

La Théologie : Penser Le Dieu De La Révélation Biblique.

I. LE LIEU POUR PENSER LE DIEU DE LA RÉVÉLATION BIBLIQUE

« En un mot, dans la thèse que je veux défendre ici, prendre au sérieux le Dieu de la Bible, c'est le prendre au sérieux spéculativement tâche qui à mon avis n'a guère encore été accomplie ». ¹ Ce propos de Gesché, donné dans un article de 1976, se décline à bien des reprises tout au long de ses publications, jusqu'à ses derniers ouvrages de la collection *Dieu pour penser*². Le Dieu de la Bible ou le Dieu de la révélation biblique, est celui dont l'homme de la Bible a fait l'expérience ; expérience vivante poursuivie par le croyant d'aujourd'hui. C'est à ce Dieu là, celui dont l'homme (a) fait l'expérience, que Gesché dit qu'il n'a pas suffisamment été pensé, que la raison ne lui a pas suffisamment fait honneur. Il ne s'agit pas ici d'un seul accueil positif de l'expérience du Dieu de la révélation biblique, mais d'un accueil spéculatif. A-t-on suffisamment « donné raison » au Dieu de la Bible ? A-t-on fait accéder au degré d'intelligibilité le Dieu de l'expérience biblique ? Si l'on a parlé métaphysiquement de Dieu, a-t-on fait le même honneur au Dieu saisi dans l'expérience biblique ? A-t-on dégagé le fondement ontologique du Dieu de la Bible saisi dans l'expérience religieuse ? La raison (non pas la raison logique et calculante, mais la raison dans son rôle de manifestation de la vérité), a-t-elle fait honneur au Dieu de la Bible dont l'homme (a) fait l'expérience ? Si la révélation biblique a été pensée *ex-parte hominis* (ce qui l'a rendue possible du côté de l'homme), si l'apologétique en a réfléchi le pourquoi, il faut également penser la révélation *ex parte Dei* (ce qui la rendue possible du côté de Dieu)³. Il s'agit de dévoiler la possibilité du Dieu de la Révélation biblique.⁴

Il apparaît clairement que Gesché privilégie le lieu religieux, où l'homme fait l'expérience de Dieu.⁵ C'est pour lui le lieu premier pour penser l'être du Dieu de la révélation ; premier devant la raison qui est seconde (et non secondaire). En théologie

1 A. GESCHE, « Le Dieu de la Bible et de la théologie spéculative », dans *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (éd. J. Coppens), Gembloux-Louvain, 1976, p. 409.

2 La collection comprend respectivement les volumes suivants : *Le mal* (Collection « Dieu pour penser », t. I), Paris, Les Editions du Cerf, 2002 ; *L'Homme*, (Collection « Dieu pour penser », t. II), Paris, Les Editions du Cerf, 1993 ; *Dieu* (Collection « Dieu pour penser », t. III), Paris, Les Editions du Cerf, 2001 ; *Le cosmos*, (Collection « Dieu pour penser », t. IV), Paris, Les Editions du Cerf, 1994. ; *La destinée*, (Collection « Dieu pour penser », t. V), Paris, Les Editions du Cerf, 1995 ; *Le Christ*, (Collection « Dieu pour penser », t. VI), Paris, Les Editions du Cerf, 2001.; *Le sens*, (Collection « Dieu pour penser », t. VII), Paris, Les Editions du Cerf, 2003.

3 A. GESCHE, « Le Dieu de la révélation et de la philosophie », *Revue théologique de Louvain*, t. 3, 1972, p. 271.

4 A. GESCHE, « Le Dieu de la révélation et de la philosophie », *Revue théologique de Louvain*, t. 3, 1972, p. 282.

5 A. GESCHE, « Le Dieu de la Bible et de la théologie spéculative », dans *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (éd. J. Coppens), Gembloux-Louvain, 1976, p. 405

