

LES NOUVELLES REPRÉSENTATIONS DE DIEU.
À PROPOS DE L'OUVRAGE DE D. S. LONG,
THE PERFECTLY SIMPLE TRIUNE GOD

SERGE-THOMAS BONINO *

Dans cet ouvrage dense et courageux,¹ D. S. Long, pasteur méthodiste qui enseigne la théologie à la Southern Methodist University (Texas), saisit à bras-le corps un problème on ne peut plus central relatif à l'évolution de la théologie chrétienne contemporaine : à la conception traditionnelle du Dieu chrétien – « le Dieu un et trine parfaitement simple »,² selon le titre de l'ouvrage – tendent à se substituer de nouvelles représentations de Dieu censées plus conformes à la Révélation biblique ou mieux adaptées aux défis culturels de l'époque présente. Or, pour D. S. Long, la réponse traditionnelle (dont saint Thomas d'Aquin offre une formulation exemplaire) est substantiellement vraie du moment qu'elle est correctement interprétée. Elle appelle cependant quelques ajustements qui sont nécessaires tant pour dépasser certaines limites de sa formulation historique que pour intégrer ce qu'il y a de juste dans l'évolution intellectuelle et culturelle récente. Mais cet « *aggiornamento* » n'a rien de commun avec les « mesures drastiques » (p. 310) et la révision radicale de la représentation de Dieu que prônent certains secteurs de la théologie contemporaine. « Je trouve, écrit l'A., que ces révisions nous laissent dans une confusion plus grande et moins à même d'affirmer que le Dieu que nous adorons aujourd'hui ressemble au Dieu qu'adoraient nos prédécesseurs, comme moins à même d'offrir un consensus œcuménique, diachronique et synchronique, sur qui est Dieu » (p. 365).³ Bref, D. S. Long plaide pour un développement homogène de la doctrine chrétienne de Dieu qui ne soit pas une rupture avec la Tradition. *Aurea dicta*.

* Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma.

¹ D. S. LONG, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy*, Fortress Press, Minneapolis 2016, I/XXVI, 422. On lira avec intérêt la recension de G. Emery, dans « Revue thomiste » 117 (2017) 515-519.

² L'expression de « théisme classique » souvent utilisée pour désigner la conception traditionnelle de Dieu étant généralement celle privilégiée par ses adversaires (cfr. D. S. LONG, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy*, 178, 194), l'A. préfère parler de « réponse traditionnelle » (entendons : à la question : Qui est Dieu ?).

³ Cfr. aussi p. 340 : « La question est de savoir s'il faut faire émerger et développer ce qui était latent dans la réponse traditionnelle, en la considérant de nouveau pour voir si nous avons bien vu tout ce qu'il y avait en elle, ou bien s'il faut la rejeter et la revoir ».

Pour mener à bien son projet, l'A. procède en trois grandes étapes. Une première partie (« Exposé ») est consacrée au *De Deo* de saint Thomas d'Aquin dans la *Summa theologiae* (Ia, q. 2-43). L'A. y voit, en effet, l'expression exemplaire de la conception traditionnelle du Dieu un et trine, parfaitement simple. Il dégage la signification générale et les grandes lignes du *De Deo*, s'applique à dissiper quelques possibles malentendus à son sujet (ch. 1), puis montre comment il s'inscrit dans la continuité des sources de la foi chrétienne (ch. 2). Dans la seconde partie (« Le consensus œcuménique sur le Dieu un et trine parfaitement simple »), l'A. soutient que cette réponse traditionnelle est aussi celle de la Réforme. Entre le thomisme de saint Thomas et la théologie protestante, il n'y aurait aucune rupture substantielle quant à la doctrine de Dieu, du moins jusqu'au XVIII^e siècle. Enfin, dans la troisième partie (« Défis lancés au Dieu un et trine parfaitement simple »), la plus longue et aussi la plus originale, D. S. Long examine les courants théologiques contemporains les plus significatifs qui remettent en cause l'idée d'un Dieu simple et parfait. Il dégage les motivations – culturelles, philosophiques, théologiques – qui président à ce rejet, en retrace les généalogies et évalue de façon critique les nouveaux discours sur Dieu qui prétendent se substituer à la réponse traditionnelle. Sont ainsi successivement convoqués la *Process theology* (qui refuse le Dieu classique au nom de la théodicée), l'*Open theism* (qui le refuse au nom de la liberté humaine), la théologie analytique (au nom de la logique), les théologies contextuelles (au nom des implications culturelles et politiques de l'idée de Dieu) et enfin les théologies qui prétendent se désolidariser de la métaphysique classique (au nom de la foi ou d'une autre philosophie). Tout au long de ce parcours, D. S. Long brasse une abondante documentation, surtout anglophone. Il prend le temps d'exposer, textes en main, les doctrines des théologiens qu'il critique, ce qui fait aussi de son livre une bonne introduction à la doctrine de Dieu dans la théologie contemporaine. La bibliographie (p. 399-412) et un index des noms et des notions (p. 413-421) y contribuent.

