'on parvient à montrer en même temps qu'elle est constitutive de la *liberté inconditionnelle* de l'homme.

Je pense que cette insistance est tout à fait essentielle dans une situation théologique et ecclésiale où on oppose fréquemment la communion et l'amour à l'histoire moderne de la liberté. Cela dit, l'ensemble du parcours critique de Overbeck reste assez pâle ou formel par rapport à la visée eschatologique (ou « apocalyptique » — au sens du dernier livre de la Bible) de la liberté humaine et divine. Or, cette insistance « eschatologique » ou « utopique » de la pensée de Pannenberg est à rediscuter sur le fond de la perspective transcendante défendue avec conviction et compétence par

l'auteur. Je regrette simplement que la complexité de son style et la longueur démesurée de ses paragraphes (presque toujours plus d'une page) rende l'accès à sa démarche si difficile.

26 et 27. La même année, deux nouveaux travaux sur E. Jüngel se sont ajoutés à la liste déjà longue des monographies sur cet autre auteur de référence de la théologie trinitaire contemporaine. Elles sont en quelque sorte complémentaires. *L'Étude* de Rainer DVORAK, *Dieu est amour*, consiste à reconstruire *le fondement de la doctrine trinitaire* chez le théologien de Tübingen en suivant de très près l'exposé de son grand livre *Dieu mystère du monde*. Mais la particularité — quelque peu étonnante — de cette analyse interne est sa prétention de « corriger » l'organisation de cet ouvrage (37sv) qui — d'après Dvorak — court le risque d'une *confusion* entre le fondement même de la Trinité, sa *ratio essendi* (*Sachgemäßheit*), et son enracinement historique (*Zeitgemäßheit*), traité par Jüngel dans les deux chapitres sur la possibilité de dire Dieu et la possibilité de penser Dieu. L'auteur y fait brièvement référence, en terme de conséquences, dans une brève conclusion où on trouve également un résumé de quelques critiques adressées, dans le passé, à Jüngel. L'autre thèse, soutenue par le Carme italien, Saverio Cannistrà, à la Grégorienne, porte précisément sur l'enracinement de *La théologie non-théiste de Eberhard Jüngel* dans l'histoire de la philosophie. Après une reconstruction historique de la critique du théisme (partie I), l'auteur expose de manière très détaillée les rapports entre Heidegger et Jüngel, sans oublier la médiation herméneutique de E. Fuchs (partie II), avant d'en venir au point tout à fait essentiel : la primauté de la « possibilité » dans une ontologie désireuse de penser l'unité de Dieu et de la dimension éphémère du monde (partie III). Sur cette base, la dernière partie (IV) peut alors reprendre les éléments essentiels d'une théologie trinitaire du Crucifié.

Les travaux que l'on vient de signaler dans cette partie montrent que la confrontation avec les grands classiques du xx^e siècle continue à porter du fruit et à faire avancer certaines questions cruciales de la théologie trinitaire aux confins de la philosophie (l'ontologie abordée dans une perspective hegelienne, transcendantale ou herméneutique) et du problème de l'originalité trinitaire. Un certain engouement pour le grand traité de Richard de Saint-Victor semble reculer au profit d'autres périodes et théologies trinitaires de la tradition. On peut cependant regretter que des cloisons étanches continuent à subsister entre les recherches exégétiques, les débats très vivants sur la théologie trinitaire de l'antiquité au sein de la patristique et la théologie systématique contemporaine. Si la conscience herméneutique s'est *considérablement affinée du côté des historiens de la théologie* (cf. plus haut n° 19), on peut espérer que les systématiciens laissent féconder inversement leur pensée par une confrontation sérieuse avec l'histoire.

IV. Études de théologie systématique (de 28 à 37)

28. Anton W. J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia, 2001, 426 p.
29. Henri-Jérôme GAGEY ET André LALIER, *Dieu... tout simplement*, Atelier, Paris, 1997, 223 p.
30. José Luis ILLANES (éd.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesuchristo. XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 708 p.
31. Kathryn TANNER, *Jesus, Humanity and the Trinity. A brief systematic theology*, T & T Clark, Edinburgh, 2001, 134 p.
32. Jean KOCKEROLS, *L'Esprit à la Croix. La dernière onction de Jésus*, Lessius, Bruxelles, 1999, 174 p.
33. Carlo PORRO, *Io sono la via. Percorsi trinitari - II*, Elledici, Leumann (Torino), 2000, 160 p.
34. Jean GALOT, *Dieu en trois personnes*, Parole et Silence, 1999, Saint-Maur, 243 p.
35. COMMUNIO, *Croire en la Trinité* (XXIV, 5-6), Paris, 1999, 247 p.
36. Gilles EMERY ET Pierre GISEL (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme ?*, Labor et fides, Genève, 2001, 396 p.
37. Hanjo SAUER ET Franz GRUBER, *Lachen in Freiheit. Theologische Skizzen*, Pustet, Regensburg, 1999, 151 p.

28. La tentative de *Penser Dieu à l'âge de l'oubli de Dieu* caractérise sans doute un courant important de l'actuelle théologie systématique européenne, soucieuse de s'enraciner dans la culture post- ou ultra-moderne de notre continent. L'ouvrage du disciple d'E. Schillebeeckx, Anton HOUTEPEN, de l'université d'Utrecht, sur *Dieu, une question ouverte*, y apporte un accent spécifique, par sa manière de se situer au-delà d'un système dogmatique bien construit et d'une culture agnostique du simple bien-être. Il s'agit de garder jusqu'au bout ouverte la question, voire la demande de Dieu, si l'on veut en déployer toute la force (24) ; ce qui est impossible dans une dogmatique fermée ou dans une pensée qui n'utilise le mot « Dieu » qu'entre guillemets. L'ambition de l'auteur est précisément de libérer Dieu de ces précautions « agnostiques » et, à la manière de Jüngel (23 et 357-360), d'ouvrir des possibilités de penser Dieu en renouvelant notre manière de penser au sein même de la culture occidentale.

