

L'ACCEPTATION DE LA NOTION PHILOSOPHIQUE DE DIEU COMME PROBLEME DOCTRINAL DE LA THEOLOGIE CHRETIENNE DES PREMIERS SIECLES

C. J. DE VOGEL

Dans l'ouvrage *Grundfragen systematischer Theologie*, recueil d'essais publié à Göttingen en 1967 par W. Pannenberg, on trouve une étude assez élaborée sous le titre présenté ci-dessus¹. L'auteur y a repris une discussion engagée entre 1880 et 1890 par les théologiens allemands Loofs, Ritschl et Harnack, discussion qui autour du commencement de notre siècle a abouti à un jugement assez négatif sur les Apologètes du deuxième siècle. Ceux-ci, bien sûr, n'avaient pas pris position d'une manière radicale contre la pensée philosophique de leur temps. Or, faisant face à la science positiviste du 19ième Ritschl, pour garantir à la foi chrétienne un caractère propre et insaisissable, a nettement séparé la foi de la métaphysique. Loofs qui partageait les vues de Ritschl, était d'avis que les Apologètes du deuxième siècle confondaient ces deux instances hétérogènes d'une façon tout à fait désastreuse. Harnack prenait une position plus modérée; il savait apprécier l'ouverture d'esprit dont ces anciens défenseurs du christianisme faisaient preuve devant la culture intellectuelle de leur temps, ouverture fertile et nécessaire. D'autre part, il ne manquait pas de signaler une certaine tendance rationaliste, en particulier chez S. Justin. Cela impliquait pourtant une réduction essentielle. Or, dès qu'une réduction touche à l'essentiel, il faut parler d'une falsification. Et ne s'agit-il pas de cela si Harnack avait raison en disant que les

1. W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1971², pp. 296-346.

Apologètes, tout en gardant l'apparence de la tradition apostolique, de fait ont transformé le christianisme en une religion déiste "pour tout le monde"?

Cela voudrait dire que chez ces défenseurs de la foi de la première heure le christianisme n'ait pas été affaire de foi et de conversion, de grâce et de rédemption, mais une chose de compréhension rationnelle, accessible à tous. Il en aurait été ainsi chez Justin aussi qui pourtant est mort pour son Christ en qui il voyait accomplies les promesses des prophètes et en qui il avait trouvé Dieu.

C'est ici que Pannenberg reprend la discussion. Il constate que l'habitude d'opposer la "religion" à la métaphysique se pratique encore tout généralement chez les théologiens de la Réforme, p. ex. tout aussi bien chez W. Elert et H. Diem² que chez Emil Brunner et chez G. Aulén³. Pour Pannenberg la question se pose de savoir s'il ne faut pas en arriver à un jugement plus positif sur l'acceptation d'éléments philosophiques dans la notion chrétienne de Dieu chez les Apologètes, même du point de vue théologique. C'est pourquoi il s'apprête premièrement à examiner la structure de la notion philosophique de Dieu à laquelle se réfèrent les Apologètes; deuxièmement à se rendre compte de la tâche qu'avaient à accomplir les théologiens du deuxième siècle; troisièmement à analyser à quel point les Apologètes ont rempli la dite tâche.

1. La notion philosophique de Dieu

En posant sa question Pannenberg a en vue le deuxième siècle de notre ère. Là, il suit les directives de C. Andresen dans son étude sur Justin et le Moyen-platonisme qui date de 1952⁴. Or, il est clair que spécialement chez Albinus d'importants éléments aristotéliens ont été introduits dans la métaphysique, tout aussi bien qu'on trouve les Idées de Platon et la doctrine stoïcienne du Logos intégrées dans l'idée de Dieu de Philon d'Alexandrie. Pourtant il y a une assez grande distance entre la pensée métaphysi-

2. W. ELERT, *Der christliche Glaube*, 1956, p. 198; H. DIEM, *Gott und die Metaphysik*, 1956, p. 10 ss.

3. E. BRUNNER, *Dogmatik I*, 1953, p. 159; G. AULÉN, *Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart*, 1927 (en suédois), trad. allemande 1930, p. 78 ss. Cp. Karl Barth, KD I 1, p. 29 s.; 361.

4. *Justin und der mittlere Platonismus*, Zeitschrift f. neutestamentliche Wissenschaft 44, 1952/53, pp. 157-195.

que bien compliquée de Philon⁵ et la notion assez simple et notoirement platonicienne de Dieu qu'on trouve chez Justin⁶. Pareillement il y a toute une distance entre l'idée notoirement platonicienne que donne Plutarque dans son explication si intéressante de la lettre E sur le mur du temple de Delphes⁷ et, d'autre part, ce qu'on pourrait appeler l'idée de Dieu chez Albinus⁸. En vue de ces différences il faut bien se demander s'il n'est pas un peu simpliste de parler tout simplement de "la notion philosophique de Dieu" au deuxième siècle. Comment M. Pannenberg en décrit-il la structure?

Il se pourrait qu'on s'attende à voir figurer ici en premier lieu cette idée si bien connue à tout lecteur de S. Augustin: l'idée de l'Être. C'est là en effet l'idée qui, dès le 4^{ème} siècle, fait son apparition auprès de presque tous les auteurs chrétiens quand ils parlent de Dieu. C'est le texte de l'Exode III, 14 qui chez eux revient toujours. Dieu dit à Moïse: "Je suis qui je suis. Dites aux enfants d'Israël: *Je suis* m'a envoyé". Dans les Septante ils lisaient: ὁ ὢν, "Celui qui Est". C'est là le nom de Dieu. *L'être* est son vrai nom, conclut S. Augustin (*De Trin.* 7.5), l'être au sens plénier et primaire. C'est ce qui revient à Dieu seul, non pas à aucune des choses créées qui toujours changent et périssent et par là prennent toujours part du non-être. Par contre, Dieu seul *est* véritablement et au plein sens du mot⁹; Il est éternel et immuable.

On remarquera que c'est là exactement la même pensée, exprimée dans des termes identiques à ceux qu'on trouve chez Plutarque dans le passage cité ci-dessus du *De E*. On trouve cette idée également chez Justin dans le prologue cité du *Dialogus*, et chez lui sans le texte de l'Exode. C'était la pensée de Platon de l'Être primaire et intelligible qui dans sa perfection archétypale est la cause de tout être. Justin le comprenait sans aucune peine comme "Dieu" et, tout comme Plutarque, il pouvait dire: "Vous seul ETES véritablement, et Vous êtes UN".

5. Dans mon vol. III de *Greek Philosophy* (Leyde, 1973) on trouve les textes essentiels de Philon sous les num. 1290-1295.

6. Dans le texte grec du *Dialogus cum Tryphone* 3, 5 (lire Θεὸν δὲ σὺ τί καλεῖς); et 4. 1 chez J. C. M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher*, Leyde, 1971. Cp. mon article sur Justin dans *Mnemosyne*, 31 (1978), pp. 360-388.

7. PLUT., *De E ap. Delphos* 17-20 (391F-393B); dans mon *Greek Philos.* III le num. 1312. Voir aussi 1313 où Osiris se trouve identifié à l'Agathon.

8. Le "troisième principe" chez Albinus, X 1-2; dans *Greek Philos.*, num. 1327.

9. Cité dans ma conférence faite le 1 juillet 1957 à Mayence à l'*Institut für europäische Geschichte* sur le thème "Antike Seinsphilosophie und Christentum", publiée dans la *Festschrift J. Lortz* 1958, vol. I, pp. 527-548. Edition séparée chez Bruno Grimm, Baden Baden 1958 (voir p. 10-11).

Voilà ce qu'on peut dire une notion philosophique de Dieu. C'est apparemment l'idée philosophique de Dieu que Justin a appris dans l' "école de Platon" où il faisait ses études. En effet, Pannenberg aurait pu commencer par là. La "structure" de l'idée de Dieu se serait dessinée sous les traits suivants:

L'ÊTRE au sens plénier, c'est l'être absolu, parfait, éternel, immuable, un; sans qualités sensibles, invisible, impalpable, à saisir par l'esprit seul; impérissable, immortel, au-delà du temps; archétypal, cause de toute existence finie, relative et imparfaite.

