

## Le Dieu de Moïse est-il le Dieu des philosophes ?

P. Florent URFELS

Dans l'épisode du Buisson ardent, tout-à-fait décisif dans l'économie du livre de l'Exode puisque c'est à cette occasion que Moïse reçoit sa vocation de libérateur d'Israël, Dieu se présente lui-même par une sorte de définition :

Ex 3,14 : אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה

Comment traduire ces trois mots ? Le mot du milieu est un pronom relatif assez indéterminé : on peut le traduire par « qui » ou par « que ». Le premier mot, identique au troisième, est une forme verbale : première personne du singulier du verbe « être », à l'inaccompli. Bien que accompli et inaccompli désignent l'aspect d'une action et non sa temporalité, on traduit généralement l'accompli par le passé et l'inaccompli par le futur. Voici donc une traduction littérale d'Ex 3,14 : « Je serai qui je serai », ou encore « je serai ce que je serai ».

Que signifie cette auto-présentation de Dieu ? Est-ce vraiment une *définition* de Dieu, comme je l'ai suggéré tout-à-l'heure ?

Une définition, que cela soit en mathématiques ou en philosophie, est une opération de l'esprit permettant de s'appropriier un objet de pensée par la mise en lumière de son contenu. Cette mise en lumière passe par le discernement de ses limites : « définir », c'est dire le fini, dire les limites de l'objet pour le comprendre, un peu comme on peut définir la France par l'énonciation de ses frontières.

Avec la définition de la définition (?) que je viens de donner, on voit tout de suite qu'une définition de Dieu est très problématique. Peut-on énoncer les limites de Dieu ? Peut-on mettre en lumière ce qu'est Dieu en discernant ses limites avec autre chose... mais avec quoi donc, puisque par principe Dieu n'est limité par rien du tout ? La France est limitée par l'Allemagne et par la Belgique, mais Dieu, par quoi pourrait-il être limité ?

Plus profondément, j'ai dit qu'une définition était un acte de l'esprit visant à *s'approprier* un objet de pensée. Mais Dieu est-il appropriable par la pensée humaine ? N'est-ce pas justement le comble de l'orgueil et de l'aveuglement que de prétendre s'approprier celui qui n'est possédé par personne mais qui possède toute chose, à savoir Dieu ?

Voilà pourquoi les exégètes aujourd'hui expliquent que Ex 3,14 ne fournit aucune définition de Dieu. Tout d'abord ils observent que ce verset a sans doute une fonction étiologique, c'est-à-dire qu'il justifie après coup, à l'aide d'un récit, l'existence d'une coutume, d'un nom de lieu, d'un titre, etc. Ici le point de départ est le tétragramme, c'est-à-dire les quatre consonnes par lesquelles le Dieu d'Israël est invoqué : יהוה. On ne sait pas très bien comment les prononcer puisque la Bible ne nous

a pas transmis les voyelles correspondantes. Peut-être « Yaweh » ou « Yawoh ». En tout cas les anciens hébreux se posaient des questions sur l'origine de ce nom et ils ont senti une proximité avec le verbe « être » qui, en hébreu, s'écrit : יהי. D'où l'idée qu'en Ex 3,14 Dieu justifierait l'origine du tétragramme par une phrase basée sur le verbe « être ». Cependant aucune forme du verbe « être » en hébreu ne peut donner la combinaison יהוה. Donc les auteurs inspirés ont dû accepter une distorsion entre ce qu'ils sentaient de l'origine verbale du tétragramme, rattachée au verbe « être », et la forme traditionnelle du nom de Dieu. Cette distorsion se verrait dans le fait qu'Ex 3,14 utilise justement l'aspect inaccompli. Dieu ne dit pas ce qu'il est mais il botte en touche, ou en tout cas il renvoie l'élucidation de ce qu'il est à une révélation ultérieure.

