

Etudes théologique

et religieuses

Revue trimestrielle
publiée avec le concours du
Centre National des Lettres

| | | |
|--------------------------------|--|-----|
| Christophe BURCHARD | Le thème du Sermon sur la Montagne | |
| Marianne CARBONNIER-BURKARD | Le prédicant et le songe du roi | 1 |
| Elisabeth LABROUSSE | Conviction et tolérance | 4 |
| | * | |
| | LA TRINITÉ | |
| Bernard KAEMPF | Trinité ou quaternité ? | 59 |
| Jean ANSALDI | Approche doxologique de la Trinité de Dieu. Dialogue avec J.L. Marion | 81 |
| | * | |
| | CHRONIQUES | |
| Jean-Daniel DUBOIS | Introduction à l'Histoire de l'Eglise | 97 |
| Michèle BEHR | La nouvelle bibliothèque de la Faculté de théologie protestante de Montpellier | 113 |
| | * | |
| | PARMI LES LIVRES | 117 |

APPROCHE DOXOLOGIQUE DE LA TRINITÉ DE DIEU DIALOGUE AVEC J.-L. MARION

par Jean ANSALDI

« Ce dont on ne saurait parler, il faut le taire. » Cet aphorisme de Wittgenstein, cité par Marion en exergue d'un de ses travaux, vise particulièrement l'effort théologique de nommer Dieu. A fortiori nous avertit-elle contre toute velléité non critique de reprise de la formulation trinitaire.

Certes le théologien n'a pas oublié la double critique libérale du siècle dernier ; mais elle ne l'émeut plus guère :

1. L'enseignement trinitaire, dans sa formulation conciliaire, ne serait pas biblique : c'est évident ! Et il faut tranquillement assumer, avec Barth, qu'il est issu d'une réflexion sur la révélation et qu'il n'est en aucun cas une pure et simple répétition de cette dernière¹. (Y a-t-il une formulation théologique qui échappe à cette règle ?) Mais il faut ajouter aussitôt que les Pères ne pensèrent pas *ex nihilo* et que si la formulation nicéenne n'est pas néotestamentaire dans sa lettre, la question trinitaire n'en était pas moins posée, depuis les plus anciennes épîtres pauliniennes jusqu'aux plus récents développements synoptiques ou johanniques².

2. Il s'agirait d'un enlèvement du *kerygma* dans la pensée grecque ! Là, certainement pas ! C'est même pour s'opposer à l'assimilation du Christ à un héros grec (Jésus divinisé pour son obéissance), que les Pères dogmatisèrent. Pour qui se penche avec attention sur les débats qui précédèrent le concile, comme sur les délibérations et les commentaires postérieurs, le doute n'est pas possible : il s'agissait avant tout de sauver la sotériologie. Seule l'advenue de Dieu lui-même en Christ pouvait assurer le sérieux de la Parole réconciliatrice et écarter l'idée d'un Christ modèle ouvrant inéluctablement sur un pélagianisme humaniste³.

1. *Dogmatique*. Genève, Labor et Fides, 1, p. 18.

2. Entre autres, I Co 12/4-6, II Co 13/13, Mc 1/9, Jn 1, etc. Mais par-delà ces textes, la question trinitaire est posée par l'incroyable prétention qu'émet Jésus : être le lieu eschatologique où se joue la justice de Dieu.

3. Cf. déjà H. Bois : *Le dogme grec et l'essence du christianisme*. Paris, Fischbacher, 1893.

Si donc l'ancienne critique libérale ne paraît plus pertinente, le théologien, qui entend poser à nouveau la question du Dieu trinitaire ne se trouve pas rasséréiné pour autant, obligé qu'il est d'affronter des arguments encore plus redoutables :

1. Une critique enracinée dans la linguistique logico-positiviste issue de Wittgenstein, qui dénie tout sens aux contenus de langage ne produisant pas directement une image du monde⁴.

2. Une lecture de la tradition théologique occidentale, faite par Heidegger qui entend montrer qu'en faisant alliance avec la métaphysique, le théologien se donne un concept de Dieu, celui du THÉISME, extérieur à la révélation : Dieu comme être en soi, comme garant de la morale, etc. Ce faisant, le théologien se laisserait piéger et construirait une instance imaginaire dans l'oubli de l'avertissement paulinien : pas de conciliation possible entre la sagesse de ce monde et la folie de la prédication⁵.

Devant de tels obstacles, j'ai choisi de faire un détour par la pensée de Marion, philosophe contemporain, qui s'est particulièrement attaché à trouver un statut épistémologique au discours sur Dieu⁶.

I. LE « PAS EN RETRAIT » DE MARION

Marion se singularise en reprenant une problématique de l'idole et de l'icône et en l'étendant au discours conceptuel de la théologie.

L'idole, *stricto sensu*, transcrite l'expérience humaine du divin : l'homme la construit d'abord puis y convoque la divinité qui doit, bon gré mal gré, s'y laisser enclorre. Dès lors elle fonctionne comme miroir qui empêche le regard d'aller au-delà de lui et qui, imperturbablement, réfléchit vers l'homme la seule expérience de ce dernier. Inversement, « tandis que l'idole résulte du regard qui la vise, l'icône convoque la vue en laissant le visible, peu à peu, se saturer d'invisible... Dans l'idole, le regard de l'homme se fige en son miroir, dans l'icône, le regard de l'homme se perd dans le regard invisible qui visiblement l'envisage⁷ ».

4. Il faut atténuer cette interpellation, la théologie sachant depuis longtemps que « la suréminence divine dépasse les possibilités du langage ». (G. DE SAINT-THIERRY, *PL*, 180, 411.)