chrétienne, la raison ne peut se donner elle-même l'objet de sa pensée. Elle le reçoit. Il est celui qui lui est donné au sein du lieu religieux, le lieu de l'expérience du Dieu de la révélation. Il n'est pas question de congédier ici la raison. Gesché insiste bien sur la raison qui doit faire honneur au Dieu de la révélation biblique. Gesché ne veut pas quitter la question de l'être. Aussi, il ne semble pas vouloir congédier la métaphysique. Mais il plaide pour une autre articulation du discours révélé sur Dieu à son discours rationnel. Si le Dieu de la révélation biblique est d'abord à saisir dans le lieu de l'expérience religieuse, la raison sera seconde. Si par la foi la révélation biblique est à recevoir comme vraie, la raison doit en manifester la vérité. Si la pente du discours théologique sur Dieu est celle de la préséance du discours rationnel articulé au discours révélé, il s'agirait ici de s'employer à un renversement.

Gesché a entrepris de discrets essais de développement du discours sur l'être du Dieu de la révélation biblique saisi dans l'expérience religieuse. Empruntant des outils à la phénoménologie et à l'herméneutique, il ne fournit pourtant que l'esquisse d'un programme. C'est là que se trouve le nœud de ma thèse : justifier l'intuition de Gesché et en prolonger sa mise en œuvre.

La question de méthode posée par Gesché trouve une connivence avec les essais de réponses donnés par Pierre Aubenque à la question « faut-il déconstruire la métaphysique? »⁶. Déconstruire et non détruire la métaphysique. A l'aide des histoires de la métaphysique de Gilson et de Heidegger, Aubenque montre admirablement comment l'histoire de l'être est respectivement l'oubli de l'être au bénéfice de l'étant, l'occultation de l'existence au profit de l'essence.⁷ Aubenque parle d'un penchant naturel de la raison, d'une pente naturelle de l'entendement, à penser quelque chose (l'étant) ; l'être échappant à toute objectivation. La pente essentialiste de l'entendement humain a comme fait oublier la transcendance de l'acte d'exister (l'être selon Gilson). Dieu a été compris comme l'étant suprême qui distribue l'être aux étants, à proportion de l'essence respective de chacun d'eux. L'ontologie s'est vu prendre le visage d'une onto-théologie, et la théologie a trouvé là son (semblant) d'unité.

Faire l'histoire de la métaphysique, c'est comprendre les impasses empruntées et les oublis réalisés par la pensée quand elle cherche à saisir l'être. C'est permettre de retrouver un chemin perdu. En revenant régulièrement à la pensée d'Aristote, Aubenque montre combien ce dernier s'est battu contre la réduction essentialiste de l'être de l'étant. Reprenant les mots de Heidegger : « l'être exige un mode propre de manifestation qui se distingue essentiellement de la découverte de l'étant »⁸. S'y joint la thèse de Gilson déjà citée plus haut, selon laquelle l'être n'est pas un concept, mais qu'il est posé par un jugement premier (que Parménide formulait par la troisième personne au singulier du verbe *einai* : est « c'est, il y a, es gibt »), un acte sans sujet.⁹ Aubenque souligne aussi que Heidegger est resté fidèle au questionnement aristotélicien lorsqu'il dit que la question métaphysique est la question du sens de l'être de l'étant. Aubenque prône une sémantique de l'être. Il nous rappelle que l'être d'Aristote ne se dit pas en un seul sens, et qu'il n'est pas un genre. La polysémie de l'être exprime ce surgissement joyeux, cette exubérance d'accidentalités, qui empêche l'être de coïncider avec un seul de ses sens et de s'épuiser en lui. Pour Aubenque, l'être n'est pas autre chose que le sens de l'être, c'est-

6 P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, Collection de métaphysique, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

7 Ibid., p. 19.

8 *Sein und Zeit*, p. 1.