Les exégètes proposent donc de gloser Ex 3,14 de la façon suivante : « Je serai ce que je ferai pour vous dans l'avenir », ou encore : « Je serai ce que votre histoire avec moi vous révélera de moi ». Bref, Dieu renverrait ici à la dimension historique de la Révélation biblique. Il ne fournit pas à Moïse une définition philosophique de lui-même. Il renvoie Moïse non pas à son intelligence spéculative mais, si l'on peut dire, à son intelligence historique. « Ce que je suis vous sera dévoilé progressivement à partir des actions que je poserai dans l'histoire en votre faveur, à commencer par la libération d'Israël asservi par les Égyptiens. »

Je viens de parler de définition philosophique de Dieu mais peut-être qu'une telle expression vous paraît encore assez abstraite. Turnons-nous vers Aristote pour avoir une idée de ce en quoi une telle définition peut consister.

Une décision capitale dans l'histoire de la pensée est d'accepter que l'être se dise de plusieurs manières. L'être n'est donc pas un concept univoque. Comme le dit Aristote : Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003a). On peut donc introduire des distinctions dans l'être et la plus importante est celle de l'acte (ἐνέργεια) et de la puissance (δύναμις), découlant de l'analyse du changement. Tout cela part d'une observation très profonde d'Aristote : dans la mesure où le changement n'est pas du néant mais de l'être, il est nécessaire qu'une réalité changeante possède en quelque façon, à l'état virtuel, l'état final auquel elle va aboutir. Par exemple l'eau froide que je mets sur ma gazinière n'est pas encore de l'eau chaude, mais elle n'est pas non plus totalement étrangère à la réalité qu'est l'eau chaude sinon elle ne pourrait purement et simplement pas devenir de l'eau chaude. C'est cette virtualité qu'Aristote nomme « puissance ». Elle restera virtuelle jusqu'à ce qu'un surcroît d'être lui soit apportée. C'est « l'acte », qu'une réalité doit recevoir d'une autre réalité (par exemple l'eau de ma casserole va la recevoir du feu). Ainsi tout changement est un passage à l'acte et tout passage à l'acte suppose la communication à la réalité changeante d'un acte (une « énergie », si je traduis littéralement) venant d'une autre réalité.

Dans le monde, les changements s'expliquent ainsi : A reçoit de l'énergie de B, qui reçoit de l'énergie de C, etc. Or tout le problème se tient dans ce « *et cetera* », et à ce stade nous pressentons comment Dieu va arriver dans la métaphysique d'Aristote. Si absolument toutes les réalités étaient composées de puissance et d'acte, comment imaginer que le changement (le « mouvement » dans le vocabulaire d'Aristote) soit possible ? C'est un peu comme un livre que je prête à quelqu'un, qui va

lui-même le prêter à une autre personne, etc. Si personne ne possède le livre et que tout le monde le reçoit sous la forme d'un prêt, il y a un problème<sup>1</sup> ! Il faut bien qu'à l'origine de cette chaîne de prêts une personne soit propriétaire du livre. Ainsi pour l'acte : il faut bien qu'à l'origine une réalité soit purement et simplement un acte, sans aucune puissance, et qu'elle communique à toutes les autres réalités composées de puissance et d'acte l'énergie dont elles ont besoin pour leur différents changements.

Lisons le passage de la *Métaphysique* où Aristote explique cela.

L'être immobile meut comme objet de l'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste. Or, pour tout être qui se meut il y a possibilité de changement. Si donc le mouvement de translation est le mouvement premier, et que ce mouvement soit en acte, l'être qui est mu peut changer, sinon quant à l'essence, du moins quant au lieu. Mais dès qu'il y a un être qui meut tout en restant immobile, bien qu'il soit en acte, cet être n'est susceptible d'aucun changement. En effet, le changement premier c'est le mouvement de translation, et le premier des mouvements de translation c'est le mouvement circulaire. Or, l'être qui imprime ce mouvement, c'est le moteur immobile. Le moteur immobile est donc un être nécessaire et, en tant que nécessaire, il est le Bien. (*Métaphysique* Λ, 7, 1072a)

Le moteur immobile fait bouger toutes les réalités et lui-même ne bouge pas. Aristote nous dit qu'il est nécessaire et aussi qu'il coïncide avec le Bien, absolument parlant. Il mérite donc le titre de « Dieu », que notre philosophe va lui donner tout de suite après.