Dans les trois premiers chapitres, Houtepen retrace donc le cadre de l'actuelle culture occidentale en partant d'une analyse de la sécularisation, complétée par une réflexion sur différents types d'agnosticismes et sur la disparition de la *demande* (où est Dieu ?) dans le destin de la théodicée. Mais la question de la théodicée peut être interprétée en même temps comme symptôme d'un certain *pathos* pour le bien (124-127). C'est en s'appuyant sur cette « émotion » que l'auteur engage dans les trois chapitres suivants une recherche des traces de Dieu : d'abord le désir, la confiance, la résistance et le pardon ; ensuite le retrait ultime du « sacré » dans l'agir

communicationnel (Habermas), et enfin l'histoire comme espace ouvert au « possible » (Ricœur) où l'homme peut trouver Dieu. Sur cette base, la deuxième partie du livre déploie d'abord la vision de Dieu qui pointe dans la narration biblique : celle d'un Dieu qui crée et prend soin de sa création, celle de Jésus de Nazareth — « une demande sans fin adressée à Dieu » (267) — et celle de l'Esprit de Dieu, désir de notre croissance spirituelle. Dans les trois derniers chapitres, le lecteur trouve quelques éléments d'une pensée renouvelée à partir de la pluralité des nominations de Dieu dans les religions, autour de l'infini de Dieu et sur la relation entre Révélation et expérience.

L'ensemble de ce parcours, accompagné d'allusions discrètes à la vie liturgique, l'art et la littérature, représente l'itinéraire d'une recherche insatiable de Dieu qui traverse en même temps les pensées les plus représentatives de la « post-modernité ». Le sentiment du lecteur de se trouver en pays bien connu se dissipe rapidement à cause de l'originalité de la démarche et de la perception de certaines ouvertures dans une culture de l'oubli de Dieu. On peut cependant regretter que la partie proprement trinitaire, en particulier le chapitre christologique, soit si succincte ; elle aurait mérité un développement plus ample pour fonder cette « concentration » de la théologie dans le passage de la question à la demande et dans l'ouverture ultime qui les caractérise.

29. Je me permets de rappeler ici l'existence d'un petit ouvrage sur *Dieu*, dû à Henri-Jérôme GAGEY et à André LALIER. Tout en étant proche de Houtepen par leur sensibilité à la vie ordinaire et à l'expérience spirituelle qu'elle rend possible, ces deux auteurs réussissent à présenter un parcours non moins rigoureux mais dépouillé de la forme académique du précédent livre, conformément au style particulier de la collection « ...*tout simplement* » où il s'inscrit. La situation de la foi dans une culture d'« absence » ou d'« oubli » de Dieu — mais aussi les acquis de l'herméneutique contemporaine — obligent les auteurs à expliciter d'emblée leur perspective de croyants catholiques. Ils ne posent donc pas la question de Dieu de l'extérieur afin de vérifier si « quelque chose comme Dieu » existe, mais du dedans, se demandant « s'il est digne de foi » (11sv). Ainsi la *différence* par rapport à d'autres positions spirituelles au sein d'une même société est clairement prise en compte : s'il est inacceptable de dévaloriser, pour des raisons de foi, l'humanité de nos partenaires, la question élémentaire « qu'est-ce que ça change de croire ? » est posée. Dieu est donc une réalité pour ceux qui y croient mais une réalité problématique : la question qui conduit chacun à s'interroger sur son engagement dans l'existence.

Je ne peux pas retracer ici en détail le parcours des onze chapitres, qui part donc de la foi en Dieu comme étant « Quelqu'un » (chap. 1) — tout en donnant place aux raisons et aux formes de l'effacement de Dieu dans nos sociétés occidentales (chap. 2 à 4) —, qui montre ensuite comment la question de Dieu est devenue une question pratique (chap. 5 à 7) et qui la traite, pour finir, dans la trace du chemin de Jésus (chap. 8 à 10) révélant la

toute-puissance du Père comme amour (chap. 11). Retenons cependant deux points « stratégiques » de cet itinéraire.

Au milieu du gué, les auteurs traitent du caractère à la fois décevant et porteur de ce qu'ils appellent « la preuve moderne de l'existence de Dieu » qui s'appuie — contre une vision scientiste du monde — sur « la mystérieuse, impalpable et invisible réalité de l'amour en laquelle chacun met son cœur et sa foi » (102) ; preuve décevante parce qu'incapable de faire comprendre sur quoi foi et non-foi en Dieu se différencient, ou pourquoi appeler Dieu cette réalité mystérieuse de l'amour ; « preuve » pourtant prometteuse parce que ouverte au domaine pratique du mouvement de la foi qui, au sein de nos « échanges spirituels », fait passer de « Dieu » (entre guillemets) comme question sans réponse à Dieu reconnu comme réalité digne de confiance. Ce passage est de l'ordre du « déclic » (127) ou de la « conversion » ; et il ne peut être que de cet ordre parce que — la référence à Barth ou Jüngel revient — « Dieu vient de Dieu » (126sv). Quand ce renversement se produit, alors Dieu pose réellement question.

Le deuxième point stratégique du développement se trouve dans la partie christologique de l'ouvrage : « La foi chrétienne présente Jésus-Christ comme celui par qui Dieu lui-même fait ses preuves et vient lever le doute qui pèse sur son nom. Elle présente Jésus comme celui qui rend seul possible une authentique foi en Dieu ». Les auteurs abordent ici de front la question de la crédibilité de l'amour, pris en tenaille entre le caractère apparemment impraticable du commandement et l'Évangile de la grâce qui semble enlever à l'homme sa propre responsabilité : en supportant en sa chair le poids de sa parole, Jésus lève le doute sur le commandement de l'amour et révèle ainsi un nouveau visage de Dieu. Pour qui s'est lassé atteindre par la beauté du crucifié, le lien — défait par Feuerbach — entre la mystérieuse réalité de l'amour et la nomination de Dieu peut alors devenir intelligible (211-216).

Nous avons déjà rendu compte de *Dieu est intéressant* d'André Lalier, paru chez le même éditeur un an après l'ouvrage qu'on vient de présenter (*RSR* 87/4 (1999), 603sv). L'orientation globale est la même, avec des accentuations différentes qui se comprennent aisément si on lit les deux auto-portraits des auteurs dans *Dieu ... tout simplement* (8-10). La démarche fondamentale et le style conviennent parfaitement dans une société comme la nôtre ; des débats sur telle question, difficile à résoudre en théologie systématique, doivent être cependant menés : sur le rapport du parcours proposé à l'ensemble des Écritures (les auteurs proposent ici une « concentration » sans aucun doute plus convaincante que celle qu'opère Houtepen), ou encore sur l'interprétation de la tradition dogmatique et théologique (217 où les auteurs indiquent les limites de leur projet).