5. M. HEIDEGGER : *Question I*, Paris 1938, Gallimard, p. 40.

6. De cet auteur : *L'idole et la distance*, Paris 1977, Grasset. « La rigueur de la louange », in C. BRUAIRE : *La confession de foi*, Paris 1977, Fayard. « Fragments sur l'idole et l'icône », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1979/4, p. 433 s. « La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu », in Collectif : *Heidegger et la pensée de Dieu*, Paris 1980, Grasset, p. 46 s. « Quelques objections et quelques réponses », in *ibid*, p. 304 s. « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik?* », in *Archives de philosophie*, 1980, p. 121 s. *Dieu sans l'être*, Paris 1981, Fayard. « La vanité d'être et le nom de Dieu », in Collectif, *Analogie et dialectique*, Genève 1982, Labor et Fides, p. 17 s. Plus des travaux dans *Communio* que je n'ai pu consulter. Plus des travaux sur Descartes qui ne portent pas directement sur ce sujet.

7. « Fragments... », in *o.c.* p. 440 s.

Par cette mise en place, Marion n'entend pas faire le tour d'une théologie de l'icône au sens oriental. C'est sur le discours théologique qu'il veut déboucher. Pour notre auteur, le concept peut aussi fonctionner comme idole. C'est vrai pour toutes les preuves de l'existence de Dieu accumulées par Thomas d'Aquin : celui-ci, après avoir démontré l'existence d'un moteur premier, d'une cause de soi, etc., conclut inévitablement et en substance par un « c'est-à-dire ce que tous appellent Dieu »⁸. Ainsi en va-t-il pour Leibniz : « Voyez à présent si ce que nous venons de démontrer ne doit pas être appelé Dieu »⁹. Et la démonstration vaut pour Descartes, Malebranche, Kant et son Dieu moral, etc. LE PENSEUR FIGE EN UN CONCEPT SA PROPRE COMPRÉHENSION DE DIEU, PUIS IL INVITE CE DERNIER A VENIR L'HABITER DE GRÉ OU DE FORCE¹⁰.

Mais, ajoute Marion, le fait d'enfermer Dieu dans un concept ne sert pas seulement à l'adorateur mais aussi au négateur. Ce dernier, Nietzsche par exemple, fabrique d'abord une conception de Dieu, le « Dieu moral » en l'espèce, puis la réfute en posant cette divinité comme morte ou impossible. Dès lors toute négation de Dieu s'avère uniquement régionale, le penseur ne rejetant jamais que l'idole où il avait préalablement convoqué la divinité.

Dans la voie d'une démarche philosophique, le chemin idolâtre peut-il être évité? Marion ne le pense pas qui montre, avec assez de pertinence, sa permanence chez Nietzsche, Heidegger, Levinas et même un Derrida qui, pourtant, pensait en avoir fini avec la question de l'être¹¹. « Les dieux pourront toujours se dire, en tant qu'idoles généalogiquement reconnues de la volonté de puissance... Donc nous ne nous tairons jamais, occupés à produire les mille et une idoles que la volonté de puissance, en nous et hors de nous, visera comme autant de buts... »¹².

*

* *

Marion se propose alors de surmonter cette aporie fondamentale en accomplissant le PAS EN RETRAIT auquel invite Heidegger. LA THÉOLOGIE NE COMMENCE QUE LÀ OÙ CESSE LA QUESTION DE L'ÊTRE ; ou, plus exacte-

8. *S. Th.* Ia q2 a3.

9. *Textes inédits*, Paris 1948, PUF, I, p. 287.

10. On a critiqué cette extension de l'idole au concept, sous prétexte que cette notion ne servirait, dans l'A T, qu'à dénoncer certains comportements éthiques (Cf M. VILLELA-PETIT : « Heidegger est-il idolâtre », in *Heidegger et la question de Dieu*, o.c. p. 75 sq). Il faut refuser cette critique : quand Jérémie écrit : « Ils disent au bois "Tu es mon Père" », (2/27), il inscrit bien l'idole dans le registre paternel, ici imaginaire, c'est-à-dire dans une fonction linguistique créatrice de nomination et donc de discours.

11. *L'idole et la distance*, o.c. p. 274 s.

12. « La vanité d'être... », in o.c. p. 23. On peut cependant se demander pourquoi Marion enracine ce processus chez Nietzsche alors qu'il remonte à *Genèse* 3.

ment, que là où l'être n'est plus compris que comme le don d'un Dieu qui se définit lui-même, et de manière suprême, comme AGAPE. On ne peut parler de Dieu que là où il se donne à connaître ; or il s'offre comme don, donateur, bonté, amour, mais jamais comme être des étants, comme *causa sui*, etc. On le voit, par-delà Thomas, Marion remonte à la tradition augustinienne pour qui, comme pour le Platon, la désignation dernière de Dieu était BONTE¹³.

Mais il faut faire un pas de plus et comprendre Dieu comme celui QUI NE SE DONNE QUE DANS UN RETRAIT, qui ne s'offre comme proche que dans l'incommensurable d'une distance incommensurable¹⁴. En effet, ce n'est que dans un retrait que Dieu peut être Père car seule la mise à distance offre l'espace d'une filialité possible pour le fils¹⁵. Dieu devient proche en se donnant comme manque ; mais le croyant se différencie de l'athée en ce que ce manque est perçu par lui comme manquant et donc comme appelant au don en retour.