La contemplation est ce qu'il y a, dans l'intelligence, de plus délicieux et de plus relevé. Si donc Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur, que nous, nous ne goûtons qu'un moment, c'est une chose déjà bien admirable. Mais, s'il y a plus que cela, c'est encore bien plus merveilleux. Or il en est bien ainsi ; et la vie appartient certainement à Dieu, puisque l'acte de l'intelligence, c'est la vie même, et que l'intelligence n'est pas autre chose que l'acte. Ainsi l'acte en soi est la vie de Dieu ; c'est la vie la plus haute qu'on puisse lui attribuer ; c'est sa vie éternelle ; et voilà comment nous pouvons affirmer que Dieu est l'être éternel et l'être parfait. Donc, la vie, avec une durée continue et éternelle, est son apanage ; car Dieu est précisément ce que nous venons de dire. (*Métaphysique* Λ, 7, 1072a)

Ce qu'Aristote dit de Dieu est vraiment très beau ! Dieu, en tant qu'acte pur, est aussi intelligence de l'intelligible, pensée de la pensée (νοῆσις νοήσεως, cf. *Métaphysique* Λ, 9, 1074b33). Dieu se contemple lui-même et les hommes, surtout les philosophes, contemplent Dieu. C'est ainsi que Dieu leur communique son acte, son énergie, sans être le moins du monde affecté par leur existence (sinon il ne serait plus immobile).

La théologie aristotélicienne est donc belle, mais on voit aussi très bien la différence avec Ex 3,14 ! Aristote définit Dieu à partir du changement éprouvé par les réalités du monde, comme ce qui finalise et oriente tous les changements. Dieu est donc défini à partir du cosmos, c'est malgré tout un Dieu « bouche-trou », si l'on peut dire. Dans l'Exode, en revanche, Dieu ne se définit pas comme un « bouche-trou ». Dieu ne dit pas : « Je suis le moteur immobile » ou encore : « Je suis l'acte pur d'être, la pensée de la pensée », mais il indique à Moïse le « lieu » où les israélites pourront accueillir la Révélation, c'est-à-dire l'histoire. C'est vraiment très différent.

1 J'emprunte cet exemple très parlant à Frédéric Guillaud.

Faudrait-il dire que le Dieu des philosophes est défini par le cosmos alors que le Dieu de Moïse se définit par l'histoire ? Oui, en un sens, mais en précisant aussitôt que l'histoire est, dans l'existence humaine, le lieu de l'inattendu, de l'imprévisible, ce qu'on appelle en philosophie la contingence. Et donc se définir par l'histoire revient à ne pas se définir ! Les israélites devront toujours rester ouverts à un développement de la Révélation, à une Révélation qui dépasse ce qu'ils ont déjà perçu de Dieu par le passé. Ils ne peuvent assigner d'avance une limite à leur connaissance de Dieu car cela reviendrait à assigner une limite à l'histoire. Et cela échappe totalement aux prises de l'homme. Je peux bâtir une clôture dans l'espace, je ne peux pas en bâtir une dans le temps. Et donc le Dieu de Moïse n'est pas un Dieu atteint à *partir* de la contingence, du fait de l'indigence du cosmos, mais un Dieu atteint *dans* la contingence, du fait du surcroît de Dieu par rapport à sa création.

Dieu de la nécessité et de l'indigence d'un côté, Dieu de la contingence et du surcroît de l'autre. Sur la base de cette différence incontestable, on pourrait s'attendre à ce que la tradition judéo-chrétienne, qui attache plus d'importance à la Bible qu'à Aristote, ait prononcé un divorce définitif entre le Dieu de Moïse et le Dieu des philosophes. Mais en fait ce n'est pas du tout ce qui s'est produit (et cela montre à quel point l'histoire est le lieu de l'inattendu) !

Tout est parti d'un choix de traduction, choix minuscule en un sens mais dont les conséquences auront été immenses. Examinons en effet comment les traducteurs juifs alexandrins de la Bible ont, au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., rendu ce fameux verset d'Ex 3,14.

Ex 3,14 : Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν.