30. Le jubilé de l'an 2000 a été, bien évidemment, l'occasion de multiples publications sur la Trinité (cf. aussi plus bas les n^{os} 34 et 35). Mentionnons ici l'initiative originale de la Faculté de théologie de l'université de Navarre qui a organisé durant chaque année de préparation un symposium international, respectivement sur *Le Christ et le Dieu des chrétiens* (1997), sur *l'Esprit Saint*

et l'Église (1998), et sur le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ (1999), la mise en œuvre de ce dernier colloque étant confiée au Département de théologie morale et spirituelle. D'où l'orientation des trois étapes de réflexion du volume correspondant, combinant chaque fois deux ou trois conférences majeures et une dizaine de communications : une première partie sur la paternité de Dieu dans les religions non chrétiennes et dans les Écritures ; une deuxième partie sur la filiation et la fraternité chrétiennes, avec, entre autres, des contributions sur la maternité de Marie et de l'Église, sur le sacerdoce et sur les fondements de la vie morale dans le « Catéchisme de l'Église Catholique » ; et, enfin, une troisième partie sur l'existence chrétienne et la communion avec Dieu le Père, comportant quelques communications sur la prière, la vie spirituelle et l'histoire de la spiritualité. Les références majeures de l'ensemble du volume sont S. Augustin, S. Thomas, H. Urs von Balthasar, Jean-Paul II et Josemaría Escrivá de Balaguer (avec deux contributions sur son enseignement) ; les auteurs des contributions, qui sont relativement brèves mais très bien documentées, appartiennent tous à un même courant de pensée (présent dans certaines institutions espagnole et romaine), ce qui renforce l'unité du volume.

31. Si les travaux précédents abordent le mystère trinitaire à partir de la question de Dieu, voire de la paternité de Dieu, d'autres y entrent directement par la christologie. C'est le cas de la *Petite théologie systématique* que Kathryn TANNER, professeur à Chicago, a proposée en 1999 à l'Université d'Aberdeen (Écosse) sous le titre *Jésus, l'humanité et la Trinité*.

Dans l'introduction, l'auteur s'explique brièvement sur le projet d'une « systématique » en partant de la complexité et de la diversité des formes du christianisme. Certes, les réponses à la question de l'identité chrétienne varient avec les appartenances ecclésiales ; mais celles-ci ne suffisent pas à expliquer ces variations parce que l'histoire met en relief encore d'autres différenciations au sein même des Églises et des confessions, par exemple selon des critères culturels. En réalité, qui vit chrétiennement donne une figure déterminée à la totalité de la foi en articulant ses différents éléments par ses décisions, par exemple en engageant un certain type de rapport aux non-chrétiens ou en donnant telle place à la liturgie, etc. Cette créativité n'est pas seulement un fait mais elle est à promouvoir comme responsabilité. La théologie systématique est précisément au service de cette activité en montrant les implications de telle figure, la compatibilité ou la non-compatibilité de certains éléments, faisant intervenir alors l'histoire pour stimuler l'inventivité et la capacité des chrétiens d'imaginer d'autres articulations. Souvent la théologie académique se perd dans la connaissance des figures du passé ; or, l'exercice de cette tâche éminemment pratique peut lui donner une orientation qui en même temps l'unifie.

Tout au début d'une première leçon, intitulée *Jésus*, l'auteur met au centre « le sens de Dieu comme Donateur de tout bien », exposant alors, à la suite de K. Rahner, deux principes : « le principe d'une relation non concurrentielle entre les créatures et Dieu », et celui d'« une conception radicale de la

transcendance divine ». C'est sur cette base qu'il relie les formules de Chalcédoine et confronte les acquis de la christologie ancienne avec les insistances actuelles sur l'action et la liberté humaines, et sur le caractère processuel et conflictuel de l'histoire. La deuxième leçon, intitulée *Structure théologique des choses*, situe cette christologie et le type d'humanité qu'elle implique dans un « contexte » cosmo-théologique plus large (Trinité, création et alliance, Jésus, humanité), avant que la troisième sur *La forme de la vie humaine* en développe les implications éthiques et socio-politiques. La dernière leçon enfin, qui porte le titre de *La fin*, présente une eschatologie pour un monde sans avenir (avec une théologie de la mort, inspirée par Rahner et Jüngel), tout en en déduisant les fondements d'une action pour une amélioration éthique, politique, etc. du monde.

L'esquisse de Kathryn Tanner est très suggestive parce qu'elle permet au lecteur de réfléchir en même temps au projet d'une théologie systématique, fréquemment structurée depuis K. Barth à partir du mystère trinitaire. Retenons que l'itinéraire qu'elle propose garde une forme déductive qui n'atteint le concret de « la forme de vie de Jésus » au sein de la « forme de vie des chrétiens » que dans le troisième chapitre ; les deux premiers ouvrages présentés dans cette section (n° 28 et 29) avaient adopté une manière plus itinérante de procéder. Par ailleurs, on peut se demander si le vis-à-vis de la créativité des chrétiens et de la théologie universitaire ne fait pas trop peu de cas des structures normatives qui ont été mises en place par les Églises en lien avec différents types d'institutions synodales et autres pour répondre au problème historique et théologique d'une régulation des identités. Plus fondamentalement c'est la question : quelle place donner à l'Église dans la tâche de la théologie systématique ; elle n'est que très peu présente dans le troisième chapitre de l'ouvrage.

Kathryn Tanner donne cependant une très large place aux Pères grecs et latins et aux grands ténors de la théologie orthodoxe, luthérienne, calviniste et catholique, mais parfois au point qu'il devient difficile de situer exactement sa propre position. Elle a par exemple beaucoup appris de K. Rahner ; mais elle reproduit en même temps la critique d'un W. Kasper, regrettant chez ce dernier un certain manque du sens de l'unicité du Christ (7), sans qu'on voie bien comment sa propre vision se détache effectivement de celle du maître. Cela dit, son esquisse est vraiment prometteuse ; et on ne peut qu'espérer qu'elle mette en œuvre son projet de la transformer en véritable théologie systématique.

32. L'ouvrage de Jean KOCKEROLS sur *La dernière onction de Jésus* s'inscrit rigoureusement dans la tradition de la christologie pneumatologique dont V. Gašpar vient de faire l'histoire (cf. plus haut n° 23). Mais il l'aborde et la développe sur le point précis de la présence de *L'Esprit à la Croix*, point que Gašpar ne traite que succinctement (380-382). Même si l'Écriture est très discrète sur ce point, l'auteur a raison de pousser son enquête, menée avec l'intérêt de « proposer des éléments qui peuvent contribuer à une spiritualité

renouvelée de la Croix, assainie des scories doloristes et enrichie d'une possible dimension explicitement pneumatologique » (10).