On ne saurait dire que ce soit là la conception de Dieu propre à la philosophie grecque. Elle est ni aristotélicienne ni stoïcienne; elle n'est pas épicurienne non plus (car cette école aussi avait sa conception de Dieu propre à elle, et bien curieuse en outre), mais c'est une conception de Dieu pleinement inspirée par la métaphysique de Platon. Et c'est là non seulement ce qu'avait appris Justin dans son école de philosophie. C'est en même temps l'idée de Dieu propre à la plupart des penseurs chrétiens. On le trouve chez saint Athanase et chez S. Ephraem, chez Grégoire de Nazianze et chez Cyrille de Jérusalem, et encore chez Jean Damascène: sans aucune hésitation ils identifiaient cette Réalité primaire de l'Être absolu au Dieu qui selon l'Exode se fait connaître comme celui qui "est".

Cependant, M. Pannenberg ne commence point par là. Lui, il décrit la structure à déterminer par les trois traits suivants: 1) Dieu-source ou origine, 2) l'unité de Dieu, 3) l'hétérogénéité et le caractère inconnaissable de la source. Ensuite, pour considérer ces trois traits il ne prend pas du tout son point de départ dans la pensée de Platon. Pannenberg, par contre, remonte aux origines de la philosophie grecque, à la quête d'un seul principe dont soit issu l'univers, à Thalès de Milète, à Anaximandre et à Anaximène. C'est Werner Jaeger qui a traité de la période initiale de la philosophie grecque sous le point de vue d'une théologie¹⁰: La source de tout être n'est-ce pas la divinité, et les premiers philosophes grecs n'étaient-ils pas les héritiers directs des mythologues? Thalès n'a-t-il pas consciemment mis son premier Principe unique — l'eau — à la place des divinités Océanus et la mère Thétys? Pannenberg qui suit Jaeger et Bruno Snell¹¹, déclare qu'on saurait comprendre "la quête du vrai Dieu" chez ces plus anciens philo-

10. W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947. Trad. allemande 1953.

11. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 1955, pp. 45 ss.

sophes que par l'idée qu'on se faisait des dieux olympiens: ces dieux grecs "faisaient partie de l'ordre normal du monde", ils fonctionnaient comme cause de "ce qui est là" ("Ursache des Vorhandenen") et des événements normaux dans le monde des hommes. Voilà ce que Pannenberg appelle "le caractère particulier d'immanence des dieux olympiens". C'est par là, croit-il, qu'il faut comprendre "la notion philosophique de Dieu".

Or, c'est là, il me semble, une construction assez artificielle. Je passe le fait que les anciens Grecs situaient leurs dieux au sommet d'une montagne très haute et inaccessible, symbole sans doute de transcendance. Mais il faut bien noter que Thalès a voulu donner une explication rationnelle de l'existence de l'univers. Il n'a pas dit que l'eau fût Dieu. Ce sont des commentateurs modernes qui lui ont prêté cette idée. Celui qui a remarqué que Thalès s'occupait plutôt d'un problème de géologie — à savoir, comment la terre ait surgi de l'eau¹² — semble avoir été bien plus proche de la vérité que ceux qui font de lui un théologien. Thalès, d'ailleurs, n'était pas rationaliste. Ce qu'il a dit, en effet, c'est qu'il y a des dieux un peu partout¹³. C'est-à-dire, il a reconnu l'existence de forces divines, présentes dans la nature organique autant qu'inorganique. C'était là le fameux hylézoïsme. Thalès était-il "théologien" pour cela?

Un siècle et demi ou à peine deux siècles après on trouvera Socrate et Platon remplis d'un respect religieux devant l'ordre cosmique. Ils n'étaient pas les premiers. Avant eux les anciens pythagoriciens contemplaient le ciel et le monde d'un regard bien différent de ceux qui de nos jours parlent des "choses qui sont simplement là" ("das Vorhandene") comme d'une réalité non encore comparable à la réalité de l'existence humaine qui s'appelle le "Dasein"¹⁴. Les pythagoriciens contemplaient le monde d'un regard plein de vénération; comme principe d'ordre ils y découvrirent le nombre, dont la force régulatrice s'étendait pour eux tout aussi bien à la vie humaine, privée, sociale et politique qu'à la nature physique. Platon partageait cette vue: sa théorie du monde se fondait sur le nombre et le nombre constituait un élément essentiel de sa métaphysique. Sans doute ce principe d'ordre avait pour lui une signification religieuse. On ne saurait dire que pour

12. C'est O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Bâle 1945, qui a remarqué cela.

13. πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (ARISTOTE, *De anima* I 5, 411 a 7).

14. Chez Heidegger dans "Sein und Zeit" le terme "das Vorhandene" indique nettement une valeur dépréciée comparée à celle du "Dasein".

lui le nombre ait été "Dieu", mais d'autre part, sans le nombre il n'aurait pu se former d'idée de l'Esprit divin, éternel et immuable et toujours identique à lui-même. Cette pensée de l'Etre transcendant me semble bien éloignée des dieux olympiens. Pour Platon l'Etre archétypal et intelligible avait une cause ultime qui le transcendait encore. Il l'appelait le Bien et l'unité absolue. Encore une fois, nous sommes bien loin ici des dieux "auxquels croyait l'état", — bien que Platon ne les ait jamais rejetés. Cependant, il a corrigé la conception de la Divinité, du culte et de la prière d'une manière fort sévère. Retrouve-t-on chez Platon l'idée de Dieu comme source ou origine, mentionnée par Pannenberg comme premier trait caractéristique de la notion philosophique de Dieu?

La question nous laisse dans une certaine confusion. Combien peu le terme d'*arché*, familière aux Présocratiques, est commensurable à la pensée métaphysique de Platon, peut se deviner à peu près quand on trouve qu'Albinus introduit trois *archai*. On ne s'étonnera guère que ces fameux "trois principes" ont causé pas mal de difficultés aux chrétiens. Mais en même temps il ne faut pas oublier que Justin ne se créait point de pareils problèmes. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que Justin savait même combiner la définition de Dieu comme l'Etre éternel et intelligible avec la notion de la Cause ultime qui dépasse encore le niveau de l'Etre.

Le Dieu de Platon, question toujours difficile. On ne saurait répondre par un seul mot ni par une seule phrase¹⁵. La réponse de Justin n'était sûrement pas mauvaise. Mais si l'on veut bien se mettre d'accord sur cela, il faudra concéder que l'idée d'une seule "source" ou origine de tout ce qui existe et de ce qui se passe dans l'ordre normal de la nature et de la vie n'est pas directement applicable à la pensée de Platon ni à celui de la théologie d'Aristote. Pannenberg se trouve encore bien à son aise dans la pensée théologique de Diogène d'Apollonia et avec le Nous d'Anaxagore. Mais s'est-il rendu compte du fait que Platon, après avoir mentionné la joie suivie de déception éprouvée par son Socrate à la lecture du livre d'Anaxagore¹⁶, s'est embarqué résolument pour son δεύτερος πλοῦς? ¹⁷. C'est à dire que, au lieu d'un Esprit Créateur et Gouverneur de l'ordre cosmique, conçu aussi transcendant

15. Dans mon volume "Philosophia, part I, studies in Greek Philosophy", il m'a fallu deux chapitres pour traiter ce problème.

16. PLATON, *Phédon* 97b-99c (dans mon *Gr. Philos.*, nr. 216).

17. Ibid., 99c-100b.

que possible¹⁸, il a choisi sa méthode de la *hypothesis*, formes intelligibles dont l'existence primordiale offre la base pour expliquer autant l'existence des choses concrètes que la formation de nos concepts et de nos jugements¹⁹. N'est-il pas un peu forcé de nous renvoyer ici à la compagnie agréable des dieux olympiens? Platon qui était un homme pieux et solidement traditionaliste, aurait sou-ri un peu à ce renvoi.

Que dire du second trait, l'unité de Dieu? Cela pourrait paraître moins problématique. Pannenberg, bien sûr, peut le déduire du premier trait: Dieu-source ou origine de tout doit être un. Il est regrettable, en effet, que les Présocratiques n'aient nullement été d'accord sur le nombre des principes et, d'autre part, que ni pour Aristote ni dans le Portique les arguments qu'ils allé-guaient eux-mêmes pour l'unité de Dieu n'aient eu la force d'ex-clure le polythéisme²⁰. Platon aussi a l'habitude de passer sans

18. ANAXAGORAS, fr. 12 (*Gr. Philos.*, nr. 127).

19. *Phaedon* 100 a-e.