C'est-à-dire, très littéralement : « Je suis l'étant ». Ce participe présent substantivé du verbe être : « l'étant », sonne un peu bizarre en français, sauf pour les philosophes accoutumés depuis Heidegger à ce genre de vocabulaire. C'est pourquoi on pourrait traduire en meilleur français : « Je suis celui qui est ». C'était d'ailleurs déjà le choix de la Vulgate, sans doute à cause de l'absence d'article défini en latin.

Ex 3,14 : *Ego sum qui sum.*

Mais revenons au grec : Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν. À l'époque et dans le milieu culturel qui a produit la Septante, il est certain qu'en choisissant non seulement un verbe mais même une forme verbale aussi chargée de sens philosophique, les traducteurs ont très consciemment voulu opérer une jonction entre le Dieu de Moïse, auxquels ils croyaient, et ce que la philosophie païenne avait fait émerger comme réflexion sur l'être et sur Dieu. Opérer une jonction ne veut pas dire identifier purement et simplement, et d'ailleurs cela serait impossible puisque toutes les philosophies ne disaient pas la même chose de Dieu. Le divin stoïcien n'est pas le même que le divin platonicien ou aristotélicien. Reste qu'en employant ce participe substantivé, les traducteurs juifs de la Septante ont voulu barrer la route à une posture antiphilosophique – disons même : anti-ontologique – au sein du judaïsme. Bien sûr, ils n'ont absolument pas répondu aux immenses questions que posait la rencontre de la foi juive et de la culture grecque à Alexandrie, mais ils ont voulu éviter un divorce

total. Ils ont voulu éviter qu'un Juif puisse dire : « mon Dieu n'a rien à voir avec le Dieu des philosophes, mon Dieu n'a rien à voir avec l'être exploré par la philosophie grecque ».

Un bon témoin de cette tendance est le lettré Juif Philon d'Alexandrie (-25 – 50). Quand il réfléchit à Ex 3,14, Philon y voit un redoublement de l'opposition découverte par les philosophes grecs entre « ce qui est » et « ce qui n'est pas ». Voici comment il glose l'auto-présentation de Dieu :

Dis-leur d'abord que je suis celui qui est, pour que, connaissant la différence entre ce qui est et ce qui n'est pas, ils apprennent en outre qu'il n'y a absolument aucun nom propre qui puisse me désigner, moi à qui seul revient l'être. (*De vita Mosis*, I, 75)

Petit passage absolument fascinant... D'une part Philon affirme que Dieu seul est, absolument parlant. À lui seul revient la plénitude de l'être. Et en cela Philon est très philosophe... Mais aucun nom propre ne convient vraiment à Dieu, nous dit-il aussi, et en cela il reste très Juif<sup>2</sup>. Même si « Étant » est le meilleur des noms pour accéder à Dieu, ce n'est pas un nom qui lui convient en propre, il ne permet pas de mettre la main sur Dieu et de le réduire à un Dieu « bouche-trou » qui serait une sorte d'idole intellectuelle : Dieu comme l'être dont notre intelligence a besoin pour penser la cohérence de l'Univers.

Après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C., le judaïsme s'est réorganisé autour d'une spiritualité de la Torah assez éloignée de la ligne représentée par Philon. Mais le filon de Philon, si vous me permettez ce calembour facile, s'est prolongé massivement dans le christianisme. Pour les Pères de l'Église et plus tard les scolastiques médiévaux, il ne fait pas de doute que la réflexion sur l'être élaborée par les philosophes grecs pouvait et même devait être intégrée au christianisme. L'ontologie, c'est-à-dire le discours sur l'être et sur le Dieu des philosophes, est partie intégrante de la théologie, c'est-à-dire le discours sur l'Écriture Sainte et le Dieu de Moïse. Cette intégration trouve symboliquement son sommet dans la formule scolastique du *Deus ipsum esse subsistens*, « Dieu est l'être même qui subsiste ». Ce qui veut dire que toutes les perfections que possèdent les créatures, lesquelles sont des modalités de l'être, sont possédées en perfection par Dieu qui en est à la fois la source et la fin. C'est bien ce que dit saint Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie*.