L'enquête est très bien menée dans un esprit œcuménique (dimension qui manque chez V. Gašpar) : F.-X. Durrwell (chap. 1), J. Moltmann (chap. 2) et P. Evdokimov (chap. 2) sont convoqués ; seul le dernier des trois échappe aux interrogations de l'auteur, dont on ne découvre les enjeux qu'après une brève traversée biblique (chap. 4). Celle-ci analyse, en effet, avec un grand doigté les rares et discrets témoignages chez Luc, Jean et dans l'Épître aux Hébreux qui fournit la référence principale : « Combien plus le sang du Christ, qui par l'esprit éternel s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant » (He 9, 14).

Le parcours biblique effectué, Kockerols peut alors intégrer les résultats (chap. 5) dans un questionnement sur l'attitude de Jésus face à la mort et proposer quelques jalons d'une christologie de l'Esprit, la mettant — dans les traces de L. Ladaria — en relation avec la traditionnelle christologie du logos, avant d'envisager la mise en œuvre liturgique du mystère de la mort. Il a raison de considérer, avec l'Épître aux Hébreux, la passion et la croix du Christ comme le véritable culte. « La toute première épiclese est la supplication du Christ sur la croix (O. Clément). Dans la contemplation de l'eucharistie de Jésus vers le Père, de cette liturgie existentielle, la perception des différentes dimensions épicletiques (oblation, communion, révélation) se révèle de première importance » (152). Ce sont ces trois dimensions, rapportées respectivement à Hébreux, Luc et Jean, que l'auteur explicite, pour finir, en montrant qu'elles sont parfaitement complémentaires ; ce que les auteurs dont il était question au début n'avaient pas très bien perçu. Une spiritualité authentique de la Croix se dégage de cette complémentarité parce que « c'est par l'Esprit que la mort humaine acquiert sa plénitude en déployant ses dimensions *prophétique, sacerdotale et royale*. Onction prophétique, l'Esprit suscite en nous la capacité de transformer ce qui n'est perçu que comme fatalité [...] en geste d'oblation au Père. Onction sacerdotale, l'Esprit nous console [...]. Onction royale : l'Esprit transfigure ce qui n'est que tristesse et désolation [...]. » (165sv).

L'ouvrage de Kockerols met en valeur un point important de la christologie pneumatologique et du mystère trinitaire ; il le fait avec bonheur. Je reste seulement interrogatif devant la manière de critiquer deux des trois auteurs en fonction d'un critère de « prudence » qui se précise quelque peu à la fin. L'« œcuménisme de la croix » (Moltmann) consiste-t-il vraiment à faire la « synthèse » entre différentes pensées qui, sans cette conjonction, seraient menacées d'un déséquilibre (169) ? Autrement dit, la théologie systématique doit-elle expliciter et développer, dans une sorte d'harmonie d'ensemble (128sv ; 153), ce qui reste discret chez les auteurs bibliques, ou peut-elle les laisser subsister dans leur pluralité en pensant plutôt leur unité plurielle ? Par ailleurs, aussi important que soit le point de vue — le *kairos* — de la croix, ne faut-il pas l'intégrer davantage dans l'ensemble de l'itinéraire de Jésus si l'on

veut éviter que la spiritualité de la croix devienne le centre de la spiritualité chrétienne ? Kockerols donne quelques indications en ce sens (143sv) qui pourraient être développées.

33. Signalons au lecteur le deuxième volume du *Parcours trinitaire* de Carlo PORRO, professeur à l'Institut supérieur de science religieuse de Milan. Faisant suite à un premier volume sur le Père (cf. *RSR* 87/4 (1999), 607sv), il propose ici une entrée « christologique » dans le mystère trinitaire à partir de la vie des disciples avec celui qui leur dit : *Je suis la vie*. Son point de départ est donc l'expérience des premiers chrétiens et des croyants d'aujourd'hui avec le Nazaréen ; sa démarche se veut inductive. Quatre thèmes sont progressivement traités : l'expérience apostolique avec Jésus ; la signification de sa filiation qui ouvre au mystère de la vie intra-trinitaire ; la mission salvifique de Jésus et son interprétation controversée ; le caractère universel de sa mission. Un parcours classique sans grande surprise, mais d'une réelle valeur pédagogique ! Les références exégétiques datent quelque peu et on peut regretter l'absence d'une intelligence narrative des récits évangéliques et de la dimension temporelle de l'expérience des premiers disciples.

34. Un des rares ouvrages systématiques sur les problèmes fondamentaux de la théologie trinitaire, parus depuis la précédente livraison de ce bulletin, est dû à Jean GALOT sj, professeur émérite de la Grégorienne. Son but est certes de donner un visage plus concret de la Trinité par le respect de la révélation historique, telle qu'elle nous est parvenue dans l'Évangile. Mais à cette visée de promouvoir une spiritualité trinitaire (surtout présente dans les chap. 1, 3, 7 et 9) se superpose, comme le suggère le titre *Dieu en trois personnes*, une réflexion hautement technique sur le concept de « personne », d'ailleurs en constante opposition aux tentatives actuelles de renouveler le langage trinitaire.

Après un chapitre introductif, l'auteur aborde immédiatement le problème de la définition de la personne (chap. 2), avant de poursuivre son parcours selon l'ordre des trois personnes trinitaires : avec un chapitre assez original sur la paternité de Dieu, « jusqu'à présent trop peu reconnue dans sa valeur propre puisqu'elle n'est pas encore honorée par une fête particulière » (8) ; avec quatre chapitres (4 à 7) sur l'identité personnelle du Christ comme Verbe et Fils, sur la formule chalcédonienne *une seule personne, une seule hypostase*, sur la valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ, et sur l'engagement de la Trinité dans la croix (en débat avec Moltmann) ; enfin avec deux chapitres (8 et 9) sur l'origine éternelle de l'Esprit Saint et sur son apport personnel à l'œuvre rédemptrice (en relation avec le grand texte de 1995 du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens). Contentons-nous de reprendre brièvement les deux points essentiels, christologiques et pneumatologiques, de ce long développement.

Pour ce qui est du débat sur le concept de « personne » en théologie trinitaire, l'auteur part du travail R. Radlbeck (cf. notre compte rendu dans

RSR 85/4 (1997), 611sv) qui, s'appuyant sur deux exemples — J. Moltmann et W. Kasper —, avait tenté en 1989 un bilan critique du débat actuel, pour vérifier si le danger tri-théiste de l'utilisation de l'idée moderne de personne, perçu jadis par Barth et Rahner, a été réellement déjoué par la génération suivante qui n'a pas reçu leurs propositions d'une nouvelle conceptualité (« trois manières d'être » ou « trois manières distinctes de subsister »). Galot s'inscrit, lui aussi, parmi ceux qui tiennent le concept de personne pour absolument indispensable dans un renouvellement authentique de la théologie trinitaire, avançant essentiellement trois arguments.