20. Chez Aristote on trouve une preuve stricte de l'unité de la "source" ou origine (ἀρχή): c'est dans le fr. 17 du *Peri philos.* Cp aussi *Metaph.* 7, 1072 b 13-14; voir aussi le οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ à la fin de Λ 10. On a toujours éprouvé une peine considérable à concilier la théorie du Premier Mo-teur avec celle de la série de 47 ou 55 qu'admet Aristote dans le ch. 8 du même livre pour expliquer les mouvements des planètes. Un effort récent a été fait par M. H. J. KRAEMER ("Grundfragen der aristotelischen Theologie" dans *Theol. und Philos.* 44 (1969), pp. 363-382; 481-505; voir aussi du même auteur "Platon und Aristoteles in neuer Sicht", dans *Zeitschrift. f. philos. Forschung* 26 (1972) pp. 329-357. M. Krämer s'efforce de donner un objet digne à la νόησις νοήσεως d'Aristote (*Metaph.* Λ 9, 1074 b 33-35). Il lui semble que cela ne saurait être que les πρῶτα καὶ ἄττα de *Metaph.* Α 2 —or, ce seraient là les formes intelligibles immanentes aux objets physiques!— et ensuite les Moteurs immuables des planètes. Belle construction sans doute qui ferait dis-paraître tout inconvénient qui pour la pensée forcément monothéiste des in-terprètes modernes est toujours inhérent à la théorie aristotélicienne de la multiplicité des Moteurs. Je dois dire pourtant que l'interprétation de M. Krä-mer ne m'a pas convaincue. C'est que la pensée divine qui se pense elle-même a été conçue par Aristote expressément sans relation avec les formes imma-nentes dans la nature auxquelles il n'a pas voulu attribuer d'existence qui dépasse l'ordre de la nature même. Pour les Moteurs immobiles il y a des difficultés analogues. Il est intéressant de voir comment Aristote se sert de sa théorie des Moteurs multiples pour en arriver à une espèce de justification scientifique du polythéisme. Les premiers principes sont des dieux, dit-il; les anciens avaient raison de le reconnaître, ils n'ont eu tort qu'en leur attribuant des traits anthropomorphes. Pourtant ça reste une théorie qui offre quelque inconvénient à la vue moderne et monothéiste.

Quant au Portique, Zenon de Kiton a parlé en faveur de l'unité de Dieu. Mais combien cette unité était prise dans un sens compréhensif, se voit p. ex. chez SÉNÈQUE, *De benef.* IV 7 (voir les textes dans mon *Gr. Philos.* III, nrs. 923-924).

aucune difficulté de "Dieu" aux "dieux"²¹. La tendance à l'unité est là; mais c'est toujours une unité "compréhensive".

Le passage le plus impressionnant par rapport à l'idée de l'unité de Dieu est sans doute celui de Plutarque dans le *De E ap. Delphos*, cité plus haut²². Ce texte aurait pu amener Pannenberg à mentionner l'idée de l'Être éternel et intelligible comme trait caractéristique très important de la notion philosophique de Dieu. Après l'idée de "source" ou origine qu'il avait d'ailleurs mieux fait d'introduire sous le nom de Cause première, l'idée de l'Être aurait pu prendre sa place avant même celle de l'unité.

Chez Pannenberg, ce sont l'hétérogénéité et le caractère inconnaissable de la Source qui fonctionnent comme troisième trait. Il les trouve fortement accentués au deuxième siècle. Mais il note que Platon aussi en était vivement conscient. C'est vrai, bien sûr. Seulement dans ce contexte il ne faut pas penser en premier lieu au *Timée*, 28c 3-5, passage si fréquemment cité par des auteurs chrétiens qui prenaient "le Créateur et Père de cet univers" (visible) dont Platon parle ici, un peu trop facilement dans le sens du Dieu-Créateur de la Bible²³. Il faut plutôt penser à ce passage de la *République* (508e-509a) où il parle de la Cause ultime de tout être, de l'Être intelligible en premier lieu et par un rapport immédiat, ensuite aussi de l'existence des choses visibles, par la voie indirecte; Cause qui elle-même est au delà de l'être et qui par là-même dépasse aussi notre intelligence. Platon ne l'appelle pas "Dieu". Mais les platoniciens du deuxième siècle, p. ex. Justin²⁴ et Celce, l'antagoniste du christianisme²⁵, le faisaient.

21. Voir *Lois* IV 716c, 717a-b; cp. aussi *Lois* X 904e-905b (*Gr. Philos. nrs.* 374b-c; 392b).

22. p. 929, n. 7.

23. L'identification n'est pas justifiée, car pour Platon le Créateur du monde visible (le Démonstrateur) n'était certainement pas identique au Principe suprême qui est la Cause ultime de tout. Il situait plutôt le Créateur du monde visible (figure mythologisée de dessein prémédité) au niveau de l'Être intelligible, qui pour lui était "divin", mais causé par un principe qui, en tant que tel, devait dépasser l'ordre de l'Être.

24. *Dialogus c. Tryph.*, c. 4.1.

25. Chez ORIGÈNE, *Contra Celsum* VII 45. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, fait à Celce l'honneur de le qualifier comme "théologien platonicien" de quelque envergure, le premier véritable théologien platonicien que nous connaissions. Espérons qu'il veut dire: le premier après Platon lui-même! On n'en est pas sûr. Serait-ce précisément ce Celce qui comme premier eût professé une "véritable" théologie platonicienne? — Il s'agit de ce principe suprême qui pour Platon était si clairement placé au-delà de l'Être intelligible dont il était la cause. Est-ce à Celce que revient l'honneur d'avoir compris cela comme "théologie"? Je ne le

Il faut bien se rendre compte du fait que, par rapport à ce Principe suprême, Platon a gardé une réserve voulue et délibérée. En cela il était différent d'Aristote qui, lui, était d'avis que l'homme est capable de comprendre le Principe suprême par son intellect. On se trompe d'ailleurs si l'on pense que c'était à cause de son caractère purement spirituel ou noétique que pour Platon la Divinité aurait été "difficile à comprendre". En effet, il serait bien naïf de croire que pour Platon la difficulté était là. Bien au contraire, pour lui c'était l'être intelligible ou noétique qui seul est accessible à notre pensée. Si donc la Divinité était de l'ordre des νοητά, elle aurait été selon lui accessible à la connaissance humaine par le νοῦς. La cause de la difficulté à comprendre ce Principe était précisément qu'il se trouvait au delà de l'ordre intelligible.

Pannenberg fait mention du passage essentiel de la *République*. Mais il ne paraît pas l'avoir médité comme il le mérite. A propos du caractère spirituel du Divin chez Aristote il note que ce caractère n'empêchait pas le philosophe de placer Dieu dans la catégorie de la substance... Remarque révélatrice d'une manière de penser totalement différente de celle du philosophe ancien et par là sujette à un malentendu assez sérieux²⁶.

La simplicité de Dieu n'aurait été comprise que dans le Moyen-Platonisme du 2^{ième} siècle, si l'on veut en croire M. Pannenberg. On se demande ce qu'il pense p. ex. de la première hypothèse du *Parménide* avec sa sévérité inexorable. Et que pense-t-il de ce principe de *l'Un* connu à nous comme l'un des deux *prima principia* professés par Platon dans sa doctrine non écrite?

Après tout ce qu'on a fait pour faire comprendre quelque chose de cette doctrine²⁷ il est un peu triste, en somme, de voir qu'un

crois pas. C'est que le même principe se trouve aussi dans la définition donnée par Justin de l'idée de Dieu et de la connaissance qu'on peut en acquérir (*Dialogus* 4.1). Il me semble probable que Justin et Celse provenaient tous les deux d'une école platonicienne où l'on enseignait la métaphysique sous cette forme. Je ne trouve aucune raison pour élever Celse —qui, du reste, était un traditionaliste culturel assez remarquable— au rang d'un théologien platonicien d'une certaine originalité et de quelque distinction. Le style de sa polémique contre le christianisme n'est pas d'un tel niveau.

26. Pour Aristote le terme δ' ἀκίνητος οὐσίᾳ indique l'être transcendant, purement spirituel, non lié avec une matière; cela en opposition à tout être physique qui selon sa nature est toujours mobile.