Disons d'emblée que cet essai de théologie systématique sonne juste. D. S. Long fait preuve d'un serein équilibre dans le discernement théologique et son souci de restituer à la théologie son centre vital – la doctrine de Dieu – est plus que salutaire dans le contexte actuel. « La théologie doit retrouver sa tâche spéculative. Elle doit prendre comme sujet davantage que les hommes-en-tant-qu'ils-parlent-de-Dieu. Elle doit parler de Dieu » (p. 371-372). Il rejoint ainsi une des grandes préoccupations du pape Benoît XVI : « L'Église doit parler de tant de choses : de toutes les questions liées à l'être-homme, de sa propre structure et de sa propre organisation et ainsi de suite. Mais son véritable et, sous certains aspects, son unique thème est 'Dieu' ».⁴ Malgré quelques réserves sur l'interprétation de

⁴ BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine*, 22-XII-2006.

saint Thomas et sur certains points de doctrine, l'ouvrage m'a paru convaincant. J'ajoute, comme théologien catholique, que prendre acte qu'il peut exister, autour du Docteur commun, un consensus « œcuménique » sur le mystère de Dieu, c'est-à-dire sur l'essentiel, est un vrai bonheur.

Le ch. 1 propose donc une lecture – parfois un peu rapide et discutable – des questions 2 à 43 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae*. Tout au long de l'ouvrage, l'A. dénoncera deux travers « confessionnels » qui faussent la doctrine traditionnelle sur Dieu. Aux catholiques il reproche de trop séparer connaissance naturelle et connaissance surnaturelle de Dieu et aux protestants d'accorder un poids excessif à la doctrine de la prédestination. L'A. prend donc ses distances vis-à-vis de la lecture « néothomiste » du *De Deo* de saint Thomas. Poussant à l'extrême la distinction « catholique » entre connaissance naturelle et connaissance surnaturelle, le néothomisme en était parfois venu à comprendre la distinction entre *De Deo uno* (q. 2-26) et *De Deo trino* (q. 27-43) comme une distinction de nature épistémologique entre un traité de métaphysique, censé assurer les bases naturelles de tout discours humain sur Dieu, et un traité théologique, limité à la seule dimension trinitaire. Contre cette lecture, l'A. soutient avec raison que le *De Deo* de la *Summa theologiae* est théologique de part en part. J'ai défendu ailleurs une thèse similaire.⁵ Cela dit, le fait que la distinction entre *De Deo ut uno* et *De Deo ut trino* dans la *Summa theologiae* ne soit pas à une distinction épistémologique entre philosophie et théologie n'implique pas qu'une telle distinction soit toujours et partout illégitime. On ne peut exclure la possibilité, la légitimité, voire même la nécessité, d'une théologie philosophique, formellement distincte de la théologie comme *intellectus fidei*. Bien plus, cette théologie philosophique, couronnement de la métaphysique, constitue l'instrument privilégié de la théologie chrétienne dans son effort d'intelligence du mystère de Dieu.⁶

Le thème de la simplicité, auquel l'A. accorde une importance centrale dans la doctrine de Dieu, se trouve effectivement au cœur de l'approche thomasiennne du mystère de Dieu. Entre la *Summa contra gentiles* et la *Summa theologiae*, la simplicité a remplacé l'immutabilité comme attribut-clé. Selon l'A., la simplicité divine a une fonction essentiellement trinitaire. Sous peine de mésinterprétation, elle doit être envisagée, d'abord et surtout, comme une réponse à la question : « Comment parler correctement du mystère de la sainte Trinité ? » (p. xx). En effet, « la simplicité permet aux théologiens de poser des distinctions réelles en Dieu sans perdre l'unité de Dieu ou diviser Dieu en trois parties. Sans cela, la sainte Trinité est inintelligible » (p. 23).⁷ Parce que Dieu est simple, sans composition

⁵ Cfr. S.-Th. BONINO, *Dieu, 'Celui qui est' (De Deo ut uno)*, Parole et Silence, Paris, 2016, III.

