



S

Le défi du post-théisme

Formes du christianisme après le christianisme. Ou encore, un christianisme post-chrétien. Une interprétation du christianisme sous un angle essentiellement éthique, le divin comme dimension profonde, sinon exclusive, de l'humain. Les différentes options du post-théisme, désormais répandues en Italie, nous sont présentées par le philosophe et théologien Giovanni Ferretti dans une analyse précise, attentive à saisir leurs différences et leurs points communs. Même face à la nécessité d'une réinterprétation profonde du christianisme dans le contexte historique actuel, marqué par les changements induits par la modernité et la postmodernité, l'horizon décrit par les post-théismes apparaît comme très problématique.

Le risque, conclut Ferretti, est de priver le christianisme de ses traits saillants, de bouleverser les noyaux centraux de la vérité chrétienne : transcendance et personnalité de Dieu, la création, la révélation et l'incarnation, l'eschatologie et la résurrection. Un défi imminent face à l'effondrement culturel de l'Église catholique et de la vie chrétienne.

Le post-théisme en Italie est surtout apparu comme un « phénomène d'importation », à travers une série de traductions d'ouvrages d'auteurs étrangers dont les éditeurs semblent partager les thèses. Parmi ces derniers, on peut citer le prêtre catholique Ferdinando Sudati et la rédactrice en chef d'*Adista* Claudia Fanti ; parmi les éditeurs, Massari (Bolsena, VT),

surtout connu pour les livres de John Shelby Spong, et Gabrielli (San Pietro in Cariano, VR), surtout connu pour l'édition des 4 volumes de la collection « Oltre le religioni » (Au-delà des religions), ouvertement post-théistes, dans laquelle figurent les principaux représentants du post-théisme chrétien international.¹

L'éditeur Gabrielli a également publié les premiers livres ou recueils d'essais d'auteurs italiens adhérant ou sympathisant avec le mouvement, tels que Paolo Scquizzato, Gilberto Squizzato, Paolo Zambaldi, Paolo Gamberini, Bruno Mori, Franco Barbero, Federico Battistutta et d'autres.²

Parmi les premières caractéristiques de ce phénomène, je soulignerais le fait qu'il s'agit d'un « véritable mouvement », et non pas seulement de la position d'un auteur, comme dans le cas de l'« anathéisme » de Richard Kearney,³ et un mouvement théologique et pastoral qui s'est répandu dans le « milieu catholique » ; ce qui est une nouveauté importante, même s'il s'inspire largement d'auteurs protestants, comme l'évêque épiscopalien émérite John Shelby Spong, et avec eux, des auteurs de la théologie radicale de la mort de Dieu et, avant cela, à la démystification telle que proposée par Rudolf Bultmann, au christianisme non religieux de Dietrich Bonhoeffer ou même à un philosophe comme Baruch Spinoza.

Et pour l'aspect constructif, aux penseurs de la tradition mystique, en particulier Meister Eckhart, et à un scientifique et théologien catholique comme Teilhard de Chardin.

La date de naissance de ce mouvement catholique a également été identifiée, comme l'indique le théologien José María Vigil dans le premier volume, *Oltre le religioni* (Au-delà des religions), de la série du même nom.⁴ Elle remonterait à une proposition de la Commission théologique internationale de l'Association œcuménique des théologiens et théologiennes du tiers monde (EAT-WOT) lancée sous le titre de « paradigme post-religieux ». Cette proposition a été discutée pour la première fois lors du IV^e Symposium international de théologie et de sciences religieuses, intitulé « Religion et culture : mémoires et perspectives » et organisé par l'Université pontificale catholique de Minas Gerais à Belo Horizonte du 12 au 14 septembre 2011.⁵

En Amérique latine, cette proposition a ensuite été discutée et reprise comme matière d'étude par d'innombrables groupes de base comme « nouvelle étape nécessaire de la théologie de la libération ». Pour une authentique libération sociale d'inspiration chrétienne, il serait en effet indispensable de libérer le peuple de la religiosité mythique qui imprègne encore la religiosité catholique et, plus généralement, celle des religions ; une religiosité qui s'en remet passivement aux interventions extraordinaires d'un Dieu considéré comme un seigneur tout-puissant, séparé du monde et pouvant y intervenir à sa guise, sollicité par des prières et des actes de culte. Une croyance mythique qui empêcherait

être un engagement actif dans le processus de libération inhérent à l'histoire.⁶

Quelques années plus tard, à l'initiative de José María Vigil, la proposition a été reprise, impliquant des personnes de différents continents qui se montraient en accord avec elle ou avaient fait des propositions théologiques similaires, comme notamment John Shelby Spong (avec sa relecture post-théiste du christianisme) et Roger Lenaers (avec son engagement en faveur d'une relecture du christianisme en termes non religieux).

Le résultat de la confrontation entre ces auteurs a été publié par la revue *Horizonte* 13(2015) 37, dans le « Dossier : Paradigma Pós-Religional ». Les chapitres du livre des auteurs J.S. Spong, M.L. Vigil, R. Lenaers, J.M. Vigil, *Oltre le religioni*, cité ci-dessus comme premier volume de la collection

« Oltre le religioni » publiée par l'éditeur Gabrielli.⁷

CARACTÉRISTIQUES THÉORIQUES GÉNÉRALES

Compte tenu de la nature magmatique du mouvement, il n'est pas surprenant qu'il existe des positions et des sensibilités théologiques différentes, tant dans la définition du théisme que l'on souhaite abandonner que dans les alternatives que l'on entend proposer au théisme, avec la réinterprétation correspondante du christianisme dans une perspective post-théiste. À première vue, il me semble que l'on puisse distinguer deux formes théoriques de post-théisme, l'une plus modérée et l'autre plus radicale, qui inclut naturellement la première.

Leur point commun est la critique de la conception de Dieu comme une entité suprême *séparée* du monde, « qui vit dans les cieux », intervient dans les événements du monde depuis l'extérieur, par des actions surnaturelles ou miraculeuses au-delà des lois de la nature, impose des lois de comportement éthique et religieux, récompensant ceux qui les respectent, les bons, et punissant ceux qui ne les respectent pas, les méchants ; qui est sensible aux prières et aux sacrifices auxquels il répond en accordant ses faveurs, etc. Cette conception est identifiée au théisme classique et serait à la base de la religion telle qu'elle s'est configurée historiquement à partir de la période agraire du Néolithique.

Une invention humaine qui aurait supplanté la religiosité précédente, celle du Paléolithique, de type naturaliste et matriarcal, qui considérait la nature et ses énergies vitales comme sacrées et se croyait en profonde symbiose avec elle. Cette nouvelle conception théiste aurait été adoptée tant par Israël que par le christianisme. Elle imprègnerait les récits de la Bible hébraïque ainsi que ceux du Nouveau Testament, et par conséquent toute la dogmatique chrétienne.

La forme atténuée du post-théisme semble maintenir la *distinction* entre Dieu et le monde, et donc une certaine transcendance ou altérité de Dieu par rapport au monde, même si elle est exprimée en termes de « profondeur », « sens ultime », « dimension profonde » ou autres expressions similaires, souvent ambiguës. Et dans une certaine mesure, elle semble également vouloir maintenir la personne-

la bonté de Dieu, la création et l'action libre de Dieu, bien qu'immanente dans le cours du monde.

La *forme radicale ou extrême du post-théisme* semble au contraire nier toute forme de transcendance, d'altérité ou de distinction entre Dieu et le monde, et par conséquent sa personnalité et son action libre sur le monde ; donc la création, la guidance providentielle du cours du monde, jusqu'à la négation d'un *eschaton* au-delà de l'histoire spatio-temporelle.

Comme alternative, elle propose une « religiosité cosmique », qui conçoit Dieu comme « l'Énergie primordiale », vénère la « Majesté infinie de l'univers », se tient dans la révérence et l'émerveillement devant le « Mystère du monde ». Une forme de « monisme cosmique » qui se rapproche de la tradition religieuse orientale, en particulier bouddhiste, ainsi que de la tradition mystique occidentale à la Meister Eckhart ou encore de la philosophie de Spinoza, où Dieu est compris comme la substance unique, éternelle et nécessaire, ni personnelle ni libre.⁸

Ces deux positions ont en commun la conviction que le théisme est définitivement « mort » dans la conscience de l'homme moderne à la suite des progrès de la science, avec sa nouvelle vision de l'univers (découvertes astronomiques, évolution, psychanalyse, physique quantique, relativisme, neurosciences, nouvelle cosmologie, etc.) et son explication progressive des phénomènes naturels.