Nous avons démontré que Dieu est l'être même subsistant par soi (*Deus est ipsum esse per se subsistens*); il suit de là nécessairement qu'il y a en lui toute la perfection de l'acte d'être. Il est manifeste, en effet, que la raison pour laquelle un corps chaud n'a pas toute la perfection de la chaleur est que la chaleur participée n'est pas pleinement elle-même, mais, si la chaleur subsistait par soi, rien ne pourrait lui manquer de ce qui est la chaleur. Il en résulte que, Dieu étant l'être même subsistant, rien ne peut lui manquer de la perfection de l'être. Or, les perfections de tous les étants se ramènent à celle de l'être; car les étants sont parfaits dans la mesure où ils ont l'être. (*ST Ia Q. 4 a. 2*)

Redisons-le encore une fois : la théologie catholique est tissée de deux fils, l'ontologie et l'Écriture Sainte, et il est impossible de les séparer sans tout déchirer. L'ontologie est sous-jacente non seulement à la théologie trinitaire, mais encore à la christologie, la sacramentaire, la doctrine de

2 Cette fine remarque est due à Paul Ricoeur in *Penser la Bible*, p. 344.

la grâce, etc. Vouloir éliminer l'ontologie d'origine grecque de la théologie chrétienne reviendrait à détruire entièrement cette dernière pour édifier quelque chose de totalement différent. En fait, cela ruinerait une bonne partie de la Tradition chrétienne, même si la Tradition ne s'identifie pas avec la théologie qui n'en est que la forme mûrie réflexivement.

Je viens de parler de la volonté d'éliminer l'ontologie grecque de la théologie chrétienne. Or cette volonté n'est pas du tout une hypothèse d'école ! Elle est massivement présente dans le christianisme réformé depuis Luther, et l'on peut dire que c'est au XVI<sup>e</sup> siècle, avec la Réforme, que pour la première fois s'impose la conviction, dans une partie au moins du christianisme, que le Dieu de Moïse n'a rien à voir avec le Dieu des philosophes.

Cette position révolutionnaire s'explique par la grande méfiance dans laquelle Luther tenait l'humanisme de son époque, qui lui semblait montrer trop d'honneur à la culture païenne et en particulier à la philosophie. Or cette philosophie n'avait-elle pas aussi trouvé son chemin jusque dans la scolastique, où l'on parlait d'Aristote avec une déférence telle que son autorité éclipsait celle des Apôtres ? Par ailleurs Luther, qui était un augustinien extrémiste, pensait que la nature humaine avait été totalement corrompue par le péché originel. Or la raison philosophique païenne dérivait de cette nature déchue et, par conséquent, elle ne pouvait rien exprimer de vrai sur le Dieu de la Révélation. La seule chose que la philosophie révèle, c'est l'orgueil idolâtrique de l'homme qui prétend mettre la main sur Dieu et sur sa grâce ! Il fallait donc, d'après Luther, abandonner toutes les spéculations scolastiques qui mélangeaient la Bible et la philosophie païenne pour revenir à la pure parole des Saintes Écritures, surtout saint Paul qui avait le mieux compris en quoi consistait la grâce de Dieu. « La raison est la putain du diable », disait Luther. Slogan qui montre bien le peu d'estime en laquelle il tenait Platon, Aristote et les autres philosophes...

Bon nombre des convictions de Luther disparaîtront dans le courant réformé. Mais une chose qui s'est imposée et qui a tenu jusqu'à aujourd'hui, c'est le refus de considérer positivement la pensée philosophique sur Dieu, en particulier les « preuves philosophiques de l'existence de Dieu ». Pour les protestants d'à peu près toutes les dénominations, vouloir prouver l'existence de Dieu revient à vouloir se passer de la foi en Dieu. C'est donc le péché par essence, le péché qui met totalement en-dehors de la grâce de la foi. Même le protestantisme libéral le plus mondanisé et le moins prophétique qui soit, celui d'un Harnack (1851-1930) par exemple, reste habité par cette conviction qu'il faut deshelléniser le christianisme pour retrouver le noyau originel de l'Évangile, totalement étranger à la spéculation sur l'être.