⁶ Cfr. IDEM, *Faut-il une 'philosophie thomiste'?*, « Nova et vetera » 86 (2011) 91-109; *Théologie philosophique et intelligence de la foi*, « Nova et vetera » 92 (2017) 9-18.

⁷ Cfr. aussi, p. 233 : « La simplicité rend raison de l'enseignement chrétien selon lequel Dieu est

aucune, les processions trinitaires n'introduisent aucune division dans l'unique Substance divine. C'est incontestable.

Mais peut-on réduire la doctrine de la simplicité divine à une condition de possibilité de la théologie trinitaire des processions ? Il est clair que le Dieu dont traite le *De Deo ut uno* est le Père, le Fils et l'Esprit saint et que des liens réciproques très étroits, à la fois logiques et ontologiques, unissent les deux parties du *De Deo*. Pourtant, le *De Deo ut uno*, en tant que contemplation théologique des perfections de l'unique Substance divine que sont les trois Personnes, présente une réelle autonomie intelligible par rapport au *De Deo ut trino*. Les perfections divines qu'il envisage ne sont pas de simples règles de grammaire théologique destinées à gouverner le discours sur la Trinité. Elles disent aussi quelque chose sur ce qu'est en elle-même l'unique Substance divine. Avant d'être la garantie de la consubstantialité des Personnes, la simplicité est la propriété par excellence de l'Essence divine contemplée comme Principe premier ou Cause première de toutes choses.⁸ Mais l'A. laisse quelque peu dans l'ombre la signification proprement métaphysique de la simplicité parce qu'il a du mal à admettre que la nature formellement théologique du *De Deo* non seulement n'exclut pas mais appelle l'assomption d'une réflexion métaphysique, ontologique. La preuve en est qu'en dehors d'une réflexion sur *Ex 3, 14* comme source biblique de l'Aquinat (p. 70-75), c'est à peine s'il évoque l'article 4 qui constitue pourtant le climax de la question 3, lorsque saint Thomas, affirmant l'identité réelle en Dieu de l'être et de l'essence, indique la notion d'*Ipsum Esse subsistens* comme la plus apte à rendre raison, de notre point de vue, de l'Essence divine. En réalité, la simplicité, outre son rôle de régulation du discours théologique, est une manière d'explicitier la pure actualité de la Cause première.

Il est vrai que l'A., trop sensible peut-être aux critiques adressées à l'ontothéologie, entend éviter d'approcher le mystère de Dieu en termes de « causalité » (cfr. p. 16 ; 191). Mais il définit la causalité d'une manière si restreinte et univoque qu'il a beau jeu de prétendre qu'elle ne peut s'appliquer à Dieu. Certes, la Cause première n'est pas la première dans une série de causes homogènes et son action ne peut aucunement se concevoir sur le modèle d'une contrainte physique qui s'imposerait de l'extérieur. Mais si, comme il se doit, la causalité est définie de

un en trois et trois en un sans que ces trois deviennent des 'parties' comme des individus ayant un centre de conscience ».

⁸ Je ne vois pas comment l'A. peut prétendre (p. 17) que l'argument de saint Thomas en faveur de l'existence de Dieu, fondé sur la causalité efficiente, n'a aucune relation avec sa présentation des attributs divins dans le *De Deo ut uno* ? Tout au contraire, les conclusions des *quinque viae* constituent les prémisses à partir desquelles saint Thomas explicite les perfections de l'Essence divine. Dans la seule q. 3, pour justifier la doctrine de la simplicité divine, saint Thomas renvoie explicitement à la notion de Dieu comme Cause efficiente première dans le corpus d'au moins trois articles : a. 2, 4, 7.

manière analogique comme communication de l'être (cfr. p. 212; 369...), il n'y a non seulement aucune raison pour refuser à Dieu d'être cause mais on voit mal comment la démarche théologique pourrait se dispenser de s'appuyer sur la *via causalitatis*. Il en va de même pour la notion de « puissance » (cfr. p. 371). Lorsqu'on la comprend, comme il se doit, comme principe d'activité et comme aptitude de la nature divine à se communiquer, elle peut être attribuée analogiquement à Dieu non seulement dans son action *ad extra* mais même – ce que semble exclure l'A. – dans son opération immanente.⁹

Bien qu'ordonnée à la théologie trinitaire « spéculative », la doctrine de la simplicité divine est aussi, selon l'A., grosse de conséquences sur la manière d'envisager les relations entre le Créateur et les créatures, c'est-à-dire sur ce qu'il appelle la théologie « pratique ».¹⁰ Elle implique en effet l'asymétrie dans les relations entre Dieu et les créatures puisqu'il ne saurait y avoir en Dieu, absolument simple, des relations réelles qui viendraient s'ajouter à sa Substance pour la déterminer. Les relations à Dieu dans les créatures sont réelles tandis que les relations aux créatures en Dieu sont des relations de raison. Il s'ensuit une différence radicale entre les relations trinitaires intra-divines et les relations de Dieu aux créatures. Elle garantit la transcendance de Dieu vis-à-vis de sa création. « Niez la simplicité et ses conséquences, et Dieu et la création seront inéluctablement réellement reliés » (p. 347).