Selon ce diagnostic, ce serait surtout la science moderne qui aurait provoqué le détachement progressif de l'homme moderne de la religion en général et du christianisme en particulier, considérés comme solidaires d'un théisme désormais scientifiquement indéfendable ; et la diffusion parallèle de l'athéisme, compris comme la simple négation de ce théisme et donc comme son contraire (comme le soutient l'anathéisme de Kearney).

Avec la crise du théisme, tous les récits miraculeux de l'Ancien et du Nouveau Testament seraient réduits à des constructions mythiques, purement humaines. Comme ceux-ci sont à la base de la dogmatique chrétienne, les affirmations fondamentales qui la composent seraient elles aussi de pures inventions mythiques, aujourd'hui tout à fait incroyables. C'est le cas, par exemple, de la doctrine de la création, de la chute, de la rédemption par l'incarnation de Dieu en Jésus (le récit de la conception virginale de Marie étant bien sûr tout à fait mythique), du sacrifice de la croix, de la résurrection, de l'ascension, de la Trinité, etc.

De ce diagnostic et de la conviction que la fin de la religion théiste (considérée comme une simple construction historique) ne signifie pas la fin de la *spiritualité* (qui est au contraire essentielle à l'être humain), découle l'intention théologique et pastorale du mouvement : dépouiller le christianisme de son revêtement mythique théiste afin d'en exprimer l'essence en termes post-théistes : seule voie pour en préserver l'avenir à l'époque moderne et en exploiter le noyau essentiel, considéré comme capable d'offrir encore aujourd'hui une contribution importante à la maturation humaine.

Dans cette imposante opération de « démystification », on se sent encouragé et autorisé tant par les résultats des *sciences religieuses*, qui auraient attesté l'origine historique, et donc – comme on peut en déduire – la simple invention humaine de la religion théiste, considérée comme une tentative archaïque de donner un sens aux phénomènes de la nature dont on ne connaissait pas les causes réelles ; soit par les résultats des *sciences historico-critiques* appliquées à la Bible, à l'Ancien Testament et aussi au Nouveau Testament, qui auraient établi la non-historicité de tous les récits d'événements miraculeux qui y sont narrés, et donc la nature mythique de tous les éléments de la dogmatique chrétienne. D'où l'engagement à remonter à l'expérience originale du Christ faite par les disciples, dans laquelle se trouverait l'essence du message chrétien original.

Du côté positif, cela va de la proposition d'identifier quelle expérience humaine ces constructions mythiques désormais obsolètes entendaient transmettre – une forme d'interprétation du sens du mythe chrétien en cohérence avec la mentalité moderne et l'expérience spirituelle humaine universelle – jusqu'à la proposition de laisser de côté toute la soi-disant « histoire sacrée » décrite par les récits bibliques, pour s'en tenir à la « nouvelle histoire sacrée » universellement accessible, celle du récit de la science cosmologique et évolutionniste moderne.

Pour la première position, qui fait partie de la forme modérée du post-théisme chrétien, je voudrais mentionner la pensée de Spong et de Lenaers ; pour la seconde, qui participe de la forme la plus radicale, la pensée de María López Vigil. Je passerai ensuite à quelques exemples d'autres conceptions qui oscillent plus ou moins entre les deux positions. En décrivant les différentes formes de post-théisme, nous mettrons également en évidence les principales conceptions qui caractérisent le phénomène et qui se retrouvent de manière plus ou moins accentuée chez ses représentants.

QUELQUES FORMES ET CONCEPTIONS TYPIQUES DU POST-THÉISME CHRÉTIEN

Spong et la « nouvelle réforme »

Le cœur de la pensée théologique de John Shelby Spong (1931-2021, évêque épiscopalien américain), expressément post-théiste, est contenu dans les 12 thèses qu'il a proposées en 1998 à la discussion des Églises chrétiennes comme appel à une « nouvelle réforme ». Il en a donné un commentaire détaillé dans l'essai « Les 12 thèses. Appel à une nouvelle réforme »⁹. Ces thèses sont la synthèse du livre publié la même année, *Why Christianity Must Change or Die. A Bishop Speaks to Believers in Exil* (HarperOne, New York 1998)¹⁰.

La première thèse déclare la mort du théisme, dans la définition qu'elle en donne, et le devoir de trouver une nouvelle manière de concevoir et de parler de Dieu. Thèse déterminante pour celles qui suivent concernant les conceptions fondamentales

du christianisme traditionnel, de la christologie à l'eschatologie.

« Le théisme comme manière de définir Dieu est mort. Nous ne pouvons plus percevoir Dieu de manière crédible comme un être doté d'un pouvoir surnaturel, vivant dans les cieux et prêt à intervenir périodiquement dans l'histoire humaine pour accomplir sa volonté. Par conséquent, aujourd'hui, la plupart de ce qui se dit sur Dieu n'a pas de sens. Nous devons trouver une nouvelle façon de conceptualiser Dieu et d'en parler » (« Les 12 thèses », 71).

D'où la crise de la foi chrétienne dans laquelle nous vivons, exprimée en termes théistes. Il suffit ici de rappeler la deuxième thèse, sur la christologie : « Puisque Dieu ne peut être conçu en termes théistes, il est absurde de chercher à comprendre Jésus comme « l'incarnation d'une divinité théiste ». Les concepts traditionnels de la christologie ont donc fait faillite » (*ibid.*, 81).

Spong, pour sa part, pense positivement que le cœur du message et de la foi chrétienne réside dans « l'expérience de la rencontre avec Dieu en Jésus » faite par les premiers disciples (cf. *ibid.*, 84). Alors que l'attribution à Jésus de pouvoirs surnaturels lui permettant d'accomplir des « miracles », ainsi que les récits de la naissance virginale, de l'incarnation, de la résurrection, jusqu'à la conception de la Trinité, seraient des constructions postérieures, par lesquelles on a cherché à exprimer cette expérience dans les termes du théisme propre à la culture religieuse de l'époque. Aujourd'hui, l'expérience chrétienne originelle pourrait toutefois être exprimée différemment en termes post-théistes. Par exemple en disant : « Peut-être les gens ont-ils vu et expérimenté dans sa vie « la source de la Vie », dans son amour « la source de l'Amour » et dans son être « le fondement de l'Être ». Peut-être ont-ils entendu en lui et par lui l'appel à vivre pleinement, à aimer généreusement et à être tout ce que chacun pouvait être » (*ibid.*, 84s).

En concevant le divin et l'humain non plus comme deux royaumes séparés mais comme « une réalité continue », le chemin vers la plénitude et le divin consisterait « à devenir profondément et pleinement humains » (*ibid.*, 85), « à transcender la nécessité de survivre et à être capables de se donner dans l'amour pour les autres » (*ibid.*).

Comme on peut le voir, il s'agit d'une interprétation de l'essence du christianisme sous un angle essentiellement éthique, sans pour autant éliminer complètement une source transcendante mystérieuse, distincte mais non séparée de manière dualiste du monde. Ainsi, par exemple, il affirme ailleurs : « Je fais l'expérience de Dieu comme « Autre », comme « Transcendance », comme « Profondeur » et comme sens ultime de la vie (...) Le divin est la dimension profonde de l'humain ».

¹¹

Roger Lenaers et son christianisme non religieux

Roger Lenaers (1925-2021, prêtre jésuite belge, puis curé catholique dans le Tyrol autrichien)¹² estime que le

christianisme, dans son essence, n'est pas une religion, c'est-à-dire un théisme (religion et théisme sont pour lui, et en général pour les post-théistes, la même chose), mais plutôt « la communauté de ceux qui se laissent guider par la foi en Jésus de Nazareth, qui reconnaissent en lui la révélation immortelle du Mystère absolu ou, en termes prémodernes, reconnaissent Jésus-Christ comme le Fils éternel de Dieu ».¹³

Par conséquent, il est possible, selon lui, d'abandonner tous les éléments religieux dont cette foi a été historiquement revêtue, tels que les dogmes, les lois, les prêtres, les sacrements, les livres sacrés, les temples, les vœux et les prières, et d'essayer de la concilier avec la modernité. Ce qui, selon lui, est possible si la nouvelle image post-théiste de Dieu, comme ce « quelque chose » de mystérieux qui « se cache derrière toutes choses » et qui est l'élément clé de la religiosité, parvient à inclure « les deux éléments classiques de l'image chrétienne de Dieu, ceux de Créateur et de Père » (« Le christianisme et la modernité sont-ils compatibles ? », 136).