27. L'ouvrage de K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, 1968, est de date postérieure à la présente étude de Pannenberg, mais les problèmes dont il s'occupe ont fait l'objet de l'étude fort importante de León ROBIN, *La théorie des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908. En Allemagne c'était surtout J. Stenzel qui s'est occupé intensément des mêmes problèmes, après lui P. WILFERT dans l'ouvrage *Zwei aristotelische Frühschriften*.

théologien tel que Pannenberg est resté parfaitement étranger à tous ces problèmes. Chez lui cela finit par la thèse que le premier qui a compris qu'il faut placer le premier Principe au delà du Nous aurait été Plotin. Par là il démontre encore une fois qu'il n'a pas réellement réfléchi sur le texte de la *Rép.* 508e-509a et qu'il a complètement négligé ce que nous savons sur la doctrine de Platon des principes ultimes.

Or, c'est là un cas point du tout isolé. Il y en a toujours parmi les érudits allemands qui continuent à suivre l'interprétation de Zeller, tout comme dans d'autres parties du monde l'intérêt pour Platon se concentre d'habitude tout à fait sur les dialogues, sans qu'on s'occupe sérieusement du problème des *agrapha*. Ce qui est propre à Pannenberg, c'est qu'il aime prendre son point de départ dans l'histoire générale des religions et qu'il a l'idée de ne savoir comprendre une pensée philosophique comme celle de Platon sur la Cause première que sur la base de la religion grecque des dieux olympiens. Là, il faudrait bien dire que, précisément avec la conception d'une Cause ultime chez Platon on est profondément plongé dans une métaphysique du transcendant, très éloignée en effet des dieux olympiens.

2. La tâche de la théologie au 2^{ème} siècle

On a souvent dit que dans le monde hellénistique la philosophie avait une telle valeur culturelle que les chrétiens ne pouvaient

ten (1948). Après que, dans les années 1944-1945, M. Harold CHERNISS a entrepris d'enlever toute base à la théorie d'une doctrine non écrite de Platon (*Aristotle's Criticism of Platon and the Academy*, I, 1944, en *The Riddle of the Early Academy*, 1945), moi j'ai essayé de démontrer que les fondements d'une telle théorie sont solides et qu'il n'est point possible de les ignorer (*Problems concerning later Platonism*, dans *Mnemosyne* 1949, pp. 197-216; 299-318. Voir aussi ma contribution aux "Studia Vollgraff" 1948, La dernière phase du platonisme et l'interprétation de M. Robin). On trouve les textes essentiels avec quelques notes dans le paragraphe 9 de mon chapitre sur Platon dans *Greek Philos.* I, nrs. 362-373, paru pour la première fois en 1950). Plus tard j'ai repris le thème de l'ἄπειρον dans une conférence faite au séminaire de M. P. M. SCHUHL (*La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne*, dans: *Revue philosophique* 1959, pp. 21-39; accessible dans mon vol. *Philosophia*, Part I, 1970, pp. 378-395). Sur le principe du Bien dans la *République* j'ai écrit dans le vol. *Zetesis*, Mélanges offert à E. de Strycker S.J., 1973: "Encore une fois: le Bien dans la *République* de Platon". En 1974 parut l'ouvrage remarquable de J. M. FINDLAY, *Plato. The written and unwritten doctrines* (Routledge, & Kegan Paul, London). L'auteur offre une interprétation philosophique de la pensée de Platon dans laquelle les données sur les *agrapha* sont parfaitement intégrées dans l'interprétation des dialogues.

pas s'en passer. Pannenberg est d'avis que c'est là une vue trop restreinte et trop extérieure. Ce n'était pas seulement du dehors que les chrétiens étaient poussés à s'occuper de la philosophie, c'était par le témoignage biblique même qu'ils étaient stimulés à la réflexion philosophique. C'est que ce témoignage n'était pas destiné à Israël seul, mais à tous les peuples. Or, cette prétention d'universalité impliquait la tâche de se rendre compte du problème philosophique de la nature de Dieu.

Pannenberg a donc reconnu que l'acceptation d'une notion philosophique de Dieu ne signifie pas nécessairement que la foi chrétienne soit falsifiée. Il a très bien vu que pour la théologie du 2^{ième} siècle la réflexion philosophique était une tâche légitime fondée sur l'Ecriture même. De plus il a compris que la transcendance de l'idée de Dieu selon Platon et le platonisme créait un certain lien de parenté spirituelle avec les chrétiens. Pourtant l'idée de "Dieu-principe-du-monde" et "cause de l'existence matérielle"²⁸ et des procès normaux de la nature" semble obséder son esprit. Il me faut avouer que cela me semble toujours assez loin du véritable platonisme avec sa vénération religieuse de la nature visible puisqu'elle lui paraissait dirigée par une loi et des forces divines, ou plutôt: puisqu'on y voyait l'image d'une Réalité supérieure, plus directement et véritablement divine que l'image sensible. Saurait-on dire que cette vue du monde comme dépendant essentiellement de l'Esprit divin ne soit pas conforme à une vue chrétienne du monde?

Pannenberg semble le croire. Ce qui lui échappe, c'est que ni Platon ni les platoniciens ne *commençaient* par regarder ou observer le monde physique et ses procès normaux. Platon, bien sûr, l'a fait. Mais il ne l'a fait qu'à un âge mûr. Il a commencé par s'en détourner et par chercher autant que possible "par l'âme-elle-même et en elle-même" (pour parler le langage du *Phédon*), c'est-à-dire par la pensée aussi abstraite que possible, l'objet purement intelligible qui était l'Etre réel et véritable. Réalité d'un ordre supérieur à celui des sens. C'était seulement après avoir trouvé le véritable Etre, la Réalité primaire et au sens plénier, que Platon retourne vers le monde sensible et médite longuement ses lois et la diversité de ses formes. Et encore, la contemplation ou l'étude de la nature n'était certainement pas ce qui en premier lieu concernait le platonicien.

28. S'il est permis de rendre ainsi l'expression de "Ursache des Vorhandenen".

Voilà ce qui ne cadre pas très bien avec les vues de Pannenberg. Cependant, après s'être rendu compte de la différence, essayons de comprendre ce qu'il veut dire et quelles sont pour lui les difficultés par rapport à ce qu'il croit être l'idée grecque et platonicienne de Dieu. Voici son problème. Ce que la pensée grecque ne pouvait pas comprendre, c'est *la liberté de Dieu par rapport au monde* — liberté de toujours y opérer du nouveau et de l'inouï. C'est que cela présuppose que Dieu se tourne spécialement vers l'homme, et c'est là précisément ce dont la philosophie grecque ne savait rien.

Ici il faut faire quelques distinctions. 1) Il est vrai qu'une conception déterministe du monde ne laisse pas de place à l'idée d'un Dieu "libre de toujours y opérer du nouveau et de l'inouï". Si c'est donc là l'idée chrétienne de Dieu, il faut dire qu'elle s'oppose à la théorie stoïcienne de la *εἰσπραξις*. Quant à Platon, on ne saurait dire que sa vue du monde et des procès de la nature soit totalement déterministe. Pour lui, l'homme dispose d'un pouvoir considérable d'influencer et de gouverner la nature physique, en premier lieu son propre corps. On retrouve cette vue dans la thèse de Plotin qui dit que l'homme, en tant qu'il vit au niveau de l'esprit, est au-dessus des lois de la causalité de la nature.

2) Le problème posé par Pannenberg touche évidemment à celui de la providence. Or, on ne saurait dire que pour Platon et les platoniciens la Divinité n'ait pas pris soin de l'homme individuel dans sa lutte contre le mal. On n'a qu'à relire cette page du dixième livre des *Lois* où Platon adresse le jeune homme qui se croit délaissé par les dieux. Il exhorte ce garçon avec un grand sérieux²⁹. Il ne faut pas oublier que nier la providence divine était pour lui une erreur bien grave, source d'une mentalité d'asébie qui ne saurait être tolérée dans une communauté bien organisée³⁰. Qu'on se rappelle aussi Plutarque et son traité *De sera numinis vindicta* qui se termine par l'histoire impressionnante de Thespésius, cet homme de Soli qui, après une vie toute pleine de malheurs, mourut soudainement d'un accident et qui, revenu à la vie le troisième jour après, raconta ce qu'il avait vu "là-bas" de la punition des pécheurs³¹. Il y a là de quoi se demander: mais comment se fait-il donc qu'un érudit tel que M. H. Dörrie déclare

29. *Leges* X 904e-905b; 906a-b. Dans mon *Gr. Philos.* I les num. 392-393.

30. *Ibid.* 885b ss. (*Gr. Philos.* I nr. 386).