Il conteste d'abord la discontinuité, déjà notée par A. Günther au XIX^e siècle, entre les concepts ancien et moderne de « personne » : « Le terme "personne" qui a été employé dans la profession de foi du concile de Chalcédoine (*prosôpon*) n'a pas été emprunté à un système philosophique. Il se fonde sur l'expérience commune que les hommes ont de leur personne, en relation avec d'autres personnes. Il est accompagné du terme plus abstrait "hypostase", qui donne une valeur plus ontologique à l'affirmation d'unité faite au niveau de l'expérience habituelle de la personne. En vertu de cette référence à l'expérience commune, le concept de personne a une valeur universelle, qui n'est pas liée à une métaphysique particulière. Il a une valeur durable, car nous faisons la même expérience aujourd'hui » (41).

Ceci suppose — deuxième argument — que, sur la base de l'analogie, on articule l'utilisation du concept de personne en christologie (Chalcédoine) et en théologie trinitaire : « Malgré les différences dues à la transcendance divine, il doit y avoir un concept commun de personne en Dieu et dans l'humanité. [...] La théologie doit donc s'efforcer d'élaborer un concept de personne qui puisse s'appliquer aussi bien en christologie qu'en doctrine trinitaire » (28sv). En s'appuyant sur l'histoire de la recherche (M. Richard, A. de Halleux et A. Grillmeier), Galot établit donc la signification de la formule chalcédonienne *une seule personne, une seule hypostase*, ses antécédents dans la tradition de l'Église de Constantinople (Proclus) qui a pu s'imposer précisément en raison de l'élaboration de la doctrine des trois hypostases trinitaires et, enfin, le travail conceptuel qui s'y était accompli et avait consisté à distinguer entre nature et hypostase (105-133).

Ce dernier point — troisième argument — nous reconduit vers la continuité historique et « métaphysique », présupposée par l'argument doctrinal de l'auteur qui conteste qu'on puisse l'interpréter comme un élément autonome de philosophie ou une particularité culturelle (150sv). En passant par Apollinaire et en reformulant sa position — hérétique — en termes actuels, il construit donc un dilemme, résolu par la formule de Chalcédoine : « Si l'on fait consister la personne simplement dans la conscience et la liberté (ce qui serait le concept moderne), on est placé devant un dilemme : ou admettre dans le Christ deux personnes, en reconnaissant en lui conscience divine et conscience humaine, liberté divine et liberté humaine, ou maintenir l'affirmation d'une seule personne, soit personne divine, soit personne humaine » (156). Apollinaire avait choisi la solution d'une personne divine unique en

Christ, Verbe de Dieu ; aujourd'hui on choisirait plutôt la personne humaine en Jésus. Or, « l'obstacle a été surmonté par le concile de Chalcédoine suivant une autre voie. La source de l'erreur se trouve dans l'identité de personne et d'esprit ; c'est cette identité qui doit être contestée. [...] La personne divine peut être l'unique personne sans aucune suppression ni réduction de l'esprit humain. La nature humaine est parfaite » (157). Galot conclut cet argument décisif en créant un lien entre l'interprétation de Chalcédoine et le concept moderne de personne : « Par conséquent, nous devons distinguer entre, d'une part, conscience et liberté et, d'autre part, le sujet de cette conscience et de cette liberté. La conscience et la liberté sont humaines, mais leur sujet est divin. Dès lors, le concept de personne dont se sert le concile s'harmonise avec le concept actuel de personne, qui met particulièrement l'accent sur la conscience et la liberté. L'hypostase ne se confond pas avec la conscience et la liberté, mais elle en est le premier principe » (158).

Avant de discuter cette thèse, notons brièvement l'autre point, appartenant à la pneumatologie. Galot présente longuement le texte du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens sur *Les Traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, et discute, de manière critique, le commentaire de J. M. Garrigues, non sans noter une certaine ambiguïté dans une des formules centrales du document romain : « Le Père n'engendre le Fils qu'en spirant par lui l'Esprit Saint, et le Fils n'est engendré par le Père que dans la mesure où la spiration passe par lui. Le Père n'est Père du Fils unique qu'en étant pour lui et par lui l'origine du Saint-Esprit » (cité à la p. 207). L'auteur veut, en effet, sauvegarder — contre une accentuation unilatérale de la tradition orientale — les mérites des *deux* théologies et donc aussi la valeur du *filioque* latin. Son intention est de prévenir une exaltation de l'Esprit aux dépens du Christ et même du Père, « notamment par la tendance à attribuer à l'Esprit un enrichissement des deux autres personnes qui recevraient de lui un caractère trinitaire » (210). D'où sa thèse — développée aussi au plan économique — : « Certes, l'intention du Père était de s'unir au Fils pour spirer l'Esprit, mais la spiration vient à la suite de la génération et n'intervient pas dans l'engendrement du Fils » (207).

L'ensemble de cet argumentaire est sous-tendu par un débat serré avec la théologie trinitaire contemporaine, en particulier avec celle de K. Rahner. Sur plusieurs points, la position de Galot me semble devoir être discutée.

(1) Commençons par sa critique de Rahner susceptible de relancer le débat sur cette œuvre éminemment complexe. L'argument souvent avancé, la tentative du théologien d'Innsbruck de remplacer le terme « personne » par celui de « mode distinct de subsistance », conviendrait mal à une théologie qui se voudrait kérygmatique, ne convainc pas si l'on distingue clairement, avec Rahner, entre l'annonce de l'Évangile ou l'expérience spirituelle de la grâce, d'un côté, et la fonction proprement régulatrice du langage dogmatique, de l'autre. Certes, Rahner ne nie jamais le statut analogique du terme de personne ; il insiste même sur l'analogie *intra*-trinitaire — Père, Fils et Esprit

n'étant pas de la même manière « personne » —, analogie que Galot semble passer sous silence (cf. p. 143sv) — ; mais il est probablement davantage sensible au caractère *radicalement* mystérieux de la vie intra-trinitaire, accessible au sein même du *mystère* de l'économie (axiome) ; mystère qui trouve sa marque dans un langage — régulateur — plus abstrait, voire plus discret, et qui conduit à prendre davantage au sérieux les limites à la fois culturelles et ontologiques de toutes nos formules dogmatiques. Mais cela est probablement affaire de sensibilité théologique.