À ce refus théologique de l'être s'est conjoint, depuis Heidegger (1889-1976), un refus philosophique. Il n'est pas question de résumer ici la pensée très complexe de Heidegger sur l'être et la métaphysique mais disons au moins que, pour le grand philosophe allemand, la pensée grecque elle-même s'est enfermée depuis au moins Platon dans un oubli de l'être. Croyant parler de l'être, elle a en fait parlé de l'étant comme d'une réalité disponible à ses pouvoirs d'action. La métaphysique, dans le sens d'une tradition de pensée de l'être remontant à Platon, doit donc être déconstruite. La métaphysique doit s'achever pour laisser faire jaillir à nouveau frais une ontologie ouverte à la gratuité de l'être, une ontologie qui ne sera plus obnubilée par la présence, par

l'efficace, par le calculable, et qui sera d'allure essentiellement poétique. Dans l'optique de Heidegger, le christianisme n'est donc qu'une étape dans cette longue histoire de l'oubli de l'être qui se résume par le mot de « métaphysique ». Et cette étape chrétienne serait condamnée par sa pente ontothéologique, c'est-à-dire sa prétention à réduire Dieu à un étant, un super-étant, mais un étant quand même.

Sous l'influence de la critique protestante de l'être et de la déconstruction heideggerienne de la métaphysique, beaucoup de penseurs catholiques essaient aujourd'hui d'élaborer la théologie sur une nouvelle base, une théologie délestée de ses erreurs métaphysiques et plus en phase avec la pluralité des discours caractéristique de la post-modernité. Mais est-ce vraiment possible sans introduire une rupture définitive avec la Tradition ? Personnellement je pense que non, et il me semble que Jean-Paul II était de cet avis. En tout cas l'encyclique *Fides et ratio* (1998) rappelle que si la théologie n'est jamais un édifice terminé et si on ne peut pas se contenter de répéter ce qu'ont dit nos prédécesseurs, il n'est pas envisageable de se séparer de la Tradition sur ce point. La métaphysique est indispensable à la théologie !

La parole de Dieu se rapporte continuellement à ce qui dépasse l'expérience, et même la pensée de l'homme; mais ce 'mystère' ne pourrait pas être révélé, ni la théologie en donner une certaine intelligence, si la connaissance humaine était rigoureusement limitée au monde de l'expérience sensible. La métaphysique se présente donc comme une médiation privilégiée dans la recherche théologique. Une théologie dépourvue de perspective métaphysique ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse, et elle ne permettrait pas à l'*intellectus fidei* d'exprimer de manière cohérente la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée. (*Fides et Ratio*, n° 83)

Toute critique, même excessive, présente cependant un intérêt. Que retenir de la critique protestante et de la critique heideggerienne ? Que répondre à ces critiques ? Il me semble que l'on pourrait développer une double réponse pour réhabiliter l'ontologie ou la métaphysique dans la théologie.

Première réponse : la ligne cosmologique. Il est bien vrai que le Dieu des philosophes est pensé à partir du cosmos, que cela soit le macrocosme ou le microcosme qu'est l'homme. Et il est bien vrai que le Dieu de la Bible se révèle dans l'histoire. J'ai insisté là-dessus au début de ma conférence, quand nous cherchions à comprendre l'auto-présentation de Dieu en Ex 3,14. Mais faut-il déduire de cela que le cosmos et l'histoire s'opposeraient ? Certainement pas puisque, aux dires mêmes de la Bible, Dieu est le créateur du cosmos ! Il y a donc une jonction possible entre l'ontologie et la théologie, à partir des Saintes Écritures et notamment des livres qui méditent le plus sur la dimension cosmologique de l'action divine, à savoir le corpus sapientiel. Est-ce totalement un hasard, d'ailleurs, si la Sagesse intervient dans l'Ancien Testament, et si les penseurs grecs s'appelaient des philosophes, des amis de la Sagesse ? Il y a donc ici un terrain de réconciliation possible.

Deuxième réponse : la ligne anthropologique, que je vais détailler un peu plus en m'aidant d'une conférence assez ancienne de Joseph Ratzinger qui vient d'être traduite en français.