Au « Dieu » (entre guillemets) qui n'est que l'idole de la pensée, il faut donc substituer un Dieu (*barré*). « ... et, pour le dire, raturons Dieu (*barré*) d'une croix, provisoirement de Saint-André, qui fixe une borne aux tentations, conscientes ou naïves, de substituer à l'impensable une idole... Raturer Dieu (*barré*), en fait, indique et rappelle que Dieu (*barré*) rature notre pensée parce qu'il la sature, mieux, n'entre en notre pensée qu'en lui imposant de se critiquer elle-même¹⁶. »

Ainsi, en contournant la pensée de l'être par l'*agapè*, Marion espère offrir la possibilité de parler de Dieu (*barré*) hors d'une conceptualisation idolâtre, à partir du lieu où son don coïncide avec son retrait, c'est-à-dire le christique, à partir de celui qui a parcouru la distance sans l'abolir¹⁷.

Là, la création *ex nihilo* indique plus l'amour qui inaugure qu'une *causa sui* qui déploie sa puissance. Mais là aussi, il devient clairement manifeste que LE SEUL LANGAGE THÉOLOGIQUE QUI CONVIENT EST CELUI DE LA LOUANGE dont Marion tente d'établir la compétence et la spécificité, à partir du pseudo-Denys certes, mais aussi en dialogue critique avec la linguistique de Wittgenstein¹⁸.

13. Au *Id quo nihil majus cogitari potest* de la pensée idolâtre, se substitue ici un *Id quo nihil melius cogitari potest* de la pensée croyante.

14. Ici Marion pense à partir du pseudo-Denys qu'il refuse d'enfermer dans une sommaire théologie négative.

15. « De Dieu à l'homme, l'incommensurabilité rend seule possible l'intimité parce que seul le retrait qualifie le Père comme aussi seul le retrait paternel ménage à l'homme la liberté somptueuse d'un fils. » *L'idole et la distance*, o.c. p. 255.

16. « La double idolâtrie... », in o.c. p. 68.

17. Pour Marion, le retrait joue, dans le dévoilement de Dieu, un rôle analogiquement comparable à celui de l'angoisse dans le dévoilement heideggerien de l'être. Cf « L'angoisse et l'ennui », in o.c. Il est vrai que, pour être complet, il faudrait encore introduire le concept de VANITE que Marion emprunte à l'*Écclésiaste*.

18. *L'idole et la distance*, o.c. p. 227.

II. REMARQUES CRITIQUES

Idole-icône, Dieu-*agapè* se donnant dans un retrait, chemin de louange, les grandes affirmations de Marion sont ici esquissées ; elles appellent un effort de réception critique. Mais à l'intérieur d'un accueil reconnaissant : critiquer ici ne signifiera pas conduire ailleurs mais, au contraire, hisser la pensée du philosophe à un plus haut niveau de charge interpellatrice. Si du moins c'est encore possible.

Pour ce faire, je me propose de le confronter à ses manques, et ils sont étonnants : en effet, penser l'idole en se privant de l'apport de Freud et penser le Dieu barré en contournant Luther et la théologie de la croix, voilà qui relève presque de l'exploit !

1. *Marion et l'idole*

Marion pose l'idole et l'icône dans une alternative du « ou bien/ou bien », ce qui ne pourrait se comprendre que si l'auteur instaurait une typologie exploratoire. Or il n'en est rien : « Quiconque veut savoir s'il est idolâtre ou non, n'a qu'à se demander si c'est lui qui juge la figure du divin, ou elle qui le juge »¹⁹. Hélas, ce n'est pas si simple et Marion ne peut être si affirmatif que parce qu'il n'a pas interrogé la racine même de la poussée idolâtre.

Certes, il perçoit bien que, depuis Nietzsche au moins, l'idole se montre comme corrélat de la volonté de puissance²⁰ ; mais cette dernière n'est pas sans généalogie où elle se désigne, chez Freud, comme L'AUTRE NOM DU DÉSIR NARCISSIQUE DE TOUTE-PUISSANCE. D'une part le sujet humain est coupé de la plénitude de l'auto-nomination par la castration symbolique ; d'autre part, il est sans cesse contraint de renoncer aux objets investis ; il se heurte au non-savoir, au non-pouvoir, à la maladie, à la mort, etc.²¹. Le désir ne peut donc que compenser dans la voie imaginaire : la divinité s'offre alors comme projection « dans le ciel » du désir narcissique de toute-puissance. Cette instance projetée peut, en retour, combler le « manque » par récompense (salut par les œuvres) ; à moins que l'homme n'accède au statut du dieu en le tuant, et il faut au moins un surhomme pour constater la mort du divin²². « Ainsi, dit Freud, ces idées qui professent des dog-

19. « Quelques objections... », in *o.c.* p. 305.

20. Il faut rappeler que la volonté de puissance n'est pas d'abord volonté brutale et vulgaire de domination, mais élan vital, force de vie qui n'entend pas être comprimée.

21. Cf aussi le thème de l'aliénation-séparation chez Lacan, dans les premiers séminaires de *La logique du fantasme*.

22. Cf les propos que Dostoïevsky prête à Kirilov dans *Les Possédés* : « Si Dieu n'existe pas, je suis Dieu... Comprendre que Dieu n'existe pas sans comprendre en même temps qu'on devient soi-même Dieu, est une absurdité. »

mes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs »²³.

Mais s'il en est ainsi, l'idole est indépassable : elle s'origine dans la révolte adamique que le serpent interprète bien comme volonté d'auto-divinisation ; elle est ce que Paul décrit dans la vie « selon la chair » ; elle est ce qui demeure même dans la vie chrétienne, décrite par Luther comme *simul justus simul peccator*. « Comme je l'ai souvent dit, affirme encore le Réformateur, la confiance et la foi du cœur font et le Dieu et l'idole... Car foi et Dieu sont inséparables. Ce à quoi tu attaches ton cœur et tu te fies est, proprement, ton Dieu »²⁴.