(2) Ce qui l'est moins, c'est l'interprétation juste de la christologie de Rahner, jugée ambiguë par l'auteur, probablement en fonction de l'alternative patristique, exposée plus haut : « Ce qui fait que l'humanité de Jésus est "personne" au sens moderne du mot vient-il de la richesse de sa nature humaine ou de l'hypostase divine qui personnalise par voie d'extase, de sortie de soi ? Il semblerait, selon ce qui vient d'être dit, que c'est l'hypostase divine qui donne à la nature humaine la réalisation la plus haute de la personnalité, mais ailleurs nous rencontrons l'insistance sur le centre d'activité que constitue par lui-même l'humanité de Jésus » (146sv). Cette curieuse alternative qui, à mon sens, passe totalement à côté de l'insistance propre de Rahner, vient du fait que l'auteur n'analyse ni l'interprétation rahnerienne du concept central de « l'union hypostatique », ni l'articulation entre une christologie transcendante et une christologie catégoriale dans une vision historique du monde. Si Galot se demande comment cet homme Jésus, « s'il est psychologiquement situé en face de Dieu, [...] peut-il encore être auto-expression de Dieu et avoir comme unique hypostase celle du Verbe » (148), n'est-ce pas parce qu'il ne perçoit pas la manière « dialectique » de Rahner de penser la différence entre l'homme et Dieu et leur union : plus l'homme est uni à Dieu — au point d'être son propre Fils et son Verbe — plus il est autonome et libre en son humanité ? Mais ce point nous conduit vers une troisième difficulté.

(3) Tout compte fait, Galot ne fait-il pas un travail tout à fait analogue à celui de Rahner quand il finit par interpréter le concept de « nature » des conciles anciens en termes modernes comme conscience et liberté ? Cette opération est-elle plus intelligible que celle que Rahner fait subir au concept d'hypostase, pour éviter la confusion entre « personne » (au sens de *prosôpon* et *hypostasis*) et « personne » au sens moderne de liberté et de conscience ? Comment faire *comprendre* à un croyant d'aujourd'hui que la personne, voire « l'hypostase ne se confond pas avec la conscience et la liberté, mais (qu')elle en est le premier principe » (158) ? C'est là où une certaine méfiance par rapport à une philosophie « autonome » risque de se payer cher. On finit par ne plus prendre au sérieux, théologiquement et spirituellement, la « toujours plus grande différence entre le Créateur et la créature » qui ne font pas nombre, d'« historiciser » donc le « pré- » de la préexistence du Verbe et de dé-historiciser en même temps l'histoire culturelle du monde.

(4) Une dernière remarque porte sur le rapport entre le langage dogmatique et les Écritures. Le Père Galot a sûrement raison de réagir par rapport à une surévaluation de l'approche orientale du mystère trinitaire qui irait jusqu'à déclarer faux le théologoumenon latin du *filioque* (cf. RSR 86/1 (1998), 154sv). Mais, face à la pneumatologie du Nouveau Testament, suffit-il d'affirmer sans plus que « la génération s'est produite de la manière la plus pure, *en préalable à la spiration*, sans que cependant il y ait succession chronologique » (206) ? Les récits évangéliques, Luc en particulier, ne montrent-ils pas comment l'Esprit « précède » l'unique engendré, « descend » sur lui et « procède » de lui, l'économie ne pouvant pas ne pas avoir de réplique au plan intra-trinitaire, de sorte que « la génération du Fils implique » bien « la spiration de l'Esprit » (205sv) ?

La profondeur spirituelle, l'honnêteté doctrinale et la technicité de l'ouvrage du Père Jean Galot, suscite un véritable débat ; on aura compris que ce n'est pas son moindre intérêt.

35. Fêtant en l'an 2000 ses 25 ans d'existence, la revue catholique internationale *Communio* a proposé en 1999 un numéro *Croire en la Trinité* qui mérite mention dans l'ensemble des travaux produits au moment du jubilé. Des articles historiques (Cyrille d'Alexandrie, Augustin, Guillaume de Saint-Thierry, Bonaventure, Joachim de Flore et sa postérité, Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar), doctrinaux (monarchie du Père — ordre des processions — périchorèse comme trois clefs théologiques, Église et Trinité, question de personne, le filioque, Trinité spéculative), liturgiques et spirituels (prier dans la Trinité sainte, la virginité consacrée et la venue du règne) sont proposés par des auteurs de deux générations différentes, des « anciens » comme Jean Corbon (cf. aussi sa collaboration au n° 30 sur le même sujet liturgique), Goulven Madec, Bertrand de Margerie et Xavier Tilliette, et des « jeunes » théologiens de l'École cathédrale de Paris et du séminaire d'Ars.

Signalons plus particulièrement trois articles, d'abord celui de Philippe Cormier, professeur de philosophie à l'IUFM de Nantes, sur *Question de personne*, qui réussit à clarifier davantage le problème posé par Galot, autour de l'intuition, argumentée théologiquement et esquissée d'un point de vue philosophique, que « par le Christ, la personne, de divine qu'elle était originellement et par nature, est devenue notre affaire, une affaire humaine, notre bien, un bien humain. Ne serait-ce que de ce point de vue, la venue du Christ a changé le monde — même si celui-ci est fort oublieux de cet événement (fondateur de l'identité "moderne" de l'homme) » (150). Ensuite le remarquable article de Michel Stavrou, chargé de cours à l'Institut Saint-Serge de Paris, sur *Filioque et théologie trinitaire* ; c'est une mise au point orthodoxe particulièrement irénique qui montre bien à quelles conditions le théologoumenon latin peut être accepté par les orientaux. Dans cette perspective, la thèse centrale de l'auteur nous paraît tout à fait juste : « Si l'on considère en effet que la Trinité économique manifeste la Trinité immanente, pourquoi la contemplation des rapports entre les personnes trinitaires dans

l'économie divine devrait-elle se limiter comme dans le filioquisme à la vision du Père et du Christ envoyant l'Esprit ? Celle-ci doit être complétée par celle de l'Esprit du Père remplissant le Christ et précédant sans cesse son œuvre de salut » (165). Accuser cependant le texte romain de 1995 de brillant et de simpliste parce qu'il laisserait « entendre que chaque tradition aurait développé une moitié du mystère » me paraît injuste. Enfin l'article de Barabara Nichtweiss, grande spécialiste d'Erik Peterson et assistante du Cardinal Lehmann de Mayence, sur *Communauté et société à la lumière de la foi trinitaire et des hérésies antitrinitaires*, introduit une perspective rigoureusement anthropologique et critique ; on retiendra sa remarque finale, quelque peu inattendue mais très saine, au sujet de la « grande unanimité (œcuménique) sur les communautés ecclésiales comme modèles de l'unité trinitaire dans la différence » (192) : « Une Église où domine l'impression de conflits irréconciliables et d'indifférence mutuelle n'est pas seulement une « icône de la Trinité » indigne de la foi. L'image obscurcie et brisée discrédite le modèle lui-même ». La même chose est affirmée au sujet du monde des hommes qui « ne parvient à reproduire l'unité trinitaire [...] qu'à la manière d'un miroir brisé » (195).