Après avoir rappelé les discordances modernes entre le concept philosophique de Dieu et le Dieu de la Révélation, Ratzinger observe qu'il ne suffit pas, pour bien comprendre le concept philosophique de Dieu, de le considérer dans sa pureté rationnelle. Il faut aussi le situer en regard des religions de l'Antiquité pour comprendre quel rôle le Dieu des philosophes jouait vis-à-vis des dieux que les païens honoraient. Et il se réfère pour cela à la triple division de la théologie élaborée par le stoïcisme, notamment par l'érudite latin Varron (116-27) que saint Augustin cite dans le livre VI de *La Cité de Dieu*.

La première théologie est la théologie mythique, qui correspond aux dieux tels qu'en parlent les anciens récits ou poèmes comme l'Iliade ou l'Odyssée. À l'époque de Varron, on ne croit plus tellement à la vérité des mythes et donc la théologie mythique est quelque peu discréditée mais toujours présente dans les théâtres où le peuple vient chercher de la distraction. La deuxième théologie est la théologie politique, qui désigne le culte rendu aux dieux dans les sanctuaires de la Cité, nécessaire au bon fonctionnement de celle-ci. Enfin la troisième théologie est la théologie physique qui découle de la réflexion des philosophes sur la nature du cosmos et sur Dieu. *Mythos, Polis, Phusis* sont donc les trois réalités à l'origine de la triple théologie.

Mais Varron ne se contente pas de cette tripartition de la théologie. Il observe également que, du point de vue de leur origine, on peut mettre d'un côté les théologies mythique et politiques, d'un autre côté la théologie physique. En effet les deux premières correspondent manifestement à des besoins humains et, en réalité, elles ont été édifiées par les hommes. Ce sont des *divina instituta hominum*. La théologie physique, en revanche, confronte l'homme avec le cosmos dans lequel il est inséré et dont il n'est pas l'auteur. Ce que cherche la théologie physique, c'est bien la *natura deorum*, dans un effort de la pensée humaine pour réfléchir à ce qui la dépasse.

Varron ne va guère plus loin dans ses analyse, peut-être par prudence. Mais saint Augustin et Ratzinger avec lui montrent combien la dichotomie de Varron est en fait une critique mortelle des trois théologies. En effet les théologies issues des hommes correspondent à ses besoins religieux mais elles ne le mettent pas en contact avec la vérité du divin. Finalement, elles reconduisent l'homme à son besoin de transcendance tout en le laissant encore plus seul qu'avant. De l'autre côté la théologie physique cherche la vérité du divin, le Dieu véritable, mais c'est un Dieu terriblement élitiste car réservé au petit nombre des philosophes. Et, même pour ceux-ci, le Dieu auquel ils aboutissent demeure une abstraction puisque aucun acte de culte, aucune prière ne saurait vraiment l'atteindre.

En cela, la dichotomie se trouve réduite en dernière analyse à métaphysique ontologique d'une part et religion culturelle de l'autre. La théologie politique n'a, au bout du compte, aucun Dieu, mais seulement la religion ; la théologie physique n'a aucune religion, mais seulement une divinité. L'opposition entre religion et Dieu des philosophes est portée ici, dans la situation religieuse et spirituelle de l'Antiquité décrite par Varron, à sa dernière extrémité. (RATZINGER, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes*, p. 37)

Ainsi la visée philosophique de Dieu correspond à une crise existentielle profonde. L'homme prend conscience d'un désir de Vérité qui doit le tourner vers Dieu, mais rien dans sa



religion concrète ne correspond à ce désir. Or n'est-ce pas ce déchirement intérieur qui a préparé providentiellement les cœurs de tant de païens à recevoir la foi chrétienne ? Avec le christianisme seulement le fossé sera comblé. D'un côté le culte chrétien est profondément « démocratique », il ne s'adresse pas seulement à une élite de philosophes. De l'autre la prétention du Dieu de la Bible à être le seul vrai Dieu, « Celui qui est » dans les termes d'Ex 3,14, assure que le désir de Vérité habitant le cœur de l'homme n'est pas nié ou perverti. Alors seulement le passage du polythéisme au christianisme devient possible.