En raison de sa lecture toute trinitaire du *De Deo*, l'A. estime toutefois qu'« on ne peut traiter de la création avant la discussion sur les processions en Dieu » (p. 44).¹¹ Il déplore en conséquence la présence dans le *De Deo* de thèmes liés aux relations entre Dieu et les créatures, en particulier dans les questions sur la providence et la prédestination. Mais si, comme je le pense, le *De Deo* est une contemplation théologique des perfections de Dieu qui prend appui, en

⁹ Saint Thomas n'hésite pas à parler de puissance génératrice ou spirative en Dieu (cfr. *Ia*, q. 41, a. 4). Ce double usage de la notion de puissance, *ad intra* et *ad extra*, apparaît d'ailleurs, spécialement dans les *Quaestiones disputatae de potentia*, comme « la clé interprétative aussi bien du dynamisme intratrinitaire que de l'œuvre créatrice ». Cfr. R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010, 144.

¹⁰ Ce vocabulaire ne me semble pas très heureux, car source de confusion. Voir toutefois l'explication de l'A., p. 388. La théologie pratique désigne d'ordinaire la théologie qui s'intéresse à l'activité humaine dans sa relation à Dieu plutôt que celle qui traite de l'activité de Dieu. La distinction traditionnelle entre activité immanente *ad intra* et activité transitive *ad extra* serait plus claire, même si elle doit être comprise de façon analogique dans le cas de Dieu.

¹¹ La thèse est discutable, car si la dimension trinitaire éclaire en grande profondeur le mystère de la création, un discours théologique sur la création qui n'implique pas directement la Trinité est possible en vertu du principe selon lequel toutes les œuvres de la Trinité *ad extra* sont communes. C'est la raison pour laquelle saint Thomas tient qu'on ne peut pas démontrer la Trinité à partir de la seule création (cfr. *Ia*, q. 32, a. 1).

particulier, sur la causalité divine, saint Thomas ne pouvait y faire totalement abstraction des relations entre Dieu et les créatures.

Le ch. 2 – « Les autorités en faveur de la réponse traditionnelle de Thomas » – établit sans peine, à partir d'une étude des autorités utilisées dans le *De Deo*, que l'enseignement de saint Thomas sur Dieu se développe à partir de sa lecture de l'Écriture sainte (p. 67-81), interprétée par les Pères de l'Église, spécialement saint Augustin (p. 81-99) et Denys (p. 99-113). Cette manière de pratiquer la théologie dans la Tradition reste un modèle pour la théologie contemporaine, trop tentée par l'historicisme qui, au prétexte de l'unicité de chaque période historique, frappe d'obsolescence toute référence à la Tradition (cfr. p. 113).