9 AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, p. 7.

à-dire de la compréhension que nous avons de ce sens.¹⁰ Nous formons des jugements sur l'être, et la compréhension de ce sens nous est donnée non dans l'expérience mais dans notre relation à l'expérience. L'être est le sens du jugement.¹¹ Je reconnais ce qu'Aristote exprime comme le lieu où passe l'être.¹² Gesché cherche à penser l'être du Dieu de la Révélation biblique dans le lieu de son expérience, dans un lien personnel de relation.¹³

II. QUAND LA PENSÉE DEVIENT RENCONTRE AIMANTE

Dans la quête de l'être, la relation à l'expérience serait donc première. Qu'en est-il de la raison ? La réflexion de J-Yves Lacoste nous apporte, à ce moment de notre travail, un éclairage des plus précieux.¹⁴ Lacoste distingue la raison calculante de la pensée. L'une exige l'adhésion, l'autre est travail personnel avant d'être travail rationnel.¹⁵ Si Lacoste reconnaît qu'il y a bien des phénomènes qui s'imposent à nous, ils sont peut-être plus nombreux ceux qui se proposent à nous. Et ces phénomènes nous apparaissent comme offerts à notre libre adhésion. Pour Lacoste, penser n'est jamais franc de toute décision. S'il existe une raison privée de liberté, qui ne nécessite pas l'adhésion (la raison calculante), la pensante, elle, est une raison qui intègre une liberté, un assentiment. Dieu est bien celui qui nous apparaît comme entièrement offert à notre libre adhésion. Il ne s'agit pas là du Dieu de la cause première devant lequel la raison calculante s'incline, mais du Dieu de l'expérience religieuse, qui se donne à connaître en se donnant à aimer. Rien ici ne s'impose, mais il n'y a que pure gratuité. Et ainsi Lacoste de dire: « pour pouvoir donner notre agrément à l'existence de Dieu, il nous faut décider librement et prendre parti »¹⁶. Pour en gagner l'intelligence (penser), nous devons non seulement le reconnaître, mais l'aimer. La connaissance de Dieu est liée à notre amour pour lui. « Dieu connaissable comme aimable ».¹⁷ Aimer Dieu, accepter de le rencontrer, est le premier pas de la pensée quand l'homme cherche à saisir l'être de Dieu.

III. UNE ONTOLOGIE RELATIONNELLE

Au fil de ma recherche, il m'est apparu comme "dommage" que le langage métaphysique se distingue du langage phénoménologique sur Dieu, ou en renversant l'expression, que le langage phénoménologique se distingue du langage métaphysique sur Dieu, au point parfois de ne pas vouloir se rencontrer. Comme si un Dieu aimant et aimable ne pouvait pas se dire à travers les catégories de l'être de l'étant, ou le vocable de l'essence se prononcer sur un Dieu qui se donne à aimer. Les essais d'Aubenque ont

10 AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, p. 82.

11 AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, p. 83.

12 « (...)Aristote pose une question plus radicale que « Qu'est-ce que l'être? ». Il demande ce qu'est l'être en tant qu'être. Le *he* (en latin *qua*) qui introduit le redoublement est un adverbe de lieu qui signifie le lieu de passage, « par où », (...). » (AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, p. 22)

13 A. GESCHE, « Le Dieu de la révélation et de la philosophie », *Revue théologique de Louvain*, t. 3, 1972, p. 257.

14 J-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, Collection Philosophie & Théologie, Paris, Cerf, 2008.

15 LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, p. 103-104.

16 LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, p. 108.

17 LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, étude IV Dieu connaissable comme aimable.

beaucoup contribuer à cette intuition, tant sa connaissance d'Aristote est venue apporter une fraîcheur de l'être qui s'était perdue sur la pente naturelle de l'entendement humain. La pensée de Jean Zizioulas¹⁸ permet ici de nouer ce qui semblait ne pouvoir l'être, et justifier mon intuition. Un autre visage d'une possible réconciliation de la raison et de l'expérience. La découverte d'un seul et même visage à la métaphysique et à la phénoménologie, quand il s'agit de penser le Dieu de la révélation biblique. La place première que Gesché attribue au lieu religieux de l'expérience chrétienne trouve chez Zizioulas une nouvelle justification. De plus, le déploiement de la richesse de la métaphysique des Pères grecs qu'il opère, permet de prolonger l'intuition de Gesché ; programme qu'il a peine esquissé, comme je l'annonçais au début de mon propos.