36. Sous le titre *Le christianisme est-il un monothéisme ?* le 3^e cycle des Facultés de théologie de Fribourg, de Genève, de Lausanne et de Neuchâtel a réalisé en 1999/2000 un programme interconfessionnel et interdisciplinaire, co-dirigé par Gilles EMERY et Pierre GISEL, dont est issu le volume par lequel je termine et récapitule l'ensemble de la dernière partie de ce bulletin. Par son ampleur culturelle et théologique, par le bilan qu'il propose et par les ouvertures qu'il trace pour des recherches futures, l'ouvrage des Facultés de Suisse romande émerge en effet des rares études systématiques de ces trois dernières années.

À la suite d'une double ouverture par les deux co-signataires du volume, une première partie propose un faisceau de *mises en perspective* : du point de vue de l'histoire des religions (Fritz Stolz), d'une relecture de la religion israélite ancienne et de la construction de l'Ancien Testament (Thomas Römer), du procès contemporain du monothéisme mené à partir de regards philosophiques ou anthropologiques (Olivier Abel), de ce que la rencontre historique du christianisme et d'autres religions à travers les missions peut faire voir (Klauspeter Blaser), d'une mise en cause, enfin, instruite à partir d'un point de vue féministe, visant à corriger ou à remplacer le monothéisme chrétien hérité. La deuxième partie est composée d'une série de *relectures de la tradition*, qui se limite à l'exposé de quelques moments significatifs et de quelques-uns de leurs acteurs, de l'Antiquité à la Réforme : l'émergence du monothéisme chrétien classique (Joseph Wolinski), les thèses philosophiques du néoplatonisme sur l'Un (Dominic O'Meara), les essais de synthèse à l'âge de la scolastique (Gilles Emery) et, enfin, la doctrine trinitaire de Calvin (Bernard Rordorf). La troisième partie aborde quelques-uns des éléments d'une reprise de la problématique du monothéisme chrétien en modernité, plus spécifiquement à partir du xix^e siècle : une mise en regard du mono-

théisme et de la genèse du rationalisme (Dietrich Korsch), le monothéisme chez Schelling (Marc Boss), Dieu un et trine dans la sophiologie de Boulgakov (Roland Jaquenoud), la doctrine de Dieu au sein d'une sensibilité post-moderne (Martin Leiner) et, enfin, Dieu en post-modernité — manière de désigner la sainteté comme mystère du monde et de l'histoire (Christoph Theobald). Dans une dernière partie, Gilles Emery et Pierre Gisel relisent, chacun à sa manière, l'ensemble du parcours et proposent quelques réflexions, le premier sur le monothéisme trinitaire dans une perspective de *théologie de la création*, et le second sur les chances du monothéisme chrétien aujourd'hui à partir du *type de rapport* qu'il engage entre Dieu et le monde.

Il est impossible d'honorer ici chacune des contributions. Je voudrais plutôt faire valoir, en forme de conclusion, quelques insistances allant dans des sens différents et manifestant ainsi la complexité de l'actuel paysage « trinitaire » et de notre champ de travail.

(1) Plusieurs contributions, surtout celles de M. Leiner et de P. Gisel, proposent une « généalogie » de la théologie trinitaire contemporaine, selon des accents différents liés, bien sûr, à leurs propres élaborations. Après avoir déterminé, avec beaucoup de nuances, les caractéristiques essentielles de la post-modernité — nouvelle valorisation des différences, au détriment des grands récits, et d'une pensée esthétique — M. Leiner distribue son analyse des théologies trinitaires de la deuxième moitié du xx^e siècle sur deux volets : Dieu comme thème de la *dogmatique* et l'efficacité du monothéisme trinitaire pour ce qui est des questions culturelles, sociologiques, politiques, éthiques, interconfessionnelles et inter-religieuses dans une apologétique ou une *combinatoire*. D'un point de vue méthodologique, l'auteur mise sur une histoire des doctrines, sensible au caractère inachevé de certaines « idées-forces » (Taylor) qui n'en demandent pas moins d'être remaniées. La question posée est au fond celle-ci : la doctrine chrétienne de Dieu a-t-elle suffisamment saisi les chances que lui offre la post-modernité ? Comment peut-elle composer avec les aspects problématiques de la post-modernité ? Sans pouvoir parcourir l'ensemble de cette remarquable « logique historique » — modèle de ce qu'un enseignant peut proposer à ses étudiants —, retenons la conclusion qui indique bien le seuil ou le *tournant* qu'on perçoit dans les évolutions actuelles. À juste titre, Leiner note d'abord que « le motif d'une description phénoménologique et esthétique des bases de la Trinité » reste pour le moment de l'ordre du « projet inachevé » (299) — j'ajoute même dans le volume présent, étant donné par exemple le peu de place réservée aux textes du Nouveau Testament — ; il signale ensuite que ce motif pourrait enrichir le deuxième aspect de la post-modernité, « celui qui va dans le sens de la fissure de l'harmonie » et qui demande « un pas décisif pour penser les tensions et l'inachèvement dans la Trinité elle-même » (320).

La généalogie de P. Gisel est d'emblée plus large : il ne distingue pas seulement entre différents types de monothéismes, mais les situe surtout dans « une histoire du monothéisme propre à l'aventure occidentale, une

histoire qui traverse *tant* le déploiement de la doctrine chrétienne *que* celui des formes et des dispositions de la raison » (354sv ; cf. aussi 20-24). Le procès fait au monothéisme dans notre situation contemporaine de post-modernité — serait-ce même le point qui la caractérise d'un point de vue proprement théologique ? — révélerait donc « une aporie occidentale plus large » que celle du « christianisme comme matrice religieuse » (355), dans la mesure où le monothéisme mis en cause est celui qui s'est cristallisé à l'âge de la modernité classique. Gisel propose donc une définition de la post-modernité qui tient davantage compte de l'ensemble du processus occidental (pré-moderne, moderne et post-moderne) et situe d'emblée l'évolution des doctrines chrétiennes dans l'histoire culturelle du continent. D'où son analyse tripartite de notre configuration contemporaine : usage récent de la thématique trinitaire en théologie chrétienne — et c'est ici qu'il croise l'analyse de Leiner —, héritage juif et relecture et approfondissement du monothéisme néo-platonicien de l'Antiquité tardive. C'est dans ce cadre que l'auteur situe sa propre figure du monothéisme chrétien, déployée en termes ontologiques : « En régime chrétien bien compris, le registre personnel n'est pas un donné, il est le fait d'une génération ou d'un avènement — jamais assuré — s'absolvant des déterminations de l'étant qui, comme telles, ne peuvent effectivement que conduire à l'idolâtrie et à la répression. Une telle génération ou un tel avènement vit d'excès (Dieu dépasse toute mesure), cristallise de l'excès (l'humain n'est, de droit, jamais en adéquation avec la vérité) et suppose l'excès du monde qui n'a pas à être ni résorbé, ni maîtrisé, ni ramené à mesure humaine, mais bien à être reçu, dans sa multiplicité et sur fond de surabondance » (370).