Le titre de la deuxième partie de l'ouvrage – « Le consensus œcuménique sur le Dieu un et trine parfaitement simple » – en décrit bien le contenu. D. S. Long y conteste l'idée largement répandue selon laquelle le primat de la sotériologie chez Luther (la *communicatio idiomatum* en Christ est telle chez lui qu'on a pensé, à tort, qu'elle remettait en question l'immutabilité et l'impassibilité divines; p. 135) et les autres Réformateurs serait à l'origine d'une remise en cause de la réponse traditionnelle conduisant à la « dramatisation » moderne de l'idée de Dieu, c'est-à-dire à l'historicisation de la Trinité en fonction du rôle que les Personnes divines jouent dans l'action ou drame de la Rédemption. L'A. récuse donc l'existence de ce qu'il appelle « la lignée Luther-Hegel-Barth ». Son étude de la réception de la doctrine thomiste de Dieu chez les Réformateurs et les premières générations de théologiens protestants (p. 120-143) l'amène plutôt à la conviction que « réviser la doctrine de Dieu n'a jamais fait partie de la Réforme et il est central, dans mon argumentation, que cela ne doit pas non plus être le cas maintenant » (p. 129). D. S. Long s'intéresse donc à ce que les Réformateurs ont connu de la doctrine thomiste de Dieu et à la manière dont ils l'ont reprise. Les plus proches du thomisme sont les réformés italiens (Pier Martyr Vermigli [† 1562] et Girolamo Zanchi [† 1590]), l'anglais John Owen († 1683) et surtout le hollandais Jacobus Arminius († 1609), « le plus thomiste des Réformateurs » (p. 165). Toutefois, de même que l'erreur « catholique » (néothomiste) a été de transformer la distinction entre *De Deo uno* et *De Deo trino* en une stricte séparation épistémologique, l'erreur « protestante » aurait été d'appliquer la simplicité divine non pas au mystère des processions trinitaires mais à la relation de Dieu à la création, spécialement dans la doctrine de la prédestination. L'identification en Dieu de la volonté et de la puissance, exigée par la simplicité, porte à l'idée qu'un décret éternel règle immuablement la relation entre Dieu et les créatures. « L'accent mis sur la prédestination change subtilement la manière dont fonctionne la simplicité. Elle sert désormais moins à rendre intelligible le mystère de la Trinité qu'à affirmer la cohérence entre la volonté divine et le résultat effectif du salut » (p. 144, cfr. p. 157). D. S. Long, qui ne cache pas sa sympathie pour l'arminianisme

(cfr. p. 157-165) – une sorte de semi-pélagianisme à l’usage des calvinistes – et critique par conséquent la version « dure » de la prédestination et de la réprobation, estime que saint Thomas d’Aquin porte ici une lourde responsabilité. Mais la manière dont il présente la doctrine thomasiennne de la prédestination, en se focalisant sur l’ad 3 de l’article 5 de la q. 23 (p. 37-42), est très sommaire et ne tient pas assez compte de la complexité du thème chez l’Aquinat. C’est, dit-il, « parce que les créatures ne peuvent partager la simplicité divine que certaines sont élues et d’autres damnées » (p. 38). Ce qui est, pour le moins, un étonnant raccourci. L’A. ne voit pas que l’application au cas particulier de la prédestination et de la réprobation du thème, effectivement cher à l’Aquinat, selon lequel la manifestation de la bonté de Dieu exige la diversité dans les créatures, relève ici d’une perspective *a posteriori*, qui suppose déjà l’existence d’un péché (originel et personnel) que Dieu n’a pas voulu mais seulement permis. Ce n’est pas pour manifester la perfection de sa justice que Dieu permet le péché, même si cette perfection se manifeste à l’occasion du péché.

Si la théologie de la Réforme reposait sur une approche de Dieu encore traditionnelle, « depuis le XVIII^e siècle, nombre de théologiens ont jugé nécessaire de prendre leurs distances vis-à-vis de la réponse traditionnelle et plaident pour sa révision ou son rejet » (p. 171). La troisième partie du livre – « Défis posés au Dieu un et trine parfaitement simple » – présente et à évalue de façon critique ces défis. La révision la plus inassimilable par l’orthodoxie chrétienne est celle de la *Process theology* (ch. 4). Entre autres parce qu’ils sont persuadés que la réponse traditionnelle rend Dieu responsable du mal, les partisans de la *Process theology* prônent une révision radicale de l’idée de Dieu, qui va de pair avec (ou découle de?) un rejet philosophique de la métaphysique de la substance dans laquelle s’inscrit la réponse traditionnelle. Selon eux, Dieu interagit avec ses créatures tout au long d’un processus historique qui détermine et modifie aussi bien les créatures que le Créateur. D. S. Long fait observer à juste titre qu’« un point commun décisif parmi presque tous les appels à la révision » est « le rejet de l’analogie et l’appel à l’univocité » (p. 184), qui comportent toujours un grave affaiblissement du sens de la transcendance divine. Le diagnostic s’applique tout spécialement à la *Process theology*. Pour la *Process theology*, foncièrement « incompatibiliste »,¹² « Dieu est une entité actuelle parmi d’autres entités » (p. 188) et son action se situe exactement sur le même plan que l’action des créatures. Bien plus, Dieu lui-même semble soumis, comme la créature, au principe supérieur et englobant de la « créativité », du *process*, de sorte que son avenir reste indéci, ouvert. Mais,

¹² L’incompatibilisme est, en théologie, la doctrine qui prétend qu’un même effet ne peut pas être produit à la fois par Dieu et par une cause créée. Selon ce schéma concurrentiel, qui suppose que Dieu et la créature sont deux agents de même ordre, si un effet s’explique par l’action d’une cause créée, il ne peut s’expliquer en même temps par l’action de Dieu. Cfr. p. 198.

dans ce cas, « la *Process theology* ne résout pas le problème du mal : elle rend le mal irrésolvable même par Dieu. Elle produit une métaphysique qui dédouane Dieu du mal, mais le mal demeure – peut-être pour l'éternité » (p. 193).