Quant à la création, elle est possible si elle est comprise non pas comme une « production », mais comme une « expression de son intimité dans la matière » (*ibid.*, 135). Le cosmos serait alors à comprendre comme « l'expression d'un Esprit absolu qui évolue lentement », sans opposition entre « Dieu » et le cosmos, mais « seulement une distinction » (*ibid.*, 136), indispensable pour ne pas compromettre notre liberté et notre autonomie.

Quant au terme « Père », il renverrait à l'expérience que Jésus a faite de la Réalité ultime comme amour absolu à son égard, donc pas littéralement comme son père, mais pour lui comme un père, qui l'encourageait à toujours aimer. Et il ajoute : « Cet amour absolu n'habite pas le ciel, mais le cœur de tout ce qui existe et fait constamment évoluer toutes choses, poussant les êtres humains à être plus humains, à être plus amour. Ce Quelque chose est donc un « Tu » absolu, qui nous dit « tu » » (*ibid.*, 137).

Pour le reste, il faut une *profonde reformulation du credo chrétien en des termes qui ne soient plus théistes*. Cela implique « d'abandonner le credo formulé à Nicée » (*ibid.*, 138), de déclarer impossible la résurrection des corps, de comprendre la résurrection du Christ et la nôtre comme la « transition finale vers l'Amour absolu » (*ibid.*, 142), considérer la Bible comme un livre de paroles humaines, avec lesquelles les auteurs, dotés de capacités mystiques, « ont cherché à exprimer leur expérience intense du Merveilleux transcendant » (*ibid.*, 147), etc.

En conclusion, il se demande : « Que reste-t-il du monument millénaire catholique si l'on abandonne le *Theos* et que l'on devient un fidèle « athée » ? Il n'y a aucun doute : il reste l'essence. Et cette essence n'est pas la formulation du credo, ce n'est pas un livre contenant les paroles infaillibles de Dieu, ce ne sont pas les dix commandements, ce n'est pas une hiérarchie autocratique, ce ne sont pas les sacrements et le sacerdoce ou la messe et les rituels de la liturgie, ce n'est pas la prière de pétition ni l'obéissance aux règles de l'Église. C'est la conscience du

le fait que nous faisons partie d'un cosmos qui est l'expression, en constante évolution, de l'Esprit créateur, qui est Amour, ainsi que le désir de nous laisser émouvoir par cet Amour, en suivant Jésus, que nous connaissons comme quelqu'un qui est éternellement vivant parce que totalement rempli d'amour » (*ibid.*, 156).

Une interprétation du christianisme, celle de Lena-ers, en termes non seulement éthiques, mais aussi « mystico-cosmiques », comme nous pourrions le résumer.

José María Vigil et l'histoire sacrée cosmique

La position de José María Vigil (prêtre clarétain espagnol, naturalisé nicaraguayen, coordinateur de l'EATWOT et figure de proue du nouveau paradigme post-religieux ou post-théiste) est beaucoup plus radicale, tant dans sa critique de toute la vision religieuse chrétienne théiste que dans la proposition alternative qu'il avance. En ce qui concerne l'aspect déconstructif, il convient de souligner son caractère « militant ». Les différents éléments théistes du christianisme ne sont pas abandonnés discrètement, laissés tomber en désuétude ; il s'agit « de les énoncer et de les combattre, tant pour leur nature obsolète que, surtout, pour leur caractère nuisible ».¹⁴

La proposition alternative abandonne complètement toute référence aux récits bibliques, considérés comme mythiques, pour s'en remettre à la seule source authentique de vérité, y compris en ce qui concerne le sens de la vie et la promotion de la profondeur humaine, à savoir le récit de la science. Ces deux citations suffisent : la première, d'inspiration positiviste comtienne évidente : « Les questions relatives au sens de notre vie, contrôlées de manière exclusive par la religion depuis des temps immémoriaux, puis plus tard également par la spéculation philosophique, ont changé de lieu et sont aujourd'hui examinées dans le laboratoire de la science (...) qui, pour la première fois, répond de manière ample et en grande partie satisfaisante à la question de savoir *qui nous sommes et d'où nous venons* » (« Ricentrando il ruolo futuro della religione », 169).

La deuxième citation suppose la révolution épistémologique qui en découle pour la théologie, à savoir le remplacement de la primauté des Écritures saintes en tant que livre de la révélation de Dieu par la primauté du livre de la nature, que seule la science interprète correctement et de manière universelle. Les Écritures ne seraient en fait qu'un simple « commentaire » du livre de la nature, écrit par des hommes élaborant des mythes à l'aide de leur imagination pour donner un sens et une orientation, à une époque pré-scientifique, à la réalité inconnue.

On en arrive ainsi à dire, à propos de l'évolution contre la création : « Les Églises chrétiennes (...) ne sont pas en mesure de comprendre que le véritable « récit », le récit fondamental, n'est pas celui constitué par les mythes bibliques, mais celui que la science nous montre, la *nouvelle histoire cosmologique*, la nouvelle histoire cosmique scientifique. Notre véritable histoire sacrée est l'histoire sacrée cosmique, la naissance du Cosmos, ses 13 730 millions

ni d'années d'évolution... ».¹⁵

Dans cette nouvelle histoire sacrée, il n'y a plus de place pour le théocentrisme, le christocentrisme et encore moins pour l'ecclésiocentrisme, mais seulement pour l'*oikocentrisme*, qui devient le terme clé de la nouvelle religiosité post-théiste.

« Il n'y a pas de place – écrit-on – pour un autre « centrage » que celui de la Réalité, la Réalité cosmique sacrée totale dont nous faisons partie, à laquelle nous appartenons, car c'est notre *Oikos*, notre grande maison. Le seul centrisme apparemment praticable en ce moment historique est l'oikocentrisme » (« Il ne s'agit plus de croire », 59s).

D'où la description de la *nouvelle spiritualité oiko-centrée* qui est proposée pour l'après-théisme : « Nous avançons vers la rédemption d'une spiritualité centrée sur le caractère sacré de la réalité cosmique, de notre *Oikos* sacré, et non plus sur un ciel imaginé au-dessus des nuages ou dans l'arrière-plan ontologique de la métaphysique. Dans le domaine religieux, nous chercherons donc à vivre comme ce que nous sommes, comme une Terre qui en est venue à penser, à connaître, à adorer, à se redécouvrir comme Gaïa, cosmos conscient et sacré en évolution » (*ibid.*, 68).

La négation post-théiste d'un Dieu séparé du monde, dualistiquement extérieur et supérieur au monde, n'impliquerait donc pas la négation du « Mystère du monde », la

« divinité » présente dans cet Univers. « Selon la vision scientifique – observe-t-on – il n'y a ni « extérieur » ni « supérieur » au cosmos, il n'y a rien ni personne en dehors du cosmos. Cela ne signifie pas nier le Mystère, la « divinité » présente dans cet Univers, mais cela signifie, en revanche, nier qu'il faille utiliser des catégories mythiques pour s'y référer » (*ibid.*, 64).