L'accueil du donné de la révélation biblique comme étant premier est incontournable chez les Pères grecs. La question du pourquoi de ce choix ne se pose pas. Il semble comme évident. Leur compréhension de la création est le point de départ d'une approche révolutionnaire de la question métaphysique de Dieu, par rapport à celle des Grecs anciens. Les choix indispensables pour rendre possible une compréhension métaphysique du Dieu biblique de la création se rapproche de la critique essentialiste de Heidegger, et de l'oubli de l'être au profit de l'étant de Gilson. Ainsi, pour rendre compte de la création ex-nihilo, le principe ontologique de Dieu ne peut plus se trouver dans la substance immuable. Pour sortir d'un monde compris comme un cosmos éternellement stable et équilibré, il a fallu lier la création biblique à un attribut de liberté, celle d'une Personne ; liberté de la Personne du Père. La personne est ainsi devenue l'hypostase même de l'être de Dieu. La substance ne peut rendre compte de la liberté d'une personne. La concomitance d'une substance et de trois Personnes était au cœur du combat des Pères grecs contre les sabéliansites. On est passé d'une nécessaire stabilité d'un éternel cosmos, à la liberté d'une Personne. L'être de Dieu a été ramené à sa liberté d'existence. Le Père est cause du Fils et de la procession du Saint Esprit. La liberté de Dieu n'est pas liée à sa nature, mais à son mode d'existence. Il est clair que nous quittons ici le lieu de la substance immuable pour rejoindre celui de l'acte. L'être de Dieu s'identifie à un acte de communion. Telle qu'elle était comprise lors de la controverse sabélianiste, la substance ne pouvait être extatique, liée à la liberté, au désir. La permanence de l'être de Dieu n'est pas une substance immuable, mais son existence trinitaire, une communion entre les trois Personnes de la Trinité. C'est ainsi que l'amour est devenu une propriété ontologique par excellence de l'être de Dieu.¹⁹ Le rapprochement d'avec la pensée de Lacoste s'opère facilement.

L'Incarnation va mener les Pères grecs à une conception inouïe de l'être divin ; conception qui permet de rendre possible l'intégration ontologique d'une catégorie fondamentale de la révélation biblique : la relation. Par l'Incarnation, la Personne du Christ s'identifie à chaque être humain pour qu'ils deviennent des personnes. Par le baptême, l'homme passe d'une hypostase biologique à une hypostase ecclésiale. Il devient membre d'un corps, celui du Christ. L'existence de la personne (Personne) humaine, n'est possible que par sa communion avec la vie même de Dieu. La nécessité de préciser le caractère de la communion divine au sein de la Trinité, de celui de la communion vécue par l'homme, les Pères grecs ont dû faire un pas de plus, et dévoiler ainsi un peu plus la vérité de l'être de Dieu. La communion n'est pas propre à l'homme, mais elle vient de l'être de Dieu. Le Fils, acteur de la communion, ne peut être en communion avec son Père sous le même mode qu'avec le monde, le monde étant

18 J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Perspectives orthodoxes, Genève, Labor et Fides, 1981.

19 ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, p. 23-38.

création de Dieu. Ainsi, l'évidence a été de parler d'une communion participative en ce qui concerne l'homme, et d'une communion substantielle concernant le Fils. En disant que le Fils appartient à la substance du Père, n'est-il pas conséquent de dire que pour le Dieu de la révélation biblique, la relation atteint un statut ontologique? La communion, est, si je peux parler ainsi, substantielle à l'être de Dieu. La porte est ici ouverte à l'outil d'une ontologie relationnelle pour saisir l'être de Dieu.²⁰ Pour Zizioulas, il est clair que cet aboutissement est le fruit du courant eucharistique d'Ignace et d'Irénée, où l'expérience d'une communauté eucharistique à la suite de celle des contemporains du Christ, est première. Il ne relie pas leur pensée à une tradition intellectuelle.²¹