Qu'on me comprenne bien : il n'est pas question de prétexter cet inextricable entrelacs de l'idole et du Dieu de la foi pour continuer à dire n'importe quoi en théologie ! Il importe au contraire, comme le souhaite Marion, DE CONSTRUIRE UNE THÉOLOGIE QUI NE PORTE PAS L'IDOLE PAR LA DYNAMIQUE MÊME DE SON ÉCRITURE²⁵. Ainsi, à propos de la question trinitaire, si je décris une christologie adoptianiste où le Christ se voit divinisé en récompense de ses œuvres, ou même par un décret gracieux, je ne fais que contribuer à transcrire le désir idolâtre et à faire de Jésus le lieu où se projette mon propre besoin narcissique de toute-puissance²⁶. IL IMPORTE DONC QUE S'ÉCRIVE UNE THÉOLOGIE DONT LA STRUCTURE NE SOIT PAS IMMÉDIATEMENT COMPLAISANTE A LA POUSSÉE IDOLÂTRE.

Toutefois, et ceci étant acquis, il faut savoir qu'aucune théologie n'évitera *a priori* que ne s'investisse en ses plis le désir de capturer Dieu par l'idole, car c'est au cœur du réel humain que ce désir s'institue. Ainsi, sans jamais pouvoir cesser de tendre vers la sainteté, la théologie ne survit que de se savoir pardonnée. Dieu est à la fois celui que j'adore et qui me fonde en son altérité, mais aussi celui que je projette comme instrument de mon besoin. Dans l'attente de l'accomplissement eschatologique, la théologie ne vit pas d'autre chose que de la Parole justifiante qui parvient toujours à se dire malgré l'indépassable de l'idole. Mais, encore une fois, ce n'est certes pas une raison pour poser cette idole lourdement, en lui offrant un lit confortable.

23. *L'avenir d'une illusion*, Paris 1973, PUF. p. 43.

24. *Œuvres*, VII, p. 33.

25. En écrivant *La paternité de Dieu* (Montpellier, *Cahier d'Etudes théologiques et religieuses*, 1980), j'entendais bien montrer que l'attestation de la finitude de Dieu en Christ était indispensable pour éviter que la désignation de Dieu comme Père ne basculât dans l'autodésignation du croyant comme tout-puissant. De même dans *Ethique et sanctification*, Genève 1983, Labor et Fides), je voulais mettre en évidence que faire de Dieu l'inspirateur de la justice sociale ou des Droits de l'homme, etc., c'était encore poser l'idole fondant la morale.

26. Freud a bien perçu combien la christologie pouvait véhiculer le désir assomptionniste de l'homme par identification des fils au Fils Unique posé de manière prométhéenne. Cf *Moïse et le monothéisme*, Paris 1948, Gallimard. p. 182.

2. Marion et le dieu barré

S. Breton, répondant à l'intervention de Marion, lui dit en substance : ce pas en rétrait que vous préconisez, cette barre mise sur Dieu, comment ne voyez-vous pas qu'elle porte déjà un nom dans l'histoire : *la théologie de la croix* de Martin Luther²⁷ ?

Effectivement, on peut se demander s'il est possible qu'une critique de la théologie post-aristotélicienne se fasse aujourd'hui sans que référence soit faite à ce grand moment que fut la *Dispute de Heidelberg* ? De même, il est à peine pensable que Dieu puisse être compris comme barré, comme se donnant simultanément dans une pleine présence mais aussi dans un total retrait, sans faire détour par la dialectique du Dieu caché-révéilé, inaugurée explicitement en 1518 et portée par la suite à son plus haut degré de développement par Luther²⁸.

Il n'est pas question de reprendre ici une analyse détaillée de la *théologie de la croix*, des études amples et précises ayant été largement publiées à l'occasion de l'année jubilaire²⁹. Tout au plus faut-il rappeler que la *théologie de la croix* s'oppose à une *théologie de la gloire*, c'est-à-dire à une théologie qui prétendrait connaître quelque chose de Dieu en dehors du Christ.

Il faut distinguer deux moments que l'on confond souvent, moments qui vont nous être utiles pour préciser l'enseignement trinitaire :

a. Dieu est présent en Christ *sub contraria forma* : c'est dans l'angoisse qu'il sauve, dans la faiblesse qu'il manifeste sa gloire, dans le crucifié que se découvre sa puissance qui n'est plus pouvoir mais amour. Dès lors, « ... qui veut proprement monter vers la connaissance de Dieu doit laisser les canons humains et métaphysiques pour connaître la divinité, et s'exercer d'abord dans l'humanité du Christ. Puisque Dieu lui-même s'est humilié pour se rendre connaissable, l'homme s'aveuglerait de manière impie s'il cherchait un autre chemin selon son intelligence et ses projets »³⁰. Ou encore : « Quand il s'agit de Dieu... rien n'est plus dangereux que de laisser sa spéculation errer à l'aventure dans le ciel et que de considérer Dieu lui-même dans sa puissance, sa sagesse... C'est pourquoi il faut que tu commences là où il a commencé lui-même... Il s'est concentré de toutes les manières possibles

27. « La querelle des dénominations », in *Heidegger et la question de Dieu*, o.c. p. 248 s.

28. Les points de départs sont, en 1518 : *La dispute de Heidelberg* (*Cœuvres* 1, p. 124 s); *Asterici lutheri adversus obeliscos Eckii* (W.1, 289, 291); *Lectures sur les Hébreux* (W.57, 3, 79); *Resolutiones* (W.1, 608, 614).