D'où la proposition d'une *célébration liturgique* qui ne ferait plus référence à l'histoire sacrée de la Bible, mais à la nouvelle histoire sacrée de l'évolution du Cosmos telle que découverte par la science, c'est-à-dire la proposition d'une véritable célébration de la « Pâques cosmique », dans laquelle « la Terre et le Cosmos parviennent à se contempler et à se célébrer en nous ».¹⁶

Dans le schéma de célébration proposé à titre d'exemple, les étapes de l'évolution du Cosmos jusqu'à l'homme sont retracées avec une attitude contemplative et adoratrice, accompagnées du refrain : « Et le Grand Mystère est là », pour animer le processus ascendant de l'énergie à la matière et à la vie, jusqu'à ce que, dans l'homme, « la Terre commence à se voir, à se sentir, à penser, à réfléchir dans l'être humain et dans sa science » (« Pâques cosmique », 216). Pour conclure, dans une attitude d'adoration : « Le Grand Mystère est ici, sur Terre et dans le Cosmos qui, en nous, prennent conscience d'eux-mêmes, et vénèrent, adorent, contemplent avec ivresse, avec gratitude, le Mystère que nous sommes et qui remplit tout » (*ibid.*, 219). Nous nous demandons si, dans cette position post-théiste, une certaine transcendance de Dieu est sauvée ou si Dieu s'identifie au monde, à la nature sacrée, où la seule transcendance est le dépassement continu du Cosmos ? La deuxième alternative viendrait à l'esprit, entre autres, avec l'intention déclarée de récupérer la religiosité du

Paléolithique, centrée sur la sa-

La royauté de la nature, la Grande Mère qui nous engendre et nous nourrit, d'où nous venons et où nous retournons. Cette religiosité qui, selon lui, régnait avant le tournant que la révolution agricole allait apporter, au Néolithique, à la religion théiste. Un tournant jugé néfaste pour la planète et pour l'espèce humaine, dont il faut prendre ses distances en « rentrant à la maison » après

« cet exil volontaire inutile et déjà plus que suffisant ». ¹⁷

D'autres auteurs présents dans ces volumes sont plus vigilants sur ce point, comme José Arregi (du Pays basque, ancien prêtre franciscain et théologien catholique) et surtout Leonardo Boff (figure de proue catholique de la théologie de la libération), que nous aimerions maintenant mentionner.

José Arregi et l'indétermination de l'alternative

José Arregi déclare expressément son incertitude quant à la manière de comprendre et d'exprimer l'alternative au théisme. Contre le théisme, il affirme que ce que nous appelons « Dieu » n'est pas l'explication du monde, « mais le Mystère du monde, Mystère inexplicable de beauté et d'amour dans lequel nous sommes, notre essence ultime et notre vocation suprême ». ¹⁸

Afin de comprendre ce Mystère unique du monde, il souhaite une *collaboration entre la science et la mystique*, chacune avec ses méthodes respectives : « La science est l'art de mesurer les parties du tout. La mystique est l'art de contempler le tout dans chaque partie » (« Le credo devant la science », 56). Quant aux limites de la science et à ses contributions possibles au regard mystique, il précise : « Concernant cette Réalité Ultime ou Première, le Mystère du monde, les sciences n'affirment ni ne nient quoi que ce soit, mais elles imposent à notre langage un certain cadre de cohérence et de raison, si nous voulons dire quelque chose qui ne diminue pas le Mystère » (*ibid.*, 65s).

En ce qui concerne la relation entre Dieu et le cosmos, on critique clairement – conformément à tout le post-théisme – le « dualisme théiste », mais aussi le « monisme panthéiste » ou l'athéisme associé au positivisme dogmatique : « Dieu ou la Réalité ultime et le monde – affirme-t-on – ne sont pas deux, mais pas non plus un. Dieu ou la Profondeur du Réel n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur du monde. Dieu n'est ni dicible ni localisable » (*ibid.*, 66).

« Qu'est-ce donc que Dieu, se demande-t-il, au-delà de son image théiste personnelle et au-delà de sa simple négation athée associée au positivisme dogmatique ? Nous ne savons pas le dire : il ne nous reste que des images insuffisantes : Dieu est au monde comme le Tout est à la somme des parties, comme le Fond ou la Source de toutes les formes, l'Être des êtres, la Créativité de l'univers (...) La Communion de tous les êtres, (...) le Moi de chaque toi et le Toi de chaque moi, (...) l'Information universelle, ou l'Âme du monde, ou la Conscience de l'univers, ou la tendresse des amants » (*ibid.*, 67).

L'alternative au « théisme personnaliste » reste donc indéterminée ou caractérisée par de nombreuses images ou noms. En accord, semble-t-il, avec la tradition de l'apophatisme mystique, qui revient souvent chez les post-théistes.

Leonardo Boff et l'écospiritualité

Leonardo Boff semble sans aucun doute plus averti sur le plan théologique et philosophique en ce qui concerne la relation entre Dieu et le Cosmos, à tel point qu'il ne me semble pas qu'il faille le considérer comme un post-théiste au sens strict, étant donné son affirmation claire de la distinction et de la transcendance de Dieu par rapport au monde.

Malgré certaines ambiguïtés terminologiques, comme le titre de son essai « Le Dieu qui surgit dans le processus de la cosmogénèse ». ¹⁹ En effet, il fait une distinction claire entre ce que la science peut constater et ce à quoi peuvent parvenir la philosophie et la théologie, c'est-à-dire l'intelligence humaine animée par l'amour ; une intelligence que même le scientifique, en tant qu'être humain, peut mettre en œuvre, au-delà et indépendamment des résultats de sa méthode strictement scientifique.

En effet, la science, en tant que telle, ne sait rien et ne peut rien dire sur ce qui existait avant le Big Bang et sur la « fondus énergie » ou « vide gravitationnel » imaginé par les astrophysiciens comme toile de fond à partir de laquelle serait né le point initial qui en serait à l'origine. Mais l'ordre finaliste du processus cosmologique qui conduit à l'émergence de la conscience humaine, selon le « principe anthropique », non seulement suscite l'émerveillement et un profond respect, mais « renvoie à un Ordre suprême : la conscience et l'esprit indiquent une Conscience supérieure et transcendante » (*ibid.*, 110).

« À strictement parler, précise-t-il, l'Énergie fondamentale appartient à l'ordre actuel des choses. Mais elle renvoie à une Réalité encore plus mystérieuse et indéchiffrable que le Vide gravide, bien au-delà de ce que nous pouvons imaginer. Ce Vide lourd est une métaphore de cette Réalité originelle, authentiquement mystérieuse et fascinante » (*ibid.*, 112).

En pratique, il nous semble que Boff reprend l'argument traditionnel en faveur de l'existence de Dieu, qui part de l'ordre et de la finalité de la nature. Si ce n'est comme démonstration scientifiquement rigoureuse, du moins comme argument ayant une portée véridique similaire à celle que Kant attribuait aux preuves de l'existence de Dieu : celle d'être suffisante pour convaincre en matière de pratique éthique. ²⁰ D'autant plus, comme le soutient Boff, si l'on ajoute à la raison l'intelligence du cœur ou « la raison cordiale », comme il l'appelle, non sans assonances avec les « raisons du cœur » de Pascal. Dans un sens non immanentiste, il faudrait donc comprendre – à notre avis – certaines expressions ambiguës de Boff telles que les suivantes, qui ouvrent à l'« écospiritualité » telle que l'auteur la comprend et la propose : « Si tout est énergie dans des réseaux de relations, nous sommes d'une manière particulière imprégnés d'énergie vitale, spirituelle, cosmique. C'est à travers nous que la Terre et l'Univers lui-même acquièrent une conscience en se tournant eux aussi, à leur manière, vers la Source sacrée de tout être et de toute énergie. Cette Énergie, qui

nous rend vivants, c'est l'autre nom de Dieu ou de l'Esprit créateur et vivifiant. Cette vision donne naissance à une spiritualité : embrasser le monde signifie embrasser Dieu, qui se cache et émerge en chaque être. (...) Le principe cosmogonique de l'auto-organisation de l'Univers opère dans chacune des parties et dans le Tout. Sans nom et sans image. Dieu est le nom que les religions ont trouvé pour le libérer de l'anonymat et l'insérer dans notre conscience et dans notre célébration » (*ibid.*, 114s).²¹

La spiritualité proposée par Boff pourrait être définie comme un « naturalisme cosmique ». Elle mêle – en accord avec l'ensemble du mouvement post-théiste – vision scientifique et vision mystique, non sans un étrange mélange entre les deux, et surtout non sans ambiguïté sur le thème de la transcendance de Dieu, qui risque d'être réduit à l'énergie qui imprègne et anime le monde, telle qu'elle est constatée ou hypothétisée par la science actuelle.²²

Paolo Gamberini et le monisme relatif

L'imbrication entre science et mystique est également théorisée comme méthode de travail théologique par Paolo Gamberini dans son récent ouvrage, cité plus haut, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo* (Dieu 2.0. Repenser la foi dans le post-théisme), publié en 2022.²³ À mon avis, il s'agit de l'un des textes les plus engagés sur le plan théologique de manière organique et constructive parmi ceux que je connais du courant post-théiste.

L'intention du livre, comme l'indique le sous-titre, est de repenser le christianisme à l'ère du post-théisme, ce qui constituerait dans le domaine culturel et religieux un véritable « changement de paradigme », au sens où l'entend Thomas Kuhn.