L'ontologie relationnelle mêle expérience avec l'Autre et pensée, la pensée n'étant elle-même pas franche de toute origine dans une réponse-rencontre aimante. Il serait naïf de croire que l'annonce d'un tel programme ne tombe pas sous la critique du relativisme. L'expérience, le concret, l'historique, bien des lieux « impensable » par l'onto-théologie. Mais nous avons déjà souligné les égarements de l'onto-théologie. Aussi, si le relationnel *ad-extra* de Dieu n'a pas de possibilité ontologique, alors c'est toute la théologie orthodoxe de la divinisation de l'homme qui prend fin. Ce ne sont pas toutes les relations que l'on nomme « relations avec Dieu » qui peuvent être le lieu du religieux où l'homme rencontre Dieu en vérité. Seules les relations que je nommerais « rencontres sacramentelles » peuvent être le lieu pour penser la vérité de l'être relationnel de Dieu. La vérité pointée ici est existentielle. Elle se décline dans le vocable de l'amour. L'essence immuable s'est déployée en un *Je* qui aime. Aimer est le lieu de l'être de Dieu. La relation sacramentelle qui incorpore l'homme dans une communion avec Dieu n'est pas soumise à un arbitraire. Elle comporte des règles. Ces règles sont autant de dispositions de l'homme pour faire de sa rencontre avec Dieu un lieu où il pourra saisir la vérité de son être. Les catégories incontournables d'une ontologie relationnelle qui permettent l'authenticité d'une rencontre avec le Dieu de la révélation biblique, sont à ce jour de ma recherche les suivantes : une rencontre gratuite, une rencontre éthique, une rencontre de Sujet à sujet.

Gesché plaidait pour que la Révélation biblique soit montrée « possible » par la raison. Il voulait lui donner les lettres de noblesses de l'ontologie. En atteignant l'ontologique, le relationnel inaugure ce programme.

20 ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, p.42-73.

21 ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, p. 69-70.

Bibliographie Provisoire

I. LE LIEU DU DIEU DE LA RÉVÉLATION BIBLIQUE

A. GESCHE, « Dieu est-il « capax hominis » ? », *Revue théologique de Louvain*, 24, 1993.

A. GESCHE, « Topiques de la question de Dieu », *Revue Théologique de Louvain*, t. 3, 1974.

A. GESCHE, « Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative », *La Notion Biblique de Dieu*, sous la direction de J. Coppens, Duculot, 1976.

A. GESCHE, « Le Dieu de la révélation et de la philosophie », *Revue théologique de Louvain*, t. 3, 1972.

A. GESCHE, Collection « Dieu pour penser », Paris, Les Editions du Cerf.

T. WENDER, "*Dieu capable de l'homme*" dans la théologie d'Adolphe Gesché, mémoire pour l'obtention du diplôme de Maîtrise en Théologie catholique, Faculté de Théologie catholique – Université Marc Bloch – Strasbourg, 2005.

pour les rapports entre la théologie et la philosophie :

P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Collection de métaphysique, Chaire Etienne Gilson, PUF, 2009.

Collection « philosophie et théologie », sous la direction de Philippe Capelle-Dumont, Anthologie, tomes de I à IV, Cerf.

Ph. CAPELLE, *Finitude et mystère*, Cerf, 2005.

P. GILBERT, F. MIES, L. RIZZERIO, A. THOMASSET, *Bible et philosophie, Les lumières de la raison*, Presses Universitaires de Namur, 2007.

Y. LABBÉ, La connaissance naturelle de Dieu en théologie (1950-2000), *Revue des Sciences Religieuses*, N°1, janvier 2003, p. 43-74.

II. QUAND LA PENSÉE DEVIENT RENCONTRE AIMANTE

J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, Cerf, 2008.

III. UNE ONTOLOGIE RELATIONNELLE

pour une économie révélatrice d'ontologie :

Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, « Collection Foi Vivante », Paris, Cerf, 1965.

K. RAHNER, Quelques remarques sur le traité dogmatique « *De Trinitate* », dans *Ecrits théologiques*, t. 8, Paris, Desclée De Brouwer, 1967.

K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983.

pour une ontologie de la relation :

A. GESCHÉ, « Apprendre de Dieu ce qu'Il est », collectif *Qu'est-ce que Dieu ?*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985.

Y. LABBÉ, « Dialogue, attention et témoignage », *Revue des Sciences Religieuses*, 82, N°2, 2008, p. 253-271.

J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Cerf, 2008.

J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Cerf, 2005.

J.L.MARION, *Le croire pour le voir*, Editions Communio, Parole et Silence, 2010.

J. ZIZOULAS, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Perspectives orthodoxes, 1981.

« le premier » LÉVINAS.