L'*Open Theism* (ch. 5) est un courant théologique qui s'est développé surtout dans les milieux protestants évangéliques. Pour ses tenants, qui se meuvent eux aussi dans une perspective strictement incompatibiliste où la liberté de l'homme ne peut se concevoir que complètement soustraite à la causalité divine, la réponse traditionnelle détruit la liberté humaine, voire celle de Dieu. Ils préfèrent donc s'en tenir à ce qu'ils pensent être la vision biblique d'un Dieu « réactif » engagé dans l'histoire. Certes, le « caractère » de Dieu – par exemple, sa fidélité et son amour – est constant, mais ses plans d'action, ses pensées, ses sentiments ne cessent de changer pour s'adapter aux réactions imprévisibles de la liberté humaine. L'*Open Theism* estime donc que « si Dieu est 'parfait' de façon intemporelle, il ne peut être l'agent dramatique que décrit l'Écriture » (p. 202).

D. S. Long adresse une double critique à l'*Open Theism*. D'une part, la conception de la liberté qu'il met en avant, bien loin de jaillir de la pure doctrine de l'Écriture, trahit une influence déterminante de l'idée moderne, toute kantienne, d'une liberté libertaire (*libertarian*), qui se définit subjectivement par la nouveauté et l'imprévisibilité. Tout au contraire, la métaphysique chrétienne de la participation invite à dépasser l'erreur incompatibiliste selon laquelle la liberté humaine serait une cause première en concurrence avec l'action divine, alors qu'en réalité, celle-ci m'est plus intime que moi-même. D'autre part, l'*Open Theism* « succombe à la tentation d'une lecture trop littérale de Dieu, tirée de séquences narratives » (p. 217). Les approches littérales de l'Écriture, même parées du prestige de la méthode narrative, aboutissent à « faire de Dieu un personnage dans une histoire » (p. 214), oubliant qu'il est d'abord l'Auteur de l'histoire. Or, la manière même dont Dieu se manifeste dans les récits bibliques atteste que « Dieu est l'auteur de l'Écriture, non son personnage principal », alors que l'*Open Theism* « ne fait pas de Dieu l'auteur de l'histoire (*story*) mais le subordonne plutôt à l'histoire » (p. 372).

Vis-à-vis de la théologie analytique, à laquelle il consacre le ch. 6, D. S. Long ne cache pas ses vives réserves : « Les philosophes de la religion et les théologiens analytiques maîtrisent parfaitement la technique logique mais jusqu'à présent l'application de leur méthode à la doctrine de Dieu n'a pas apporté clarté mais plutôt confusion » (p. 268). Selon lui, la théologie analytique illustre la tentation constante « de séculariser la théologie et de la traiter davantage comme une équation mathématique que comme un mystère à vivre » (p. 389). En effet, la méthode analytique, à cause même de sa tendance revendiquée à l'univocité, de son nominalisme latent et de sa manie de réduire les questions théologiques à des dilemmes logiques se révèle particulièrement inadaptée pour rendre raison, dans la foi, du

mystère de Dieu. Rien d'étonnant à ce que la plupart des penseurs analytiques plaident pour une remise en cause radicale de la « réponse traditionnelle », qu'ils jugent illogique, incapable en particulier de répondre aux dilemmes posés par la relation entre la préscience divine et le mal. Certains contestent très directement la doctrine de la simplicité divine (W. L. Craig, A. Plantinga, R. Swinburne). Ils y voient une doctrine illogique, viciée par un platonisme naïf, qui postule une impossible identité entre le sujet et ses propriétés ou entre les propriétés entre elles. En outre, ils ne peuvent concevoir une relation entre la créature et Dieu qui n'affecte pas réellement la nature divine. La contestation de la réponse traditionnelle porte souvent, de manière plus spécifique, sur l'éternité conçue comme atemporalité. Exclure de Dieu le temps, c'est-à-dire le changement et la succession des événements mentaux, équivaut selon eux à nier sa « personnalité ». L'éternité divine est plutôt une perpétuité. Parmi les critiques qui portent plutôt sur l'immutabilité / impassibilité, D. S. Long signale celle de R. Swinburne, qui voit une contradiction entre l'immutabilité et la liberté, mais il s'arrête surtout sur la thèse que M. McCord défend dans *Horrendous Evils and the Goodness of God* (p. 258-265). Si elle a le mérite de rejeter les facilités apologétiques du « free fall argument » (le mal provient exclusivement d'une liberté créée sur laquelle Dieu n'a aucun pouvoir), elle en vient à soutenir que Dieu ne vainc le mal, dont il est de quelque manière responsable comme Créateur, qu'en l'assumant dans sa propre divinité qui s'ouvre ainsi à la souffrance : « Dieu participe aux horreurs que Dieu a perpétrées sur nous » (p. 259). La théologie analytique est cependant loin d'être monolithique et utilisée en même temps que d'autres méthodes, elle apporte de précieux éclairages, comme on le voit avec certains philosophes analytiques qui défendent à leur manière la simplicité divine (A. Pruss, J. Brower, E. Stump, L. Zagzebski, B. Leftow...).