En quoi consiste à proprement parler l'essence du polythéisme ? Elle n'est pas pleinement saisie par l'affirmation selon laquelle le polythéisme adore de nombreux dieux, alors que le monothéisme connaît seulement un Dieu. Une pareille déclaration reste superficielle. Sous une forme ou une autre, même obscurément, les polythéismes savent aussi, en règle générale, qu'en fin de compte l'absolu est unique. Ce savoir peut prendre des configurations très différentes, il peut s'exprimer dans l'idée du « *deus otiosus* » des religions primitives, dans l'idée de la « *moira* » omniprésente en tant que puissance qui domine les dieux et les hommes, dans la forme éthérée du concept philosophique de Dieu d'un Platon ou d'un Aristote. Les configurations sont diverses, mais nulle part ne manque complètement le savoir relatif à l'unicité de l'absolu. La composante décisive du polythéisme, qui en fait un polythéisme, n'est pas l'absence d'absolu, mais l'idée selon laquelle l'absolu en soi et en tant que tel n'est pas invocable par l'homme. (RATZINGER, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes*, p. 38)

Face au polythéisme, le christianisme (Ratzinger dit : « le monothéisme » mais c'est bien au christianisme qu'il pense) apparaît alors dans toute sa vérité et son audace.

L'essence du monothéisme, comme on l'a montré, consiste justement à se risquer à appeler l'absolu en tant qu'absolu, en tant que Dieu qui est en même temps l'absolu en soi et le Dieu de l'homme. Autrement dit: l'audace du monothéisme est d'en appeler à l'absolu — le « Dieu des philosophes » — et de le considérer comme le Dieu des hommes — « d'Abraham, Isaac et Jacob »! —. (RATZINGER, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes*, p. 39-40)

Redisons les choses plus simplement. Si le Dieu des philosophes correspond au désir de vérité intégrale qui habite le cœur de l'homme et qui le met en mouvement, jusque dans ses besoins religieux, on ne voit pas comment le Dieu de Moïse pourrait être en-deçà du Dieu des philosophes. Il peut être au-delà, c'est-à-dire dépasser en l'intégrant le désir humain de vérité, mais il ne peut pas décevoir ce désir. Ainsi Ratzinger conclut que, non seulement la synthèse chrétienne de la bible et de la philosophie était valide du point de vue de la Révélation, mais que dans le contexte culturel de l'époque elle était nécessaire et qu'elle doit être poursuivie aujourd'hui.

Le titre de cette conférence était une question : « Le Dieu de Moïse est-il le Dieu des philosophes ? ». Le moment est venu d'y répondre avec clarté. J'observe d'abord que la formulation même de la question, qui mobilise le verbe être (« le Dieu de Moïse est-il... » ?), engageait sur la ligne d'une réponse affirmative car répudier l'ontologie reviendrait à contester la pertinence même de la question. Si la question a un sens, nous sommes forcés d'admettre que, oui, « le Dieu de Moïse est bien le Dieu des philosophes ». Mais si l'on nous accuse alors de mettre la main sur Dieu et d'idolâtrer la raison philosophique, peut-être faudrait-il compléter par une négation : « le Dieu des philosophes n'est pas le Dieu de Moïse ».

« Le Dieu de Moïse est le Dieu des philosophes » : ce que les philosophes ont dit de Dieu est honoré par le Dieu de la Bible. Le Dieu de Moïse rapporte effectivement à lui toute visée humaine du Vrai, du Bien, de l'Être, tout désir religieux et spirituel authentique.

« Le Dieu des philosophes n'est pas le Dieu de Moïse » : ce que les philosophes ont dit de Dieu est très en-dessous de ce que Dieu dit de lui-même dans les Saintes Écritures. Car Dieu comble le désir de l'homme en le dépassant de toutes parts.

Finalement, comme l'observe également Ratzinger dans la conférence que je citais, le rapport du Dieu de Moïse au Dieu des philosophes n'est qu'un cas particulier du rapport entre la grâce et la nature : « *gratia non tollit sed perfecit naturam* ». Le Dieu de Moïse n'abolit pas mais rend parfait le Dieu des philosophes.