29. Quelques textes récents : G. EBELING : *Luther, introduction à une réflexion théologique*, Genève 1983, Labor et Fides. p. 191 s; J.-P. GABUS : « Le Dieu révélé en Jésus-Christ », in Collectif, *Luther aujourd'hui*, Louvain, Cahier de la *Revue théologique de Louvain*, 11/1983, p. 145 s; D. OLIVIER, « Dieu caché et crucifié, statut épistémologique de la théologie d'après Luther », in *Lumière et Vie*, 1982/158, p. 51 s. On trouvera aussi de précieuses notations chez M. LIENHARD : *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris 1973, Cerf et *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Genève 1983, Labor et Fides; etc.

30. W.57, 3, 99.

sous nos yeux pour nous empêcher de faire l'ascension du ciel et de nous adonner aux spéculations sur la majesté divine»³¹.

Avec la *Dispute de Heidelberg*, la théologie de la croix semble glisser de l'existentialité de la rencontre à l'épistémologie, surtout dans les dernières thèses. Mais il ne faut pas s'y tromper : le théologien qui va assumer cette nouvelle épistémologie théologique n'est pas d'abord un homme de cabinet, mais un pécheur brisé par la loi et réjoui par la justification. Inversement, le théologien de la gloire qui part du créé pour remonter jusqu'aux splendeurs invisibles de Dieu n'est pas séparable de celui qui se confie en ses œuvres.

Le Dieu révélé ne se donne que *sub contraria forma*, dans la croix ; je ne peux le rencontrer que dans sa kénose en Christ et il est donc hors de question d'inscrire l'enseignement trinitaire ailleurs qu'en ce lieu de total retrait de Dieu. Lorsque, plus tard, Luther écrira : « Dans mon cœur en effet ne règne qu'un article unique : c'est la *fides Christi*. C'est de là que découle toute ma méditation théologique, c'est là qu'elle passe et c'est là qu'elle débouche »³², il ne fera que systématiser Heidelberg : la connaissance de Dieu s'enracine dans la sotériologie et ne la dépasse pas, la doctrine trinitaire y comprise. « *C'est en Christ crucifié qu'est la vraie théologie* »³³.

b. Il est un deuxième moment de cet enseignement, trop souvent oublié ou mal reçu mais qui paraissait inévitable si Luther entendait prendre quand même en charge le commencement chronologique du réel, la Providence, la présence de Dieu dans le règne du monde, etc. Après le point ci-dessus, une question demeure en effet : si Dieu n'est connaissable que caché/révélé en Christ (présent mais en retrait, barré, dirait Marion), tout Dieu est-il enclos en ce même Christ ? Luther répondra par la négative : il est une part de Dieu, *Deus nudus* ou *Deus absconditus* qui, dans sa fonction de Providence, dans sa réalité abyssale, reste à tout jamais hors d'atteinte de la théologie et de la foi³⁴. La totalité de Dieu ne se révèle pas en Christ.

*
* *

Ainsi, pour ce qui concerne le *Deus revelatus*, il est bien pleinement présent en Christ, mais aussi pleinement en retrait, son FILS INCARNÉ étant le lieu de ce double mouvement. Mais on le voit, il ne s'agit pas d'une médiation « christique » comme chez Marion ; mais bel et bien d'une indépassable médiation « Jésus-christique », aucun autre lieu du *Logos* n'étant accessible à la foi sinon dans la radicale et dramatique contingence de l'homme Jésus.

31. *Œuvres* XV, p. 44.

32. *Œuvres* XV, p. 13.

33. *Œuvres* I, p. 136.

34. Cf entre autres *Œuvres* V, p. 109-111 ; XVII, p. 300-303.

Dieu s'y donne alors bien comme *barré*, mais cette barre n'est pas « une croix de Saint-André rappelant que Dieu rature la quête conceptuelle », mais la croix du Vendredi-Saint qui atteste à l'homme son péché mais aussi le pardon qui le restaure en son humanité authentique. Dans la folie de la croix se donne et se cache la plénitude de la divinité³⁵.

Par là se donne le lieu d'articulation possible de la doctrine trinitaire mais par là se limite aussi son champ de pertinence. J'y reviendrai. En attendant, il faut peut-être interroger la théologie, la catéchèse et la prédication quand elles abordent la croix après la lecture de l'A.T. et avec un concept préalable de Dieu : ne sont-elles pas conduites à lire Dieu hors du Christ, avec les faux problèmes qui ont hanté la théologie occidentale : conflit de puissance entre Dieu et le fidèle, arbitraire de Dieu, Dieu qui rend malade ou qui guérit, etc. ? Par contre, pour qui part du Dieu caché en Christ, alors le retour vers l'A.T. s'impose afin d'inscrire le Fils dans une généalogie qui l'alourdit encore plus de terre et d'histoire et qui seule permet d'éviter le dérapage vers une gnose docète.

De toutes manières, à partir de la croix, c'est non seulement le Dieu des philosophes qui se voit bousculé, mais aussi le Dieu des croyants. Témoin en est la virulente attaque de Paul, non seulement contre les Grecs qui cherchent la sagesse, mais aussi contre les croyants juifs qui cherchent la puissance³⁶. Témoin en est aussi la radicale conversion que les écrivains néotestamentaires imposent aux données les plus légitimes de l'A.T., pour les rendre aptes à servir le Dieu caché en Christ (culte, loi, temple, création, etc.).

III. VERS UNE APPROCHE DOXOLOGIQUE DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE

Je n'oublie pas la question première qui m'était posée : le Dieu trinitaire. Mais l'on comprendra que le détour par Marion n'était pas inutile : par sa relecture de l'histoire de la théologie, il a pu dégager des instruments qui, aiguisés d'avoir été frottés à ces silex que sont Luther et Freud, vont permettre de découper des couloirs disponibles dans un terrain largement miné. Certes, je l'ai dit, tout discours théologique peut emporter l'idole dans ses plis ; mais certains moins que d'autres qui lui sont particulièrement complaisants.