Dans le cadre du mouvement chrétien post-théiste, on souhaiterait toutefois passer d'une phase déstructurante, qui aurait bien identifié le théisme à critiquer mais pas l'alternative à proposer, à une phase constructive, systémique, capable de relier de manière organique les résultats de la recherche historico-critique des Évangiles, les découvertes scientifiques les plus récentes – en particulier celles de la physique quantique et des neurosciences –, les différentes conceptions mystiques et la philosophie relationnelle (cf. *Deus duepuntozero*, 24). Il s'agit donc de procéder avec une méthode interdisciplinaire et transdisciplinaire.

Mais aussi, et c'est à notre avis l'une des caractéristiques originales de l'ouvrage, « en s'éloignant de la tradition théiste elle-même, en particulier de la tradition philosophique et théologique du néoplatonisme » (*ibid.*, 18). En effet, comme il est précisé plus loin, « les éléments anciens présents dans cette tradition de pensée constituent un trésor pour la foi chrétienne et ouvrent la voie à une vision panenthéiste et post-théiste » (*ibid.*).

Le néoplatonisme panentiste, par exemple, serait selon l'auteur déjà présent chez saint Thomas et aurait largement influencé Maître Eckhart, auquel l'ouvrage fait souvent référence. Des éléments panentistes seraient d'ailleurs déjà présents dans le Nouveau Testament, notamment chez Paul et dans l'Évangile de Jean, qui parlent de la

présence omniprésente de Dieu dans toute la réalité et d'une profonde unité de Jésus avec Dieu, à laquelle nous sommes tous appelés et impliqués.²⁴

Comme point de départ de son discours, Gamberini fait sien à la fois la diagnose de la crise du théisme donnée par les post-théistes et leur définition du « théisme » comme conception qui imagine un Dieu supraterrestre, « séparé du monde et qui, de temps à autre, à sa discrétion et selon son arbitre, intervient ici ou là » (*ibid.*, 14). « Un être personnel qui agit dans le monde par des miracles, des actions particulières : à travers l'inspiration prophétique, l'incarnation, la providence et le jugement dernier » (*ibid.*, 33). Une image qui serait constitutive des religions, dont le judaïsme, le christianisme et l'islam.

Contrairement à l'athéisme, le post-théisme ne rejetterait toutefois pas toute transcendance, mais seulement la transcendance de cette image de Dieu (*ibid.*, 14). Même si peu après, et tout au long du volume, la seule transcendance qui semble être soutenue est celle de l'« auto-transcendance » propre au monde, dont la source serait le « logos commun et mystique », qui imprègne toute chose et exprime la nature même de Dieu (*ibid.*, 19).

En conséquence, l'auteur niera la distinction absolue entre Dieu et le monde, considérée comme l'expression d'une logique duale, et soutiendra la thèse de l'« identité relationnelle » entre Dieu et le monde, c'est-à-dire le « monisme relatif » (cf. *ibid.*, 24 et *passim*), qui convergerait avec le « panenthéisme » (*ibid.*, 18, 467s).²⁵ Monisme relatif ou relationnel qui constitue la clé de voûte de sa réinterprétation de la foi chrétienne : « Le monisme relatif présenté dans ce livre se veut une proposition de relecture de la foi chrétienne » (*ibid.*, 24).

Comment comprendre ce « monisme relatif » ? Gamberini le décrit à l'aide de la formule ($x = x + y$), qu'il s'efforce d'expliquer à plusieurs reprises dans le texte. Par exemple : « La transcendance et l'absoluité de Dieu ($x = x$) se manifestent dans sa relativité ($x + y$). Si l'identité de Dieu se détermine dans sa relation à la création ($x = x + y$), cela signifie que ce qui individualise la créature (*principium individuationis*) est également propre à Dieu, non par identité absolue ($x = y$) mais par identité relative » (*ibid.*, 76).

Ce qu'est concrètement cette « identité relative » est précisé dans une certaine mesure plus loin, où il sera question, par exemple, d'« unité dans la différence » ou de « distinction, qui est rendue possible par une unité qui la précède, l'embrasse et la constitue » (*ibid.*, 467-68).

Plus clairement, dans un autre texte, on dira : « Dans le monisme relatif, les deux aspects (x) et ($x + y$) ne sont distincts que formellement ; en réalité, ils sont identiques. Comme les deux faces d'une pièce de monnaie, qui ne sont pas identiques, mais qui constituent la même pièce, Dieu s'identifie à sa relation avec la création, en vertu de son être créativité originelle ». ²⁶

Le point qui le distingue du théisme traditionnel, si je comprends bien, est que dans ce dernier, le monde ne peut exister sans Dieu qui en est le créateur et le fondateur.

Dans le monisme relatif, c'est Dieu qui ne peut exister sans le monde, puisque le monde est son expression propre, le résultat de son être essentiellement toujours en action, de manière immuable, et donc toujours en train de s'exprimer dans la création.

Le monde insiste donc sur Dieu, il lui est essentiel, même s'il ne lui ajoute rien. Comme le dit saint Thomas – et ce serait un élément central de son néoplatonisme – Dieu est *l'ipsum esse per se subsistens*, auquel les entités ne peuvent rien ajouter. En effet, elles sont depuis toujours en Dieu comme ses idées coessentielles et aussi comme effet de son action immanente. Dieu n'a pas besoin de passer de la puissance à l'acte ni pour les créer ni pour les connaître, car il les a déjà depuis toujours en lui, ils font partie de son essence, ils sont « un » en lui²⁷.

En conséquence de cette idée de « monisme relatif », la liberté de la création est expressément niée, au motif qu'elle serait un acte arbitraire et introduirait en Dieu quelque chose d'analogue au temps (cf. *Deus duepuntozero*, par exemple 191, 376). Il y aurait en effet un état dans lequel Dieu est capable de créer ou de ne pas créer, de faire x ou y, suivi d'un état dans lequel Dieu choisit x ou y (cf. *ibid.*, 376).²⁸ Il s'ensuit la négation de la personnalité de Dieu dans la mesure où elle serait liée à cette liberté et au temps. Et aussi une révision profonde tant de la christologie que de la doctrine de la Trinité de Dieu.

Comme l'affirme dès les premières lignes de l'ouvrage, « cette conception de Dieu comme relation essentielle avec la création et non plus comme entité séparée implique une nouvelle compréhension des deux mystères fondamentaux de la foi chrétienne : l'incarnation de Dieu et la Trinité de Dieu » (*ibid.*, 39).

L'incarnation, dépouillée du mythe chrétien théiste, doit être comprise comme le sommet de l'expression de soi ou de la communication progressive de Dieu dans le monde (*ibid.*, 36 et *passim*).²⁹ Il ne s'agit donc pas d'un événement singulier, mais d'un événement cosmique ; non pas d'un événement qualitativement différent des autres, mais seulement quantitativement ; ou plutôt offert par Dieu à tous les hommes et reçu selon la capacité et la liberté de chacun.

Dieu se communique toujours de la même manière à tous et est présent et actif de la même manière en tous, sans préférence, dans le processus de transcendance du monde dans lequel il s'exprime. Mais chacun l'accueille selon ses capacités.

« Dans le processus de transcendance de toute la réalité, Jésus de Nazareth n'est pas une exception, mais représente le sommet de la réception et de l'accueil créés du mystère de Dieu qui se communique » (*ibid.*, 37).

La Trinité ? « C'est pour ainsi dire une métaphore pour exprimer la relationnalité absolue de l'essence divine » (*ibid.*, 410). Cette relationnalité absolue ne désigne pas la relation intraréligieuse entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme le veut la croyance chrétienne, mais la relation avec la « création » ou le « monde », qui fait ainsi partie de l'essence divine, au sens de « l'identité relationnelle » exprimée par la formule déjà citée $x = x+y$ (cf.

ivi, 356s ; 76s ; cf. également 159, où il est question de « l'identité réelle de Dieu avec sa relation à la création »).

En résumé, pour Gamberini, « Dieu est Trinité, non pas parce qu'il est trois personnes, mais parce qu'il est Trinité en tant que *relation substantielle* avec la créature. Le langage trinitaire ne décrit pas tant l'être intime de Dieu indépendamment de *notre* créature-ité, mais vise plutôt à articuler la relation de toutes choses en Dieu » (*ibid.*, 410).