On change complètement d'univers intellectuel avec le ch. 7 qui se tourne vers les théologies pratiques ou contextuelles, comme les théologies de la libération, les théologies féministes ou encore les théologies postcoloniales. Sans doute ces théologies contextuelles sont-elles moins préoccupées par les problèmes spéculatifs qui semblent mettre en crise la réponse traditionnelle. Mais elles n'en critiquent pas moins celle-ci d'un autre point de vue, celui de la *praxis*. Remise dans son contexte d'émergence, dénoncée comme l'œuvre de mâles blancs occidentaux, la doctrine traditionnelle de Dieu perd aussitôt toute prétention à l'universalité. Elle est même rendue responsable des situations d'injustice dont elle est, pense-t-on, le garant idéologique. Certaines théologies féministes dénoncent ainsi dans le Dieu abstrait de la métaphysique « grecque » et dans les associations symboliques de Dieu avec le mâle l'expression d'une culture patriarcale oppressive. Un théologien de la libération comme Gustavo Gutiérrez voit dans la séparation rigide entre

la nature et le surnaturel, où Dieu se trouve confiné, la cause du désengagement des chrétiens de la lutte contre les injustices.¹³

Toujours attentif à identifier les sources séculières des dérives théologiques, D. S. Long souligne l'influence massive de l'hégélianisme sur ces théologies (p. 290-298). « Hegel est un prédécesseur important pour la théologie contextuelle parce que, à la différence de Kant, il situe la subjectivité dans des contextes socio-historiques » (p. 296). Avec l'hégélianisme de gauche, et spécialement avec L. Feuerbach, le discours théologique se révèle être une projection de l'anthropologie et l'expression cryptée des situations sociales. Il nous renseigne donc davantage sur le locuteur que sur l'objet de son discours. Ainsi « les hommes qui parlent de Dieu deviennent le sujet de la théologie plus que Dieu lui-même » (p. 294). Dans cette perspective, où la *praxis* a dévoré la *theoria*, « le devoir ultime du théologien n'est pas d'informer mais de persuader » (p. 294, citation de R. Rauser à propos de S. Mc Fague).

Le dernier chapitre – « La question métaphysique » – présente et interroge tout un ensemble de théologies qui ont en commun de dénoncer dans la réponse traditionnelle le fruit d'une malencontreuse dérive historique de la pensée chrétienne, selon le schéma de l'hellénisation du christianisme, parfois couplé à l'interprétation heideggérienne du destin de la métaphysique occidentale comme ontothéologie. D. S. Long commence par les théologies contemporaines qui insistent sur la nécessité de fonder le discours sur Dieu sur l'histoire du salut, spécialement sur l'Incarnation et la Croix. Or, « de grands théologiens, comme Karl Rahner et Karl Barth, ou les écoles qu'ils ont fondées, estiment que la métaphysique de la réponse traditionnelle est incapable d'incorporer l'histoire du salut » (p. 172). L'équilibre à trouver est subtil, car si la Trinité économique, c'est-à-dire la Trinité telle qu'elle se révèle dans l'histoire, devient la seule voie vers la connaissance de la Trinité immanente, on évite le danger d'un *Deus absconditus* qui se cacherait, inquiétant, derrière le Dieu révélé en Jésus-Christ, mais on prend le risque d'exténuer la part d'apophasie, pourtant incompressible en théologie chrétienne, et d'historiciser la Trinité (cfr. p. 54-55). Quoiqu'il en soit, beaucoup voit en saint Augustin (parfois opposé aux Cappadociens, selon le mythe aujourd'hui très contesté d'une double approche, grecque ou latine, de la Trinité; cfr. p. 330) le grand coupable puisqu'en partant de l'essence divine pour penser les Personnes et en affirmant que toutes les œuvres de la Trinité *ad extra* sont communes, il aurait contribué à déconnecter la Trinité de l'histoire du salut.