31. Voir le num. 1317 de mon *Gr. Philos.* III.

catégoriquement que le platonisme n'ait jamais professé la providence divine ³²?

La question est intéressante. Elle nous oriente directement vers la différence essentielle entre le Christianisme et le platonisme, différence qui ne se situe nullement au niveau de la causalité de la nature. Ce dont il faut se rendre compte, c'est que les dieux qui selon Platon se préoccupent de l'homme dans sa vie terrestre, ne sont aucunement du niveau ontologique du Premier Principe qui, lui, d'après les chrétiens, est seul à mériter le nom de "Dieu". Voilà donc la situation: si l'on dispose un peu radicalement des dieux philanthropiques de Platon et qu'on déclare tout simplement qu'ils "ne sont rien du tout" ou "qu'ils n'existent pas", alors évidemment il s'en est fait de la providence divine. Seulement, on n'a pas envisagé la vue de Platon sur le Divin dans son ensemble. On en a découpé le sommet pour déclarer que cela seul est le tout.

Concédonsons toujours que pour un chrétien la conception de Platon est difficile à comprendre. Ce qui est intéressant, c'est qu'un philosophe chrétien contemporain a des idées semblables et que plusieurs théologiens suivent ses idées et sont d'avis que sa manière de penser offre une excellente solution à certains problèmes que la théologie traditionnelle n'est pas à même de résoudre. C'est Whitehead qui distingue entre "la nature primaire de Dieu" et Sa "nature secondaire". C'est la seconde seulement qui saurait être responsable du fait que Dieu opère dans le monde des hommes et s'occupe des affaires humaines. "Le Dieu de l'histoire" qui pour Pannenberg et pour pas mal d'autres théologiens de nos jours est le véritable Dieu de la Bible, est Dieu "selon Sa nature secondaire" ³³.

3) Si l'on se tient à l'idée chrétienne de Dieu telle que Pannenberg l'oppose à la notion philosophique, il faut remarquer que

32. Après l'exposé intitulé "Was ist spätantiker Platonismus?" (dans: H. DÖRRIE, *Platonica minora*, 1976, pp. 508-523). M. Dörrie a encore publié un article qui traite spécialement de la providence (dans: *Freiburger Zeitschr. für Philos. und Theol.*, Bd. 24, 1977, pp. 60-87).

33. Voir Ch. HARTSHORNE, *The divine relativity, a social conception of God*, Yale Univ. Press 1948, 1967; K. F. THOMPSON, *Whitehead's philosophy of religion*, The Hague 1971; J. COLLINS, *God in modern philosophy*, Chicago 1959, p. 315 ff.; D. BROWN, R. E. JAMES and G. REEVES (ed.), *Process philosophy and Christian thought*, Indianapolis and N. Y. 1971; John B. COBB, *A Christian Natural Theology*, Philadelphia 1965; H. REITZ, *Was ist Prozesstheologie?* dans *Kerygma und Dogma* 16, 1970, pp. 78-104. Voir aussi l'article de M. J. van der VEKEN, "Can the true God be the God of one book?" dans le volume *La notion biblique de Dieu* édité par Mgr. J. COPPENS, Gembloux-Louvain 1976, pp. 431-444.

la véritable différence entre la pensée métaphysique de Platon et la foi chrétienne ne se situe pas au niveau de la nature et de ses lois. A ce niveau on peut dire que par rapport à la causalité de la nature l'homme garde sa liberté, tout comme l'Esprit non lié dans un corps humain garde sa liberté complète. Ici on touche sans doute à un Esprit divin. Il y a des dieux qui sont au dessus de l'ordre de la nature. Mais par là on n'en est pas encore au Premier Principe, cause ultime de tout être. Que ce Principe-là soit *personnel* et que nous puissions entrer avec Lui dans une relation personnelle, voilà ce que Platon ni aucun autre philosophe ne pouvait savoir par ses propres forces. Il nous fallait une révélation spéciale de Dieu pour en avoir la certitude. Et c'est là que Pannenberg a parfaitement raison quand il dit que la révélation nous donne une connaissance de Dieu toute neuve.

"La théologie doit donc faire éclater la notion philosophique de Dieu", conclut Pannenberg. Non pas la "compléter" ou même "dépasser", mais la *transformer* radicalement. Pourtant il veut en garder ce qui lui paraît être essentiel: "Dieu doit rester *pensable* comme source de ce qui est là et des procès normaux de la nature".

Il y a là deux choses à noter: 1) Pour Pannenberg la notion philosophique de Dieu et la notion chrétienne sont deux idées complètes en elles-mêmes qui mutuellement s'excluent. 2) L'idée chrétienne de Dieu doit tout de même s'approprier l'idée philosophique. Mais elle doit se l'approprier dans un procès critique de transformation, dominée par l'inspiration du témoignage biblique.

3. *A quel point la théologie du deuxième siècle a-t-elle rempli la tâche à accomplir?*

Il s'agit là d'une transformation radicale de l'idée de Dieu, d'une telle façon qu'il y ait de la place pour la liberté de Dieu et pour la contingence de l'action de Dieu dans l'histoire. Car c'est cela qui, selon Pannenberg, fait défaut dans la conception philosophique.

Sur un certain point on peut dire que les chrétiens ont corrigé la notion philosophique, p. ex. en ce qu'ils ont rejeté l'idée d'une "matière" non créée³⁴. Par là Pannenberg peut dire que les Apolo-

34. On ne saurait dire que l'idée d'une "matière éternelle" telle qu'on le comprend d'habitude se trouve chez Platon. Elle provient plutôt de l'exposé doctrinal d'Albinus chez qui "la matière" fonctionne comme l'une des trois ἀρχαί. Les Apologètes et après eux Athanase (*Or. de incarn. Verbi* 2; P. Gr. 25, 100) parlent de la "materia coaeterna Deo" comme d'une substance préexistente à

gètes ont pris l'idée de l'unité de Dieu avec plus de rigueur que les philosophes. Mais en somme, Pannenberg ne désire ni parler de correction ni d'addition, comme si par la philosophie nous savons que Dieu est à l'origine de l'ordre cosmique et le conserve, tandis que la révélation y ajoute une espèce de suprastructure en nous faisant savoir que Dieu parle à l'homme comme une personne et qu'il agit dans l'histoire; enfin, que Dieu est amour. C'est là le chemin pris par Irénée, chemin fatal selon Pannenberg, où dans l'idée de Dieu on superpose des éléments d'une théologie de la révélation aux éléments philosophiques³⁵, un compromis inacceptable aussi bien à la philosophie qu'à la théologie. Irénée a pris un faux chemin: il aurait dû démontrer que la doctrine philosophique du caractère inconnaissable de Dieu ne descend pas au plus profond. Or, au lieu de cela il a supposé que c'est ce caractère même qui a besoin de la compensation d'une révélation³⁶. De la même manière Clément d'Alexandrie regardait l'Incarnation comme un complément nécessaire de notre connaissance de Dieu³⁷. Par rapport à cela Pannenberg déclare —et cela nous fait du bien de l'entendre parler ainsi³⁸—: en Israël Dieu est celui qui reste caché, précisément là où il opère dans l'histoire. Il s'explique en disant: l'idée philosophique de Dieu n'était pas appropriée à servir d'espace à remplir ("als Hohlraum").

Sans doute il voulait dire par cela que l'idée philosophique du caractère inconnaissable de Dieu ne demandait pas de complément par une révélation, mais par sa nature s'opposait à elle. Voilà ce qu'il pouvait croire en s'inspirant des idées de Celse, le plus ancien antagoniste du christianisme dont les arguments nous sont connus. Quelques années avant la présente étude de Pannenberg M. Carl Andresen en avait fait le commentaire³⁹, ouvrage dont certainement M. Pannenberg s'est inspiré. Tout en reconnaissant les mérites de cet ouvrage il faut faire la remarque suivante.

la création. La même idée se trouve dans le chapitre initial de l'*Exameron* de S. Ambroise.

35. PANNENBERG, *Grundfragen*, p. 325.

36. *Adv. haer.* II 14, 7.

37. *Strom.* V 3,2.

38. C'est que dans le volume *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1961, 1970). P. parle beaucoup du "Selbsterweis Gottes in der Geschichte" et cela en soutenant que par la seule observation des faits historiques tout homme puisse connaître Dieu. Sans doute cette thèse suggère au moins que la révélation soit complète et que, par conséquent, il ne reste pas de secret.