À notre avis, si l'on doit certainement apprécier la tentative de Gamberini de repenser les vérités chrétiennes fondamentales à la lumière de la culture moderne, désormais considérée comme post-théiste, le résultat, formulé dans la thèse du « monisme relatif », soulève de sérieuses questions en raison du risque concret de bouleverser les fondements de la foi chrétienne, tels que la personnalité de Dieu, la liberté de la création et la consistance de la création en tant que réalité distincte de Dieu, l'originalité unique de l'incarnation du Fils de Dieu et la conception trinitaire de Dieu. Peut-être aussi en raison d'un aplatissement excessif et acritique sur les positions post-théistes, sur lesquelles nous aimerions maintenant formuler quelques observations critiques en référence aux nombreux problèmes philosophiques et théologiques qu'elles soulèvent.

PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES DANS LE POST-THÉISME ET OBSERVATIONS CRITIQUES ET ÉVALUATIVES

Ce mouvement de véritable déconstruction et de restructuration radicale du christianisme soulève de nombreux problèmes philosophiques et théologiques. J'en mentionnerai quelques-uns sous la forme d'un bilan synthétique des mérites à reconnaître au mouvement et des points que je considère comme les plus discutables. Parmi *les mérites*, je citerai notamment les trois suivants.

Le mérite d'avoir placé *la question de Dieu au centre* de la réflexion globale sur le christianisme dans la phase culturelle actuelle, où la sécularisation se caractérise de plus en plus par la mondialisation des résultats de la science et de la technologie, qui nous ont fait sortir de la « vision enchantée » du monde ; par la maturation croissante d'une conscience éthique plus respectueuse de l'individualité et de la liberté personnelle ; par la diffusion du pluralisme religieux, dans lequel les différentes visions de Dieu se rencontrent et se confrontent et où aucune ne peut désormais prétendre au monopole exclusif du divin.

Le mérite d'avoir, dans ce contexte, *mis en évidence et critiqué certaines visions archaïques et déformées de Dieu* présentes dans la tradition religieuse, y compris chrétienne : par exemple, la vision de Dieu comme une entité séparée du monde, machiste et guerrière, qui agit arbitrairement dans le monde comme cause parmi les causes, impose de manière tout à fait hétéronome des normes de comportement en obligeant à les respecter par des récompenses et des punitions... En un mot, cette vision « sacrée » de Dieu comme *mysterium tremendum et fascinans*, selon Rudolf Otto, que Jésus avait déjà clarifiée par rapport à l'Ancien Testament, en présentant le Père céleste comme tout et uniquement amour miséricordieux.³⁰

Le mérite d'avoir rappelé la nécessité de placer *l'expérience spirituelle et mystique au centre* de la vie chrétienne, en évitant de réduire le christianisme à une idéologie, un légalisme ou un ritualisme. Un rappel accompagné de la tentative, certes plus problématique mais appréciable, de relier l'universalité unificatrice de la pensée scientifique à l'universalité unificatrice présumée de la spiritualité mystique de type cosmique-écologique.

Parmi les *points discutables* (ou à discuter) dans les questions générales que soulève ce post-théisme chrétien, j'en signalerai ici quelques-uns qui me semblent les plus pertinents.

Sur la définition du théisme

Tout d'abord, on peut contester le fait que les post-théistes étendent arbitrairement à toute la tradition religieuse, y compris judéo-chrétienne, la *définition qu'ils donnent du « théisme »* : un Dieu *séparé* du monde et qui intervient de *l'extérieur* par des actions surnaturelles ponctuelles. Le « théisme » propre à la tradition judéo-chrétienne, et pas seulement, ne se caractérise en effet pas par la conception de Dieu comme une entité *séparée* du monde, mais parce qu'il le conçoit comme un être *distinct* du monde et créateur libre du monde et, en ce sens, *transcendant* le monde ; et, surtout, parce qu'il le considère comme doté, au sens analogique, d'intelligence et de liberté, et donc de personnalité.³¹

Ainsi, par exemple, dans la terminologie qui s'est imposée à l'époque des Lumières (telle que définie par Kant),³² le *théisme* se définit par opposition au *déisme*, précisément parce que, tandis que le *déisme* n'attribue à Dieu que des prédicats transcendants, tels que l'absoluité, l'infinité, la nécessité, l'éternité et autres, le *théisme* lui attribue également les prédicats non transcendants de l'intelligence et de la liberté, et donc de la personnalité. Mais ni l'un ni l'autre, s'opposant à *l'athéisme*, ne se définissent en pensant Dieu comme séparé du monde ; si jamais, en le pensant comme distinct du monde, ils se distinguaient du *panthéisme*.

Toute la tradition judéo-chrétienne, depuis l'Ancien et le Nouveau Testament jusqu'à la tradition catéchétique la plus courante, a en effet toujours considéré Dieu comme présent et agissant partout, dans le ciel, sur la terre et en tout lieu (comme l'affirmait le catéchisme de Pie X lui-même),³³ sans jamais opposer transcendance et immanence, la seigneurie de Dieu sur le monde et sa présence agissante en lui. Le ciel, où Dieu habiterait, a toujours été une métaphore cosmologique évidente ! Dieu, en tant qu'il est constamment compris comme pur esprit, n'est en effet pas localisable au-dessus ou en dessous, à l'extérieur ou à l'intérieur du monde !³⁴ Jusqu'à comprendre que la transcendance absolue de Dieu se caractérise précisément par sa capacité suprême d'être tout en tous, tout pour tous, capable d'aimer chacun de tout son être, jusqu'à être celui qui, dans sa liberté et son amour souverains, est capable d'assumer comme sienne la nature humaine elle-même.³⁵

De même, dans le théisme classique, il n'est pas essentiel d'attribuer à Dieu des interventions surnaturelles ponctuelles depuis l'

extérieur du monde, mais seulement l'action providentielle dans le monde, surtout à travers ce qu'on appelle les « causes secondes ».

La remise en question actuelle, par certains représentants de la théologie catholique, non seulement de l'efficacité mais aussi de la possibilité théorique d'interventions ponctuelles de Dieu en tant que cause parmi les causes du monde, les soi-disant « miracles » comme exceptions aux lois de la nature, ne me semble donc pas affecter le noyau essentiel du théisme chrétien traditionnel.³⁶ En revanche, elle est profondément contredite par le post-théisme lorsque, critiquant la vision d'un Dieu séparé du monde, celui-ci remet expressément ou implicitement en question tant la distinction par rapport au monde que la liberté et la personnalité.

Sur la place accordée à la science en théologie

La place que le post-théisme attribue à la science dans la *théologie est très problématique*, en particulier dans ses formes les plus récentes : physique quantique, cosmologie actuelle, neurosciences, mais aussi sciences anthropologiques ou historico-critiques, au point de l'élever au rang de source unique ou déterminante de connaissance, y compris dans le domaine théologique et religieux (cf. ce qui a été écrit précédemment sur la « nouvelle histoire sacrée »).

Pour le post-théisme, la science serait déterminante tant pour identifier ce qui, dans les affirmations chrétiennes, n'est plus crédible parce que, à la lumière des nouvelles découvertes scientifiques, se serait révélé être le fruit d'élaborations mythiques et préscientifiques (comme si, je le remarque, l'objet fondamental de la théologie était de nous dire « comment vont les choses dans le cosmos expérimentable »), que pour offrir des concepts et des images plus vrais de Dieu : par exemple, Dieu ou le divin compris comme l'énergie qui imprègne l'univers et le fait évoluer (comme si, je le remarque, ces qualificatifs cosmologiques ne s'appliquaient à Dieu, mystère incompréhensible et indicible, que de manière analogique ou symbolique, comme ceux de nature anthropologique).

Il est également problématique, à mon avis, de considérer que la science en tant que telle, avec sa méthode hypothético-expérimentale, puisse être *une alliée dans la vision mystique ou sacrée* de la nature, c'est-à-dire qu'elle puisse appréhender le monde comme un mystère divin. Il en va autrement pour les scientifiques qui, en tant qu'êtres humains comme les autres, sont capables de réfléchir philosophiquement et d'intuiter la réalité avec le sens religieux ou la lumière de la foi, bien au-delà des résultats obtenus par la seule méthode scientifique.