35. La *théologie du Process* est alors l'antitype d'une *théologie de la croix*. En témoigne cette affirmation d'A. GOUNELLE : « Certes la christologie est importante ; mais elle est l'aboutissement plutôt que le point de départ de la réflexion théologique ; elle dépend de la doctrine de Dieu dont elle est la conséquence et non le prolégomène » (*Le dynamisme créateur de Dieu, Essai sur la théologie du Process*, Montpellier, Cahier des *Etudes théologiques et religieuses*, 1981, p. 36).

36. I Co 1/18-2/5.

J'articulerai ce chapitre en deux moments : la trinité, un discours des confins ; la trinité, un discours doxologique.

1. *La Trinité, un discours des confins*

L'événement Jésus-Christ découpe l'espace disponible au théologien en une zone éclairée et une autre devenue à jamais celle de l'abyssalité insondable de Dieu. Qui s'aventurerait dans cette dernière ne ferait que jouer avec ses propres projections ; c'est sans doute ce que voulait dire Luther lorsqu'il affirmait que, hors du Christ, Dieu et le diable étaient difficilement discernables l'un de l'autre.

Dieu se donne donc, en tant que révélé, comme HORIZON DU CHRIST : bordure haute de la transcendance, bordure intime de l'intériorité, bordure arrière de son éternelle génération et bordure avant de l'achèvement du Royaume. Ceci n'implique pas que Dieu soit à distance de son Fils, car c'est bien dans et par le Christ qu'il est à l'œuvre ; mais en retrait, en Dieu caché, dans un retrait qui ne cesse pas de se produire sans que pour autant se continue le mouvement de retraite ne creuse une distance. « Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même. »

Ainsi la théologie chrétienne ne part pas d'un savoir préalable sur Dieu, à l'inverse de la plupart des religions. CE DERNIER SE DONNE AUX TERMES DE LA CHRISTOLOGIE, dans la rencontre salvifique de la foi. Certes cet ordre est plus logique que chronologique, plus structural que séquentiel ; mais parce que notre pensée est prise dans le mouvement diachronique du langage, le « caché en Christ », comme les hiérarchies logiques, se traduit par un décalage spatio-temporel : DIEU S'OFFRE COMME LIMITE ET PONCTUATION FINALE DE LA CHRISTOLOGIE. Là il ne se donne pas comme omniscient, tout-puissant, omniprésent, être des étants, *causa sui*, ou sous d'autres concepts qui ne sont que les contre-images de notre image au miroir de nos rêves narcissiques. Il se laisse comprendre uniquement comme PÈRE DE JÉSUS-CHRIST, c'est-à-dire comme Parole et non comme puissance, comme l'Autre du Christ et non comme pouvoir ou être. Avant la rencontre avec le Christ, je ne sais rien de Dieu sauf à l'identifier à l'idole produite par le théisme universel ; après je le reçois comme l'Autre du Seigneur, mais aux limites de ce qui peut être articulé dans le langage.

MAIS IL IMPORTE DE POSER TRÈS VITE LA RÉCIPROQUE : non seulement Dieu PEUT être posé aux limites de la christologie, mais il DOIT l'être. En effet, quand s'effondre la dialectique du Même et de l'Autre, c'est soit la présence de Dieu qui est compromise, soit son retrait. Ici nous rencontrons l'admirable travail des Pères qui durent se garder autant du modalisme que des divers humanismes que l'on pourrait rassembler sous le titre global d'adoptiano-subordinationisme :

1. Pour le modalisme, Dieu est SUCCESSIVEMENT Père, Fils et Esprit,

ses diverses métamorphoses découpant l'histoire en tranches étanches. Dès lors, en Christ, il n'y a plus aucun retrait possible de Dieu, aucune présence cachée, aucune altérité : il est entièrement disponible pour être capturé par la pensée conceptuelle. Dieu n'était pas en Christ, il était purement et simplement le Christ, sans restes. Il ne s'offre donc pas aux confins de la pensée mais en son centre, disponible et sans défense vis-à-vis du désir idolâtre.

2. Pour l'adoptiano-subordinationisme, c'est l'inverse puisque le retrait de Dieu y est magnifié au détriment de sa présence en Christ. Certes on parlera alors de « présence spirituelle » ou de quelque chose du même genre ; mais il n'en demeure pas moins qu'entre le Christ et nous la différence est alors purement quantitative et non qualitative. Et c'est là que le désir idolâtre de toute-puissance montre encore le bout de son nez : après un grand coup de chapeau à la transcendance de Dieu, ce qui se chante ici, c'est un hymne à la grandeur de l'homme, à deux niveaux au moins :

— TOUT D'ABORD au niveau du Christ lui-même, homme qui aurait été, suivant l'époque des interprètes, incarnation de la filialité religieuse, de l'idéal moral, de la solidarité sociale, etc. On le voit, chaque génération projette alors sur lui ses propres fantasmes et idolâtre en sa personne ses propres valeurs hypostasiées. Certes on affirmera toujours que le contenu de la « conscience » de Jésus est un don de Dieu ; mais les théoriciens les plus extrêmes du salut par les œuvres (autre forme d'*exaltatio hominis*) ont toujours souscrit à l'adage augustinien : en récompensant nos mérites, Dieu ne fait que couronner ses dons !

— ENSUITE au niveau de chaque croyant qui, dans une telle christologie, est appelé à imiter le destin de Jésus. Celui-ci est parvenu à se hisser à un statut quasi divin ; ce qu'il a fait peut et doit être fait par le fidèle. La sotériologie devient *imitatio Christi* et du coup s'affirme encore la possibilité humaine d'établir sa propre consistance devant Dieu³⁷.