39. Dans le volume *Logos und Nomos*, Berlin 1955.

Quand un homme venant du côté de la philosophie se trouve mis en face de la révélation de Dieu dont témoigne l'Écriture, on ne sait jamais quelle sera sa réaction. S'il est d'avis que la philosophie exclut d'avance toute possibilité d'une révélation spéciale, alors il dépasse sans doute méthodiquement une ligne-frontière. Mais même dans ce cas-là il est possible qu'il soit "saisi" par la Parole du Dieu qui se révèle. Voilà ce qui se passe maintenant. Cela se passait aussi au deuxième siècle. Celse n'était pas seul à venir de la part de la philosophie. Il y avait aussi un homme tel que Justin dont l'aspiration fervente à Dieu n'était pas comblée par ses études philosophiques, mais se combla par la Révélation. C'est ce qui se passa plus tard chez Marius Victorinus et dans le cas de Saint Augustin. L'un est saisi, l'autre non. Nous ne savons pas pourquoi. Ce n'est pas la pensée philosophique qui en décide, mais la grâce de Dieu. Qu'on y parle d'un "complément" ou plutôt d'une "transformation" de la pensée philosophique, ce n'est pas cela qui importe. Il y aura là sûrement du complément, tout aussi bien que de la correction. Il y aura humiliation d'un homme qui suivait un chemin de son propre choix et selon ses goûts et ensuite il y aura élévation quand cet homme sera accepté par Dieu.

Pourquoi Pannenberg évitait-il si soigneusement l'idée de l'Être absolu, l'Être parfait et archétypal quand il faisait l'esquisse de l'idée philosophique de Dieu? En effet on pouvait à peine se dispenser de le mentionner, tant il était important. Or les motifs de sa sélection ne se révèlent que dans la dernière partie de son traité. Il est d'avis que l'idée de l'éternité et de l'immutabilité de Dieu qu'il trouvait chez les Apologètes est contraire à l'omnipotence de Dieu, spécialement à son pouvoir souverain sur l'histoire et à Sa liberté. Chez Irénée il trouve l'idée de la contingence de la création, fondée sur la contingence du décret divin. C'était là en tout cas un point en faveur de ce Père de l'Eglise qui tout de même était platonisant. Par contre, les prédicats d'immutabilité et d'éternité, toujours attribués à Dieu chez les Apologètes, ne font, croit-il, pas suffisamment ressortir que Dieu n'est *pas immuable*: Il est Celui qui donne toujours des possibilités nouvelles. Il est le Dieu *vivant*! Il y a une différence immense entre la loi immuable et éternelle du monde d'après le stoïcisme et d'autre part la Providence biblique et chrétienne de Dieu: ici, Dieu est Celui qui agit contingemment. Encore une fois, autre est le Dieu qui agit comme une personne, Lui-même présent dans ses oeuvres, et

autre la Cause qui agit impersonnellement, Cause d'un ordre cosmique dominé par la Raison. "La négligence de la contingence", voilà ce qui est caractéristique de la pensée grecque sur Dieu.

Pour Pannenberg la question se pose: Comment peut-on se penser l'éternité de Dieu, si Dieu est Celui qui agit dans l'histoire? Il répond: Non pas comme surtemporel, séparé de tout ce qui est dans le temps; seulement comme *contemporain puissant*, dominant toujours et partout. Il l'indique par le terme "ubivoliquité". Chez les auteurs chrétiens des premiers siècles Pannenberg trouve l'idée de Dieu-Principe cosmique ensemble avec celle de Dieu-Souverain de l'histoire. Cela ne lui paraît pas satisfaisant: ces deux idées ne sont pas complémentaires, remarque-t-il; elles ne font pas partie d'une seule et même idée de Dieu. Chacune d'elles est une totalité. L'une doit gêner l'autre.

Cela veut dire que l'idée philosophique de Dieu devait faire obstacle à comprendre l'action contingente de Dieu dans l'histoire. Une véritable assimilation de l'idée philosophique aurait supposé que le Principe du monde dans tous ces détails eût été conçu comme Celui qui par Son hétérogénéité-même opère contingemment du nouveau, c'est-à-dire, comme le Seigneur personnel.

Je pose quelques questions ou je fais quelques notices en marge. Il est sûrement très vrai que la heimarméne stoïcienne diffère de fond en comble d'une Providence personnelle de Dieu. Comment ceux qui vivaient dans le monde gréco-romain du deuxième ou du troisième siècles ont senti cela et avec quelle joie ils ont appris le message d'un Dieu capable d'ouvrir des possibilités totalement imprévues et d'agir en Sauveur dans une situation de détresse, cela peut se voir p. ex. dans l'histoire romancée des "Clementina". Il se comprend que l'homme quand il fait l'expérience d'issues imprévues parle de "contingence" de l'action de Dieu et du décret divin. Il exprime par là l'inattendu et l'incalculable pour lui-même. Pourtant j'ose poser ici la question de savoir si ce n'est pas en effet *l'Eternel* qui se manifeste dans ces actions imprévisibles, l'Eternel qui en soi est au delà du temps. Est-il vrai que pour cela on ne saurait se le penser comme agissant dans le monde temporel? L'éternité n'est-elle pas contemporaine à chaque instant? Et ne serait-il pas possible que l'opération de l'Eternel dans notre monde nous *semble* contingent à nous, parce que nous autres la percevons pour ainsi dire d'en bas? J'ose poser la question de savoir s'il est vraiment une correction de remplacer

l'idée de l'éternité de Dieu par celle d'une durée illimitée dans le temps. Je n'en crois rien et c'est là une thèse que je veux défendre.

Sans doute les champions de la contingence font valoir que l'Ancien Testament ne connaissait aucunement l'idée d'une éternité surtemporelle. On se pensait "l'éternité" de Dieu comme une durée infinie dans le temps. Et les auteurs du Nouveau Testament vivaient dans le même monde d'idées. C'est donc introduire un élément étranger dans l'idée biblique de Dieu de vouloir l'associer à la notion d'une éternité au delà du temps.

Répondant à cet argument je propose les considérations suivantes. J'admets que les juifs n'ont pas explicitement connu l'idée d'une éternité non-temporelle. J'admets également que cette idée provient de la pensée grecque. Elle s'y trouve exprimée pour la première fois sous une forme bien impressionnante chez Parménide d'Elée, et elle a été formellement définie par Plotin dans le traité sur "L'éternité et le temps"⁴⁰. "Il y a là beaucoup d'indices", dit Parménide, "à signaler qu'il n'a ni origine ni perte, car il Est dans sa totalité, inébranlable et sans fin; il n'était pas et ne sera pas, parce qu'il Est maintenant tout à la fois". — C'était au début de la philosophie grecque: essai imposant d'exprimer la plénitude de l'Etre absolu.

Et les auteurs de la Bible? N'ont ils pas essayé de leur façon d'exprimer l'éternel? "Dieu est le premier et le dernier", dit le Deutero-Esaïe à plusieurs reprises⁴¹. Cp. dans l'*Apocalypse* de Jean: l'Alpha et le Oméga. N'est-ce pas là une forme pour exprimer l'Eternel? Enfin, quel croyant qui réfléchit un peu, quel théologien ne dira pas que pour la pensée de Dieu tout est présent en même temps dans un présent éternel? Or, par là se pense l'éternité.

Selon le Deutero-Esaïe le Seigneur dit: "*Je suis* avant le commencement des jours". Quel lecteur de ce texte ne se souvient pas de l'Evangile de Jean 8.58, où le Christ dit: "Avant que naquit Abraham moi, *je suis*"?

Qu'on se rappelle aussi Jean 17.24; Révél. 1.4; 2 Cor. 4.18 et 1 Tim. 6.16.

Pour Karl Barth Dieu était l'Eternel et la venue de Son Règne signifiait l'irruption d'un monde totalement autre qui ne continue pas l'histoire. Cullmann a vivement attaqué cette vue⁴². Contre Barth il soutenait que l'Ecriture ne connaît pas la notion d'une

40. PLOTIN, *Enn.* III 7, c. 3 et 5, 22-30. Voir mon *Gr. Philos.* III, num. 1433.

41. Voir les textes suivants: Is. 40.28; 41.4; 43.10-13; 44.6; 48.12.

42. O. CULLMANN, *Christ et le temps*. Neuchâtel 1947.

éternité non-temporelle, mais uniquement l'idée d'une durée infinie dans le temps, jointe au privilège de non-vieillir⁴³. L'Ecriture ne connaît pas (toujours d'après M. Cullmann) l'antithèse d'un "Jenseits" à un "Diesseits": l'aéon du monde céleste et celui de notre monde se situent au même niveau de la durée historique. Dans ce cadre les "choses extrêmes" sont futures, non pas au delà du temps.