Sur la sacralisation ou resacralisation de la nature

La *sacralisation ou la resacralisation de la nature*, dont parle le post-théisme, pose également des problèmes historiques et théoriques : tant par la manière dont elle s'oppose à la désacralisation de la nature opérée par le théisme avec la doctrine de la création, que par la manière dont elle la propose comme une vision religieuse de la nature à récupérer ou à laquelle revenir.

Il est certain que le judaïsme et le christianisme ont dépassé toute forme d'idolâtrie de la nature ou des forces de la nature, et en cela, ils l'ont effectivement désacralisée ou ne l'ont pas considérée comme « divine ». Mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils aient dévalorisé la nature en la réduisant à une matière inerte et amorphe à la disposition de l'homme.

Comme cela s'est produit historiquement, plutôt à la suite de la révolution scientifique et technique des XVI^e et XVII^e siècles (on se souviendra en particulier de François Bacon, pour qui la science doit assurer à l'homme la domination de la nature) et de l'émergence de l'économie capitaliste. Pour le théisme judéo-chrétien, en revanche, la nature, loin d'être une simple matière à exploiter, a été créée par Dieu comme bonne, elle nous parle de Dieu et loue Dieu (cf. les Psaumes), elle est le signe de sa grandeur, de sa bonté, de sa providence, et l'homme doit en prendre soin (cf. l'encyclique du pape François *Laudato si'*).

Quant au dépassement de la vision mythico-sacrée de la nature, il ne faut pas oublier, outre la naissance du théisme auquel on attribue toutes les fautes,³⁷ la rupture philosophique/religieuse opérée à l'« âge axial » (entre 800 et 200 avant J.-C.), qui a libéré l'homme d'une simple subordination aux rythmes contraignants de la nature dans laquelle il vivait comme immergé et indistinct, lui permettant de

prendre conscience de lui-même en tant que personne libre et consciente. Un processus historique difficilement contestable en tant que progrès dans l'humanisation.

La place accordée à la mystique unitive ou fusionnelle

La place privilégiée que les post-théistes accordent à la *mystique unitive ou fusionnelle*, d'origine métaphysico-religieuse principalement orientale, dans laquelle le moi humain disparaît ou s'annule dans le divin de la nature, plutôt qu'à la *mystique relationnelle*, chrétienne-occidentale, qui maintient la distinction et l'autonomie même dans la relation unitive la plus étroite entre Dieu et l'homme, est très problématique. Distinction et autonomie fondées sur la liberté, celle de Dieu et celle de l'homme, comme l'exprime bien la catégorie biblique d'*alliance*³⁸.

Il faut rappeler que même dans la définition chalcédonienne de l'union hypostatique de Jésus avec Dieu (la plus grande union entre un homme et Dieu qui ait jamais été imaginée), la distinction entre la nature humaine et la nature divine est réaffirmée (en critiquant le monophysisme) ; tandis que dans le dogme trinitaire, tout en affirmant l'unité dans la « substance », on affirme la distinction des trois Personnes divines.

¹ Les quatre volumes, tous publiés par Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR), sont les suivants : 1. J.S. SPONG, M.L. VIGIL, R. LENAERS, J.M. VIGIL, *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana*, préface de M. BARROS, sous la direction de C. FANTI et F. SUDATI, 2016. 2. J. ARREGI, L. BOFF, I. GEBARA, M. GONZALO, D. O'MURCHU, J.M.

VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione. Una nuova storia sacra per l'umanità (Le Cosmos comme révélation. Une nouvelle histoire sacrée pour l'humanité)*, sous la direction de C. Fanti et J.M. Vigil, préface de P. Benvenuti, 2018.

3. J.M. VIGIL, D. MOLINEAUX, M.J. RESS, F. SUDATI, S. VILLAMAYOR, M. FOX, *Une spiritualité au-delà du mythe. Du fruit défendu à la révolution de la connaissance*, sous la direction de C. FANTI et J.M. VIGIL, préface de F. COMINA, 2019. 4. J. ARREGI, C. MAGALLÓN, M.J. RESS, G.

SQUIZZATO, J.M. VIGIL, S. VILLAMAYOR, *Oltre Dio. In ascolto del Mistero senza nome (Au-delà de Dieu. À l'écoute du Mystère sans nom)*, sous la direction de C. FANTI et J.M. VIGIL, préface de P. SCQUIZZATO, 2021. Il convient également de signaler, parallèlement à ces quatre volumes, la publication du livre de J.S. SPONG, *Vita eterna: una nuova visione. Oltre la religione, il teismo, il cielo e l'inferno*, trad. it. sous la direction de F. Sudati, préface de F. Battistutta, Gabrielli, 2017 (original anglais de 2009).

² En particulier, toujours pour l'éditeur Gabrielli : P. SCQUIZZATO (sous la direction de), *La goccia che fa traboccare il vaso. La preghiera nella grande prova*, 2020 ; P. ZAMBALDI, *Conversando con Baruch. Spinoza, un fi-lososo « oltre le religioni »*, préface de P. Gamberini, 2022 ; P. GAMBERINI, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, préface de R. Battocchio, 2022 ; B. MORI, *Per un cristianesimo senza religione. Retrouver la « Voie » de Jésus de Nazareth*, 2022 ; J. ARREGI, M. BUSSO, M.J. RESS, J.M. VIGIL, *Quel Dieu, quel christianisme. La métamorphose de la foi au XXI^e siècle*, sous la direction de C. FANTI, préface de

P. Squizzato, 2022 ; P. SCQUIZZATO (sous la direction de), *Del male, di Dio e del nostro amore. Ventuno dialoghi e un saggio*, 2023. Le volume *Quale Dio, quale cristianesimo* rassemble les interventions de la 1^{ère} rencontre internationale sur le nouveau paradigme post-théiste, organisée par Gabrielli le 2 avril 2022 en collaboration avec *Adista*. Le ton du discours est significatif, comme l'écrit C. FANTI, repris dans le lancement du volume : « Face au choix entre un *changement radical* – à travers une déconstruction indispensable de l'existant – et le *maintien* des positions traditionnelles, seule la première alternative semble capable d'assurer l'avenir » (Introduction, 11). En accord avec les thèses fondamentales du post-théisme, F. BARBERO (cf. dans par-

En particulier son *Confessione di fede di un eretico* (Confession de foi d'un hérétique), Edizioni Mille, Pinero-lo 2017) et F. BATTISTUTTA (cf. en particulier son *Misticopolitica. Orizzonti della spiritualità post-religiosa* (Mystique politique. Horizons de la spiritualité post-religieuse), Effigi, Arcidosso 2022).

³ R. KEARNEY, *Anatheism. Returning to God After God*, Columbia University Press, New York 2010 ; trad. it. *Anatheismo. Tornare a Dio dopo Dio*, trad. it. par M. ZURLO, introduction de G. VATTIMO, Fazi, Rome 2012.

⁴ Cf. J.M. VIGIL, « Ricentrando il ruolo futuro della religione: umanizzare l'Umanità », dans SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 159.

⁵ Les interventions et les débats qui ont suivi, rassemblés dans la revue *Voices of the Third World*, 2012, n° 1, dossier intitulé *Towards a Post-Religious Paradigm?*, ont été traduits et publiés en italien sous forme d'extraits dans la revue *Adista*, 2012, n° 16 (Suppl. n° 1 au n° 6134), 3-7, sous la direction de C. FANTI.

⁶ Il ne me semble pas déplacé de percevoir, dans cette évaluation, l'écho du jugement de KARL MARX tel qu'il l'exprime dans l'*Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* et qu'il résume dans la célèbre expression lapidaire : « La religion est l'opium du peuple ».

⁷ Les essais qui y figurent avaient déjà été partiellement publiés en italien dans la revue *Adista*, 2015, n° 29, 31, 33, dans la rubrique *Docu-menti*. Cette revue a ensuite accueilli et favorisé un large débat sur le sujet, relançant et soutenant la théologie post-théiste et accentuant la ligne éditoriale habituelle très critique à l'égard du christianisme catholique dit « institutionnel », avec ses dogmes, ses rites, ses normes éthiques et sa hiérarchie, comme on le répète souvent.

⁸ Cf. ZAMBALDI, *Conversando con Baruch*.

⁹ Cf. J.S. SPONG, « Les 12 thèses. Appel à une nouvelle réforme », dans SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Au-delà des religions*, 69-120.