*

* *

Etant donné les limites d'un article de revue, la place manque pour introduire ici la pneumatologie. En réalité, ce qui a été dit du Christ et du Père dans l'*illic et tunc* de la réconciliation peut et doit être dit, analogiquement, pour son *hic et nunc*, dans la rencontre de la foi. Celle-ci n'est salvatrice que si l'Esprit est la présence de Dieu ; mais cette dernière n'évite la capture que si, entre le Père et l'Esprit, un retrait s'insinue, une altérité se fait jour

37. J'ai montré comment les reprises modernes de l'adoptianisme, chez un Servet au XVI^e ou chez un De Spinetoli au XX^e n'étaient qu'une suprême *exaltatio hominis* (*La paternité de Dieu, o.c.* p. 100 s). En contre-point, on sait l'importance que Luther attachait au fait d'aller du Fils au Père pour ne pas faire du premier un saint humain, un objet d'idolâtrie. (Cf M. LIENHARD : *Luther, témoin de Jésus-Christ, o.c.* p. 158 s.).

qui à la fois dise l'advenue de Dieu et sa prise de distance en dehors de laquelle, comme le dit Marion, il n'y a aucune place pour une filialité libre de l'homme croyant.

*
* *

Ainsi, en posant Dieu dans les cadres d'une théologie de la croix, comme un Dieu barré se donnant aux confins de la christologie, le dire trinitaire s'avère nécessaire pour la lutte anti-idolâtre que chacun doit mener au cœur de son propre discours théologique. Inversement, l'« hérésie » trinitaire se laisse comprendre comme conceptualisation capturante : en disant le Christ, elle emporte en ses rets un autre projet, certes inconscient : dire l'homme en tant que volonté d'être « comme des dieux ».

Reste qu'il faut finir ce paragraphe en répétant son début : ON NE PARLE DE DIEU QU'AUX CONFINS DE LA CHRISTOLOGIE. La proclamation trinitaire est proférée à bout de souffle, comme un ultime rebondissement de la christologie. De là, la pensée ne peut pas repartir pour explorer d'autres territoires avec une articulation conceptuelle supplémentaire : élucidation des rapports entre l'un et le multiple, maîtrise de l'unité du couple dans la diversité irréductible de ses composantes, etc. LA CONFESION TRINITAIRE EST UN DERNIER MOT. Dire oui à Nicée-Constantinople, ce n'est pas se rallier aux spéculations onto-théologisantes ou psychologisantes que ces conciles ont involontairement générées. C'est au contraire en rester à la sobriété des Pères qui voulurent davantage confesser que comprendre, refuser l'irrecevable que capturer la divinité³⁸.

Autrement dit, la trinité est bien un dernier mot, mais un mot qui doit se prononcer pour que le Fils ne devienne pas serviteur du triomphe des fils.

2. La Trinité, un discours doxologique

La proclamation du Dieu trinitaire se situe, disais-je, sur les confins de la christologie. Mais quel est alors le lieu de cette christologie ? Une seule réponse me semble possible : la SOTÉRIOLOGIE. C'est en effet dans l'expérience du salut, *sola fide*, et là seulement, que le Christ prend consistance réelle pour moi. Dire « Christ est le Seigneur » et dire « Je suis sauvé par grâce » sont une seule et même chose. Cela signifie que parler de Dieu comme en retrait, comme caché dans le Christ, ce n'est pas parler du Dieu-en-soi,

38. Le symbole ne contient qu'un seul mot à résonance philosophique, le fameux *homo-ousios* que l'on pourrait traduire par « de même qualité d'être que le Père ». Il s'oppose avec pertinence à l'*homoios* (de qualité simplement comparable), étrange reprise du *comme des dieux* de *Genèse 3*. Et, après Freud, nul n'aura la naïveté de parler de hasard quand des signifiants entrent ainsi en appel réciproque. La formule arienne, et même la semi-arienne, portaient bien le désir idolâtre de toute-puissance.

du Dieu dans son être, du *Deus nudus*, mais bel et bien seulement du *Deus revelatus*. La doctrine trinitaire n'est pertinente que pour traduire la face de Dieu tournée vers les hommes dans la manifestation de son Christ, dans le hier de la croix et l'aujourd'hui de la foi. Pour rien au monde elle ne devrait prétendre balbutier quoi que ce soit sur l'être de Dieu, sur le *Deus absconditus*. Il va de soi que cette affirmation se heurte à des propositions contraires, celles d'un Moltmann ou d'un Jüngel par exemple :

— Penchons-nous sur une citation du premier : « Dieu tel qu'il apparaît dans l'histoire, comme Père qui envoie le Fils et le Fils envoyé, EST NÉCESSAIREMENT le même auparavant en lui-même. La relation entre Celui qui envoie et l'envoyé, telle qu'elle apparaît dans l'histoire de Jésus, IMPLIQUE donc un ordre *intra-trinitaire originel*... La *missio ad extra* révèle la *missio ad intra* »³⁹. Une telle argumentation, dont j'ai accentué les tournants, mérite certes une bonne note sur le plan de la stricte logique formelle humaine ; rien à lui reprocher sur ce point ! POURTANT ELLE ME PARAÎT THÉOLOGIQUEMENT IRRECEVABLE : le passage de la frontière entre le *revelatus* et l'*absconditus* fait basculer le discours dans l'absence de sens. Dès qu'on passe cette ligne de démarcation, la logique s'étendue sauf à inscrire Dieu dans la continuité du monde ; une chose peut donc être dite mais tout aussi bien son contraire. Le propos théologique sort alors des cadres d'une *théologie de la croix* pour verser dans une *théologie de la gloire*.