Contre ces arguments Barth persistait dans son opinion que l'eschaton nous *semble* seulement temporel, mais qu'il est en effet d'un ordre supérieur. Il n'admettait pas que par là il exprimait la doctrine de Dieu et de notre destination finale en des termes d'une métaphysique non-biblique, comme le lui reprochait M. Cullmann.

Dans cette controverse entre deux théologiens réformés le père L. Malevez S.J. de Louvain prit position. Dans une belle étude sur la vision chrétienne de l'histoire qui date de 1949⁴⁴ il écrit: Il s'agit de savoir qui a bien compris l'Ecriture: Cullmann avec son interprétation purement temporelle, ou Barth avec sa dimension supérieure. Renvoyant à deux autres articles antérieurs⁴⁵ Malevez résume son jugement dans une note importante de l'article mentionné⁴⁶. Voici son avis. Pour ce qui est le sens de l'Ecriture Barth a raison: bien que l'Ecriture ne connaisse pas explicitement la doctrine d'une éternité non-temporelle, elle nous oriente clairement vers cette idée, et cela déjà dans l'A.T. Le p. Malevez cite les textes cités ci-dessus de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il renvoie aussi à l'article de H. Sasse dans le Dictionnaire de Kittel, s. v. αἰών, p. 208. D'autre part, *formellement parlant*, la doctrine d'une éternité au-delà du temps est grecque. Elle n'a été formulée qu'à l'aide de la philosophie grecque. Le fait que Barth n'a pas voulu le reconnaître montre qu'il n'a pas compris la nature de sa propre pensée.

43. Cela rappelle un peu le petit monde des dieux d'Homère. En effet on ne saurait pas du tout opposer "la pensée grecque" en bloc à "la pensée juive". Les deux peuples ont connu une période dans laquelle on avait des idées toutes pareilles sur la vie d'outre-tombe. Voir J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, p. 71.

44. L. MALEVEZ, S.J., *La vision chrétienne de l'histoire*, I, Dans la théologie de Karl Barth. Dans: Nouvelle Revue Théologique 1949, pp. 113-134; spéc. p. 133.

45. L. MALEVEZ, S.J., *Histoire et Réalités dernières, La pensée de Karl Barth et la foi catholique*. Dans: Ephemerides Theol. Lovanienses 18 (1941), pp. 237-267 et 19 (1942), pp. 47-90.

46. n. 62, p. 133 de la Nouv. Rev. Th. 1949.

Pour conclure, une remarque s'impose. Du côté des théologiens et philosophes calvinistes on a parfois suggéré avec une certaine emphase que la pensée païenne ne saurait être appropriée à exprimer la vérité biblique. H. Dooyeweert, qui par sa pensée philosophique a dominé toute une génération à l'Université Libre d'Amsterdam, était de cet avis⁴⁷. Depuis environ 1960 M. H. M. Kuitert, théologien réformé d'une génération plus jeune, a un grand crédit auprès des siens. Son ouvrage "De mensvormigheid Gods" (en allemand: "Gott in Menschengestalt"), étude sur les anthropomorphismes de l'Ancien Testament⁴⁸, bien que l'auteur s'oriente nettement vers des vues toutes libérales, montre encore la base de la théorie mentionnée ci-dessus. Il est remarquable que cet auteur qui partage d'emblée les vues de l'anthropologie moderne, s'oppose énergiquement à l'emploi d'un terme tel que "transcendant" — qui ne figure point dans l'Écriture... M. Kuitert en fait la théorie d'un mode plutôt sécularisé en soutenant que, parce que cette idée provient d'un monde non-juif, c'est-à-dire d'une culture étrangère, elle ne saurait servir à exprimer des vues propres à la foi chrétienne qui évidemment a ses racines tout à fait dans la religion juive et ne saurait être comprise qu'à partir de là. Ce qui semble échapper à cet auteur, c'est qu'il réduit la vérité biblique à une espèce de provincialisme assez étroit. Assurément cela n'est pas du tout la tendance du message biblique.

Pannenberg, sans doute, a indiqué la bonne voie: du provincialisme de Canaan et de Galilée vers l'universalité du monde entier⁴⁹. Il a eu parfaitement raison en disant que cela ne donne

47. H. DOOYEWEERT, pendant de longues années professeur de la philosophie du Droit à l'Université Libre (calviniste) d'Amsterdam (depuis 1926), est l'auteur principal d'un grand système de philosophie, nommé "la philosophie de l'Idée de la Loi". Ouvrage principal (en néerlandais): *De wijsbegeerte der Wetsidee*, 3 vol., Amsterdam 1935-36. Pas moins importants sont les trois volumes de l'ouvrage *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte*, dont le premier vol. (Franecker 1949) traite de la pensée grecque.

48. H. M. KUITERT, *De mensvormigheid Gods. Onderzoekingen over de antropomorfismen van het Oude Testament*. Thèse de doctorat à l'Université Libre d'Amsterdam 1960. 2^{ème} édition Kampen 1967. Traduction allemande dans la même année.

49. Il est intéressant que H. M. KUITERT, depuis 1967 professeur de théologie à l'Université Libre d'Amsterdam, dans un ouvrage plus récent, intitulé "Wat heet geloven?" ("Qu'est-ce qui s'appelle croire?"). Structure et provenance des propositions affirmatives de la foi, Baarn 1977, montre des idées toutes pareilles à celles de Pannenberg. Lui aussi regarde le christianisme comme une "religion" dans le cadre des autres religions du monde et donc comme "histoire", — non pas "histoire sainte" (Heilsgeschichte), mais tout simplement histoire. Ce n'est ni l'Écriture qui saurait être normative, ni la tradition, c'est l'expérience humaine. Il y a des traces de Dieu dans l'histoire, mais nous ne

pas seulement des droits à la pensée, mais que cela implique aussi des obligations: la tâche à accomplir sur ce terrain n'était pas seulement chose permise, mais un devoir d'honneur. Il faut seulement aller un pas plus loin. C'est que Pannenberg n'a pas envisagé qu'il serait possible du point de vue formel que la pensée philosophique grecque ajoute quelque chose d'une valeur positive à telle ou telle conception qui, bien que présente en principe dans le monde spirituel juif, n'y avait pas encore trouvé d'expression explicite. Dans un tel cas une forme plus claire et plus précisément conçue pouvait enrichir et approfondir la conception juive. Voilà ce qui peut s'être passé sur certains points plus ou moins importants.

Pannenberg a eu raison de dire que l'acceptation d'une forme philosophique ne signifie pas forcément qu'un point de la foi soit perverti ou falsifié. Il me semble cependant que notre réflexion sur le temps et l'éternité par rapport à l'idée de Dieu nous donne lieu à nous prononcer un peu plus positivement: il paraît que sur ce point la pensée grecque a fait du bien à la pensée juive. Elle l'a enrichie et approfondie.

Cela semble peut-être une thèse assez audacieuse. Il faut pourtant se rappeler bien de quel article de foi il s'agit: il s'agit de rien d'autre et de rien de moins que de la foi au Dieu éternel qui sans aucun doute dépasse le cadre de l'existence temporelle, mais pour cela n'en est pas séparé; qui, Lui-même éternel et immuable, a pourtant un soin toujours présent de ce monde créé par Lui; qui, éternel, a pourtant parlé à l'homme et agi dans l'histoire, voire même qui s'est fait un de nous; qui par là a sûrement sanctifié l'humanité en principe, mais qui pourtant nous a laissé à nous la tâche de *faire l'histoire et la culture*, —affaire de tomber et se lever, de chercher en tâtonnant, de beaucoup d'erreurs, de fautes et de péché. Platon exhortait ses contemporains à ne point oublier que dans la lutte contre le mal l'homme est toujours assisté par la Divinité. Pour le chrétien c'est là une réalité plus personnelle et plus certaine. La tâche de l'homme est ici-bas. Mais l'assistance de l'Eternel est avec lui, dans le déchirement et les échecs de toute vie temporelle.

les connaissons que par notre interprétation. Or, l'interprétation change avec le milieu culturel. C'est donc le milieu culturel historique qui décide de la valeur des propositions affirmatives de la foi. On a remarqué que Kuitert donne ici une espèce de "théologie de l'histoire" très proche de la méthode de Pannenberg (article de M. P. VAN DIJK, "Theologie van de geschiedenis", dans: *Kerk en Theologie* 29 (1978), pp. 91-106).