D. S. Long « ne peut s'empêcher de voir un peu trop d'hégélianisation dans ce mouvement » (p. 327) où l'histoire du salut devient le lieu exclusif de notre

¹³ L.A. observe toutefois (p. 279-280) que les théologies de la libération dans les pays pauvres sont très opposées au Dieu faible, Mère-immanente, de la théologie féministe : seule la sainteté toute-puissante de Dieu garantit le droit des pauvres.

connaissance de Dieu. Souvent, l'introduction de Dieu dans l'histoire aboutit à introduire l'histoire en Dieu et l'A. met en garde contre les théologiens (E. Jüngel, J. Moltmann) qui, prétendant s'inscrire dans « une trajectoire Luther-Hegel-Barth », voient dans la Croix un moment de l'histoire même de Dieu. L'influence de ce même Hegel se fait aussi sentir dans le passage revendiqué par de nombreux théologiens d'une métaphysique de la substance à une métaphysique de la subjectivité et de la relation. « La logique de la subjectivité divine a remplacé l'ancienne logique de la métaphysique de la substance qui rendait possible la distinction essence/personne » (p. 331). La primauté accordée aujourd'hui à l'approche « sociale » de la Trinité risque de se faire aux dépens la consubstantialité.

Au terme du chapitre, l'A. examine la manière dont les différents « attributs » (simplicité, immutabilité, impassibilité, éternité...) et l'asymétrie de la relation entre Créateur et créatures se trouvent remis en cause par ces nouvelles perspectives. Il montre que, si l'on conçoit la création comme une relation réelle en Dieu, « la théogonie remplace la théologie » (p. 385) et l'Incarnation perd sa spécificité : « Si Dieu a une relation réelle à la création, il n'est pas besoin d'incarnation. Elle n'apporte rien de nouveau mais rend manifeste ce qui est depuis toujours » (p. 376).

L'ouvrage se conclut en compagnie de trois théologiennes qui offrent le modèle de ce que pourrait être une révision dans la continuité de la réponse traditionnelle (K. Tanner, K. Sonderegger, S. Coakley). Leur perspective révisionniste, qui est celle de l'A., assume « le fait que notre connaissance et notre langage sont historiquement situés » et tient compte de « la place des questions culturelles et politiques, du sens de la conversion et du fait d'être disciple, de l'importance de l'économie divine pour la doctrine de la Trinité » (p. 366). Attentive à certains aspects parfois négligés de la réponse traditionnelle (rôle clé de l'analogie, articulation non concurrentielle de la Cause première et causes secondes, climat « théologal » de la réflexion théologique...), elle l'enrichit sans la modifier substantiellement. Avec leur sens peut-être plus vif de la nécessaire intégration de la composante métaphysique en théologie, les disciples catholiques de saint Thomas ne devraient pas hésiter à apporter leur contribution à cette noble entreprise qui pourrait donner lieu à ce bel « échange de dons » qui constitue un aspect important de l'œcuménisme.

ABSTRACT

Cette étude présente et évalue de façon critique l'ouvrage du théologien méthodiste D. S. Long, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy* (2016). Face à la remise en cause de la représentation traditionnelle d'un Dieu simple et parfait, dont il explicite les motifs et présente les différents courants (Pro-

cess theology, Open Theism, théologie analytique, théologies contextuelles...), D. S. Long propose un « aggiornamento » de la doctrine traditionnelle telle qu'il la trouve aussi bien chez saint Thomas que chez les théologiens de la Réforme. Malgré quelques limites dans l'interprétation du *De Deo* de saint Thomas, l'ouvrage constitue une excellente introduction à la problématique actuelle de la doctrine sur Dieu.

This paper critically presents and evaluates the work of Methodist theologian D. S. Long, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy* (2016). Starting from the criticism of the traditional representation of a simple and perfect God, whose motives he explains and presents in its different currents (Process theology, Open Theism, analytical theology, contextual theologies...), D. S. Long offers an “aggiornamento” of traditional doctrine as he finds it both in Saint Thomas and in the theologians of the Reformation. Despite some limitations in the interpretation of Aquinas' *De Deo*, the work constitutes an excellent introduction to the current problematic of the doctrine on God.