Il me semble que l'enjeu d'une théologie systématique qui, à la suite de Barth et de Rahner, considère le mystère de la Trinité comme sa matrice, doit s'affronter — au-delà d'une distinction artificielle entre un versant dogmatique et un versant apologétique de la doctrine — à l'historicité culturelle de la foi trinitaire. Je partage donc ce point essentiel avec P. Gisel, très bien mis en valeur dans ses contributions et par la construction de l'ensemble du volume. Mais il ne s'agit pas seulement d'une « généalogie » historique du moment présent, comptant effectivement avec une pluralité de figures de monothéisme, mais d'une « généalogie » théologique, au sens où l'historicité du mystère — la foi de Jésus de Nazareth et celle des siens — font partie du mystère même de Dieu, permettant de le comprendre comme trinitaire (324sv). Ce n'est que dans ce cadre qu'on devra honorer les deux requêtes de Leiner, celle d'une description phénoménologique et esthétique des bases (j'ajoute : aussi, voire d'abord scripturaire) de la Trinité, et celle de penser les tensions (j'ajoute : la violence historique) et l'inachèvement dans la Trinité elle-même.

(2) La deuxième insistance, surtout rappelée par Gilles Emery, porte sur l'unité de Dieu et doit s'articuler — on pourrait dire en contrepoint — avec les deux requêtes de Leiner. Dans la mesure où notre contexte culturel occidental n'est plus celui du primat de l'unité, Emery a raison d'affirmer que « dans

l'expression complexe "monothéisme trinitaire", pour ces raisons, c'est moins la conjonction des deux termes que le mot même de "monothéisme" qui fait problème » (347). Il passe donc en revue les différentes solutions tentées par la théologie trinitaire moderne (modèle monarchique de l'Orient, modèles communautaires, recours à des métaphores et la description d'expériences, modèle de périchorèse) et opte finalement pour le concept de personne avec son double versant extatique et hypostatique. À la fin de sa reprise finale, Gisel cherche une autre voie pour dire l'unicité de Dieu en parlant, dans la ligne du néo-platonisme, d'« excellence d'être » et de « singularité » et, surtout, en déplaçant d'emblée la question : « En théologie chrétienne, la question n'est pas de savoir quel est le Dieu (celui-ci plutôt qu'un autre), ni si ce Dieu est unique (à l'exclusion d'autres). C'est bien plutôt celle de la modalité du rapport qu'il requiert ou commande, et, du coup, de sa modalité d'être » (372).

Peut-être ces deux problématiques ne sont-elles pas si éloignées l'une de l'autre qu'il semble. En tout cas, l'ouvrage ouvre ici sur un débat qui, d'un point de vue conceptuel, devrait distinguer plus clairement entre « unité » et « unicité », considérant la « modalité d'être » de la « sainteté » (s'agit-il d'un attribut de Dieu ou d'une caractéristique immanente de la *doxa* divine ?, cf. plus haut n° 5) comme ce qui relie ces deux « versants » d'une même réalité (331-334 et 341).

37. Signalons au lecteur — en quelque sorte en marge de ce bulletin — les *Esquisses théologiques* de quelques collègues autrichiens, rassemblées par Hanjo SAUER et Franz GRUBER, tous les deux professeurs à la Faculté de théologie de Linz, sous le titre *Rire en liberté*. Ce volume très précieux ne fait pas seulement rire, il propose aussi une série de réflexions intempestives d'ordre historique, philosophique et théologique sur l'humour, l'ironie, l'hilarité et la joie, comme caractéristiques des saints, du Nazaréen, et des craignants Dieu.

*
* *

Le sérieux de ce bulletin appelle quelques remarques de bilan concernant les études de théologie systématique que l'on vient de présenter. Par rapport aux grands ouvrages du passé — le dernier en date étant celui de G. Greschake (cf. *RSR* 87/4 (1999), 609-614 ; il sera ultérieurement question du *Dieu qui vient à l'homme* de Joseph Moingt — la récolte semble être plutôt maigre. Mais des travaux d'un style nouveau se font jour (cf. plus haut n° 28 et 29 et *RSR* 87/4 (1999), 603-607), davantage sensible à la base phénoménologique de la Trinité, et on peut observer, dans la nouvelle génération, une réflexion seconde sur la forme même que pourrait prendre aujourd'hui une théologie systématique (cf. plus haut n° 31).

Certes, il y a des courants dans la théologie trinitaire contemporaine ; ils ne sont pas seulement marqués par des différences culturelles et spirituelles mais parfois aussi séparés par des frontières de type institutionnel. Mais j'ai

l'impression qu'ils ne peuvent plus être délimités en fonction des grandes figures d'identification du xx^e siècle que sont, pour le catholicisme, K. Rahner et H. Urs von Balthasar. Un certain consensus, par exemple, concernant l'utilisation d'images familiales, amicales ou sociales pour parler de la communion trinitaire comme modèle, à plusieurs reprises critiqué dans les livraisons antérieures à cause du risque de tri-théisme et d'idéalisme, semble être en recul en faveur d'un sain respect de la dimension apophatique du mystère trinitaire.

Dans les travaux plus techniques, j'ai souligné, les tentatives herméneutiques d'intégrer la dimension historique de la culture occidentale dans la démarche spéculative. C'est surtout le cas de l'ouvrage dirigé par Emery et Gisel. En filigrane réapparaît la question du rapport entre mystère trinitaire et Ecritures juives et chrétiennes, trop peu abordée actuellement, et le problème de la place à accorder, dans un christianisme devenu mondial, à la figure de la théologie trinitaire classique des iv^e et v^e siècles du bassin méditerranéen. Des concepts-clés, comme ceux de l'unité, de l'unicité et de personne, continuent de hanter les théologiens, et le problème de l'ontologie trinitaire reste à l'ordre du jour.