Summarium

DE RECEPTIONE NOTIONIS PHILOSOPHICAE DEI UT PROBLEMA
DOCTRINALE THEOLOGIAE CHRISTIANAE PRIMIS SAECULIS

Auctor prolusionem quandam a W. Pannenberg exaratam, in qua notio philosophica de Deo in Patribus Apologeticis graecis s. II perpenditur, singillatim discutit. Ad hanc structuram adumbrandam, P. rei caput sumebat ut fulcrum in principio ἀρχή (causa et origo omnium rerum), principium vere quod iam ex primordiis philosophiae invenitur in Graecia, apud Thales videlicet et Anaximandrum. P., secutus Werner Jaeger, in istos philosophos "veri Dei perquisitionem" agnoscit et eos existimat sicut "theologi", veri mythologorum successores, et non successores tantum, sed et haeredes: putat enim P. ideam ipsam ἀρχή apud hos philosophos habitam ab illa quae de deis Olympi tunc retinebatur desumptam esse. Isti tamen dei graeci "intra ordinem huius mundi annumerabantur". P. hanc viam persequens affirmare non dubitat quod iuxta "philosophos graecos" notio Dei characterem principii immanentis habebat; ista affirmatio magna rerum inordinatio affert, atque respuit, cuilibet scienti aliquantulum de philosophia Platonis et Aristotelis.

Prof. De Vogel demonstrat quomodo in P. proposito quatenus verba ambigua quoad Platonis philosophiam adsunt. Iuxta eius doctrinam namque de transcendentia entis intelligibilis eiusque Causae ultimae nobis non licet sermonem facere de "deo Platonis" sicut de principio immanente mundo et naturae; praeterea, quae Plato circa providentiam divinam habet, adeo positiva atque categorica sunt quae negari nequit. Plato enim rei caput non sumit ab idea illa ἀρχή sicut in praesocraticis invenitur, sed methodum praebet absolute contrariam, scilicet, admittere existentiam formarum intelligibilium, quas ille intelligit ut realitas metaphysica, primigenia et archetypica. Haec methodus "hypothesis" praebebat ei fundamentum necessarium ad explanandum non solum existentiam mundi visibilis, sed etiam humanae cognitionis factum. In ista autem realitate pure spirituali atque characterem primordiali ditata, christiani Deum ut transcendentem, Ens perfectum aeternumque agnoscere potuerunt.

Apud P. idea Entis aeterni contraponitur libertati Dei relate ad mundum et historiam. De Vogel duo ei concedit: P. recte affirmat quod philosophorum ratiocinium omnino non est oppositum fidei christianae: ex eo enim quod ipse character universalis doctrinae christianae secum fert idea cogitandi de Deo terminis philosophicis; P. etiam recte perpendit in agnoscendo quod, in mente mere philosophica, idea Entis perfecti et aeterni numquam devenit formam entis humani et personalis.

Iuxta Prof. De Vogel hoc dicere vult quod philosophorum ratiocinium sibi-impetipso traditum, usque ad fidem in Jesuchristum non pervenit. Numquam enim certiores nobis redderemus "Altissimum" incarnatum fuisse atque in hoc mundo virisse. Ad haec cognoscenda, mens humana indiget auxilio propriis viribus superiori, nempe gratia. Quod tamen non est dicere ideam Entis perfecti aeternique falsam esse.

P., e contra, tenet quod conceptio graeca de Ente perfecto et aeterno nullo modo sese compatitur cum omnimoda libertate Dei quoad historiam. Deest graecis idea contingentiae. Consequenter necessaria est hodie ex novo perpendere ideam philosophicam Dei, ut illa radicaliter transformetur.

Iuxta Prof. De Vogel sententiam, P. agnoscere potuisset quod mens graeca, per ideam ipsam aeternitatis, recto modo exposuit mentem iudaicam Dei ae-

terni, praesentis vere singulis temporibus historiae vitaeque hominum. Idea aeternitatis mediante, mens graeca vere ditavit et alte penetravit mentem iudaicam.

Auctor hic remittit cuinam disceptationi O. Cullmann inter et K. Barth habitae super sensum temporis et eschata (1947) et etiam quibusdam articulis recte illustrantibus P. L. Malevez, annis 1941-1949 exaratis.

R e s u m e n

LA ACEPTACION DE LA NOCION FILOSOFICA DE DIOS COMO PROBLEMA DOCTRINAL DE LA TEOLOGIA CRISTIANA DE LOS PRIMEROS SIGLOS

La autora analiza un ensayo de W. Pannenberg que examina la estructura de la noción filosófica de Dios en los Padres Apologistas griegos del II siglo. Para describir esta estructura P. toma como punto de partida el principio de ἀρχή (fuente y origen de todo lo que existe), principio que se encuentra desde los comienzos del pensamiento filosófico en Grecia en Thales y Anaximandro. Siguiendo a Werner Jaeger, P. reconoce en estos pensadores "la búsqueda del verdadero Dios" y los entiende como "teólogos", verdaderos sucesores de los mitólogos; y no sólo sucesores, sino herederos: la idea misma de ἀρχή parece a P. determinada en estos pensadores por la idea que entonces se tenía de los dioses olímpicos. Pero estos dioses griegos "formaban parte del orden normal del mundo". Por este camino P. llega a afirmar que para los "filósofos griegos" la idea de Dios tenía el carácter de principio immanente; afirmación esta un tanto desconcertante para cualquiera que sepa algo de la filosofía de Platón y de la de Aristóteles.

La prof. De Vogel demuestra que en el planteamiento de P. hay una serie de malentendidos referentes a la filosofía de Platón. Por una parte, la doctrina de la trascendencia del Ser inteligible y de su Causa última no nos permite hablar del "dios de Platón" como de un principio immanente al mundo y a la naturaleza; por otra parte, la doctrina de Platón sobre la providencia divina es tan positiva y categórica que no se la puede ignorar. Platón no parte de la idea de "origen" tal como se encuentra en los presocráticos, sino que tiene un método completamente diverso, a saber, admitir la existencia de formas inteligibles, concebidas como realidad metafísica, primaria y arquetípica. Este "método de la hypothesis" le servía de base necesaria para explicar no sólo la existencia del mundo visible, sino también el hecho del conocimiento humano. Ahora bien, es en esta realidad puramente espiritual y de carácter primordial donde los cristianos han podido reconocer el ser trascendente de Dios, Ser perfecto y eterno.

Para P. la idea del Ser eterno se opone a la libertad de Dios en su relación con el mundo y con la historia. De Vogel le da la razón en dos puntos: a) P. ha visto acertadamente que el pensamiento filosófico no es totalmente extraño a la fe cristiana; y ello porque la universalidad misma del mensaje cristiano implica la tarea de pensar la idea de Dios en términos filosóficos; b) P. tiene toda la razón al reconocer que, para el pensamiento puramente filosófico, la idea del Ser perfecto y eterno no toma jamás los rasgos de un rostro humano y personal.

Para la Prof. De Vogel esto quiere decir que el pensamiento filosófico, dejado a sí mismo, no llega a la fe en Jesucristo. Jamás se podría estar seguro de que el "Altísimo" haya tomado la carne humana y vivido entre nosotros.

Para poder reconocer esto hace falta una fuerza distinta del pensamiento humano: hace falta la gracia. Pero esto no significa que la idea del Ser perfecto y eterno sea falsa.

P., por el contrario, sostiene que la concepción griega del Ser perfecto y eterno se opone a reconocer la libertad total de Dios en relación a la historia. Le falta la idea de la contingencia. En consecuencia, se impone reelaborar la idea filosófica de Dios. Se impone una transformación radical.

Según el parecer de la Prof. De Vogel, P. debería haber advertido que, por medio de la idea misma de eternidad, el pensamiento griego ha expresado de una manera correcta el pensamiento judío del Dios eterno, presente a cada momento de la historia y de la vida humana. Con la idea de eternidad el pensamiento griego ha enriquecido y profundizado el pensamiento judío.

La autora reenvía aquí a la controversia entre O. Cullmann y K. Barth a propósito del tiempo y de los eschata (1947) y a los artículos esclarecedores del P. L. Malevez, de los años 1941-1949.