La meilleure preuve en est l'extravagance à laquelle se livre Moltmann lorsqu'il entend, par souci de promotion de la femme, fonder une maternité de Dieu. Il vaut la peine de le lire : « Si le Fils vient du Père... cet événement doit être considéré à la fois comme génération et comme naissance. C'est donc un changement significatif dans le concept de Père. Un Père qui à la fois engendre un Fils et le met au monde n'est pas un simple Père masculin mais bien plutôt un Père maternel. Il ne peut être défini comme unisexe mais comme bisexué ou transsexuel. Il est à la fois le Père maternel du Fils unique engendré et la mère paternelle du seul fils né »⁴⁰. Je ne sais s'il faut rire ou pleurer d'une telle prose, mais elle atteste à mes yeux l'impossibilité de dire quoi que ce soit sur l'être non révélé de Dieu, tout pouvant s'écrire comme justification *a posteriori* d'un fantasme. Et en l'espèce il est de taille !

— Tout en défendant la même thèse, Jüngel construit dans le plus raisonnable : « ... Il faut penser l'être même de Dieu comme un être donnant part à soi, donc comme un être qui *tourne* vers l'extérieur ce qu'il *est en soi-même*... Car il est de l'essence de la parole de donner part à l'être de celui qui parle »⁴¹. Est-ce sûr ? Pour démontrer cette étrange thèse sur la

39. J. MOLTSMANN : « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la trinité », in Collectif, *Hegel et la théologie contemporaine*, Genève 1977, Labor et Fides, p. 193.

40. Cf ma recension de E. et J. MOLTSMANN, *Dieu, homme et femme*, in *ETR*, 1985/4, p. 641.

41. *Dieu mystère du monde*, Paris 1983, Cerf, I, p. 274.

parole, Jungel se sert de la psychanalyse où, paraît-il, se vérifierait le fait qu'au détour d'un discours quelque chose de la vérité du sujet parlant s'offrirait. Certes, mais notre auteur se méprend largement : ce qui se donne dans la cure, ce n'est pas le réel de l'être parlant, mais ses signifiants refoulés qui se remettent ainsi à disposition. Autrement dit, le langage produit encore du langage et non du réel. Le contresens de Jungel atteste qu'il travaille avec une conception archaïque du langage incluant une *adaequatio rei et verbi*. Or l'expérience analytique conduit au contraire à exclure cette possibilité, le signifiant impliquant l'effacement total du réel.

Je sais bien que, par ailleurs, Jungel peut invoquer ici une affirmation partielle de Luther pour qui la trinité traite de Dieu « dans sa nature et sa majesté »⁴². Cela n'ajoute rien à sa thèse, sauf à mettre en évidence une incohérence du réformateur par rapport à l'axe principal de sa pensée.

*

* * *

Qu'on me comprenne bien : je n'entends pas soutenir la thèse inverse ; je ne dis ma certitude inébranlable d'une rupture insurmontable entre Dieu tel qu'en lui-même et Dieu en tant que révélé. Ce serait encore savoir quelque chose sur le *Deus nudus*. Je dis que je n'en sais rien, que je ne peux rien en savoir et que par suite mon discours trinitaire n'a de sens que s'il en reste au *Deus revelatus* en s'interdisant toute extrapolation. *En confessant la tri-unité de Dieu, le croyant n'entend pas dire quelque chose sur l'être divin, le radiographier en quelque sorte, MAIS AFFIRMER SEULEMENT LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE SON APPARAÎTRE POUR NOUS, confesser la manière de son advenue gracieuse et cachée pour nous.* Lors de son incarnation et lors de la rencontre de la foi, Dieu se donne à louer comme Père, Fils et Esprit. Rien de moins mais rien de plus. Phénoménologie de son apparaître, oui ; exploration de son être, non.

Affirmer qu'une planète lointaine est colonisée par la vie parce que l'analyse spectrale en atteste les conditions physico-chimiques, c'est construire une absurdité logique : le possible n'inclut pas *ipso facto* sa réalisation. De même, passer de la venue de Dieu à son être-en-soi relève d'une erreur comparable, la théologie ne devrait pas se permettre une telle fantaisie car elle y court le risque de devenir servante de l'idole.

Autrement dit, la trinité relève du discours par lequel l'homme justifié en Christ confesse son Dieu comme sauveur et seigneur. Cette reconnaissance implique une re-naissance ; elle se développe dans une vie sainte dont toutes les composantes, liturgiques, éthiques, théologiques, n'ont d'autres visées que l'action de grâces. La confession trinitaire n'est donc pas condi-

⁴². *Œuvres* VII, p. 226.

tion de salut, elle ne se donne pas comme l'*articulus stantis aut cadentis ecclesiae*. Elle appartient à la sanctification, elle est un fruit de la maturation d'une foi qui, peu à peu, se dégage de ce que sa visée de Dieu contenait encore de poussée idolâtre. Elle n'est pas le résultat d'une curiosité sur Dieu mais la conséquence d'une prise en compte de plus en plus intense de l'altérité spécifique de Celui qui, déjà, a prononcé sa sentence d'adoption filiale.

C'est pourquoi, et en fin de compte, plus qu'une formule indicative et constatative, c'est le *Gloria* qui en est la transcription la plus adéquate : GLOIRE SOIT AU PÈRE, GLOIRE SOIT AU FILS, GLOIRE SOIT AU SAINT-ESPRIT, UN SEUL DIEU ÉTERNELLEMENT BÉNI.

J. ANSALDI

Faculté de Théologie Protestante de Montpellier