¹⁰ De nombreux ouvrages de Spong ont désormais été traduits en italien. Cf. *Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo. Perché muore la fede tradizionale e come ne nasce una nuova* (Un nouveau christianisme pour un monde nouveau. Pourquoi la foi traditionnelle meurt et comment une nouvelle naît), sous la direction de F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2010 ; *La nascita di Gesù tra mito e ipotesi* (La naissance de Jésus entre mythe et hypothèse), sous la direction de F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2017 ; *Letteralismo biblico: eresia dei Gentili. Viaggio in un cristianesimo nuovo per la porta del Vangelo di Matteo* (Voyage dans un christianisme nouveau par la porte de l'Évangile de Matthieu), sous la direction de F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2018 ; *Perché il cristianesimo deve cambiare o morire. Riforma della fede e prassi della Chiesa* (Pourquoi le christianisme doit changer ou mourir. Réforme de la foi et de la pratique de l'Église), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019 ; *Incredibile. Perché il credo delle Chiese cristiane non con-*

Est-il vraiment souhaitable et prévisible, pour l'avenir du christianisme, d'emprunter la voie de la mystique unitive-fusionnelle, dans laquelle le moi humain disparaît en tant que tel, plutôt que celle de la mystique unitive-relationnelle, dans laquelle le moi se tient face à Dieu comme un toi dans une relation libre et dialogique ?

Sur le projet de démystification

Théologiquement discutable, chez les post-théistes radicaux, est le projet de *démystification* comme *élimination* du mythe qui caractériserait tous les récits bibliques qui sont à la base de la dogmatique chrétienne. Ce projet démystificateur, en effet, ne tient pas compte du projet alternatif d'*interprétation* du mythe, selon la réévaluation qui en a été faite dans la philosophie et la théologie contemporaines. Selon cette réévaluation, le « mythe » ne doit pas être démystifié mais interprété, afin d'en saisir la vérité humaine et religieuse qu'il contient.

Les post-théistes radicaux considèrent encore le mythe (en tant que récit religieux symbolique) comme une simple construction humaine visant à donner un sens à ce dont on ne connaissait pas scientifiquement la cause, comme le soutenait au XIX^e siècle Auguste Comte, fondateur du positivisme. Et ils ne le voient pas comme l'expression ou la révélation³⁹

vince più, sous la direction de F. SUDATI, Mimesis, Udine-Milan 2020 ; *I peccati della Bibbia*, sous la direction de P. CASCIOLA, Massari, Bolsena 2021.

¹¹ Cité dans F. SUDATI, « Un credente in esilio », dans SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 58.

¹² De nombreux ouvrages de Lenaers ont désormais été traduits en italien. Cf. *Il sogno di Nabucodonosor. Fine della chiesa cattolica medioevale*, sous la direction de F. SUDATI, Feltrinelli, Milan 2005 ; *Benché Dio non stia nell'alto dei cieli. Un seguito a Il sogno di Nabucodonosor*, sous la direction de F. SUDATI, Massari, Bolsena (VT) 2012 ; *Jésus de Nazareth. Un homme comme nous ?*, sous la direction de F. SUDATI, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2017 ; *Chrétiens au XXI^e siècle ? Une relecture radicale du Credo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018 ; *Athées par respect pour Dieu. Vivre la foi après les décombres de la religion*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2023.

¹³ R. LENAERS, « Le christianisme et la modernité sont-ils compatibles ? », dans SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Au-delà des religions*, 135.

¹⁴ VIGIL, « Recentrer le rôle futur de la religion », dans SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Au-delà des religions*, 188.

¹⁵ J.M. VIGIL, « Il ne s'agit plus de croire. Actualiser l'épistémologie : le plus grand défi de la religion », dans VIGIL, MOLINEAUX, RESS, SUDATI, VILLAMAYOR, FOX, *Une spiritualité au-delà du mythe*, 56. Dans J.M. VIGIL, « Pâques cosmique. Célébration du nouvel univers », dans ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Le Cosmos Comme révélation*, à la note 198, à propos du sens du terme « histoire » utilisé pour la nouvelle histoire sacrée du Cosmos, on observe qu'il ne s'agit pas d'histoire au sens fort du terme, d'histoire humaine. Les êtres humains y sont inclus (dans sa conclusion), mais ils n'en sont pas les protagonistes, et cette histoire n'est pas vraiment humaine. Pour la « nouvelle histoire », on cite, entre autres, T. BERRY, *The New Story*, American Teilhard Association for The Future of Man, Anima Books, Chambersburg 1977 et aussi T. BERRY, B. SWIMME, *The Universe Story*, Bell Tower, New York 1999. Comme exemple de la diffusion de cette « nouvelle histoire sacrée » parmi les post-théistes, cf. MORI, *Per un cristianesimo senza religione*, 128-142.

¹⁶ VIGIL, « Pasqua cosmica », dans ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmos come rivelazione*, 202.

¹⁷ J.M. VIGIL, « Éloge de la spiritualité oïcencentrique », dans ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmos come rivelazione*, 128.

de vérités transcendantes qui ne peuvent être exprimées qu'en termes symboliques, analogiques, métaphoriques⁴⁰. Ils estiment donc que le « mythe chrétien » peut, voire doit aujourd'hui, à l'ère de la connaissance scientifique, être totalement abandonné ; de même, par conséquent, toute la dogmatique chrétienne traditionnelle qui s'appuie sur lui devrait être abandonnée.

Sur l'intention de ne conserver que l'essence du christianisme

Le projet théologique « reconstitutif » qui en découle, consistant à ne conserver et à valoriser que l'essence du christianisme, à identifier dans l'expérience originelle de Jésus faite par les premiers disciples, telle qu'elle est scientifiquement accessible par la méthode historico-critique actuelle, pose également problème. En résumé, il s'agirait d'une expérience de Dieu comme Amour absolu auquel se conformer en vue d'une humanisation accomplie.

Toute la réflexion théologique ultérieure, telle qu'elle est déjà présente dans le Nouveau Testament puis dans l'élaboration ecclésiale sanctionnée par les conciles œcuméniques, ne serait qu'un simple revêtement mythique, de création humaine, dont on peut non seulement se débarrasser, mais dont on doit se débarrasser pour rendre aujourd'hui cre-

¹⁸ J. ARREGI, « Le credo face à la science. Notes pour une théologie crédible », dans ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Le Cosmos comme révélation*, 65.

¹⁹ L. BOFF, « Le Dieu qui surgit dans le processus de la cosmogénèse », dans ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmos come rivelazione*, 99-118.

²⁰ Cf. à ce sujet G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Turin 2023.

²¹ Pour la reprise de cette spiritualité écologique, largement présente dans le post-théisme ou chez ses sympathisants, outre le déjà cité J.M. VIGIL, avec sa « spiritualité écocentrée », cf. par exemple B. MORI, *Pour un christianisme sans religion*, 162-164, avec référence à L. BOFF ; et surtout certaines représentantes de la théologie écoféministe comme I. GEBARA, « Une contribution de l'écoféminisme théologique à une meilleure cohabitation planétaire », dans ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Le Cosmos comme révélation*, 137-162 et M.J. RESS, « Il grido dell'ecofemminismo. Ricordiamoci chi siamo: figlie e figli della Madre Terra », dans ARREGI, BUSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 93-109.

²² Le lien entre la physique moderne et la spiritualité mystique orientale est souligné, par exemple, par Arregi, déjà cité, et surtout par D. O'MURCHU, « Orizzonti dello Spirito nel XXI secolo » (Horizons de l'esprit au XXI^e siècle), dans ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmos come rivelazione*, 163-191, qui fait référence à l'ouvrage désormais classique de F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milan 1982 (original allemand de 1975).

²³ Une première discussion sur le livre de GAMBERINI, *Deus duepuntoze-ro*, a été publiée dans *Rassegna di teologia* 62(2022) 3 avec un essai de M. Nardello et une réponse de Gamberini, ainsi qu'un résumé des interventions de F. Bottaro, R. Battocchio, A. Corallo, P. Beltrame et Gamberini lui-même, qui ont été prononcées lors de la présentation du volume à l'Auditorium del Gesù à Rome le 20 juin 2022. Une synthèse des thèses centrales de l'ouvrage a également été donnée par l'auteur dans P. GAMBERINI, « Monismo relativo. Comprensione panenteistica di Dio e concezione trinitaria », dans *Filosofia e teologia* 36(2022) 3, 389-404, ainsi que dans d'autres essais tels que ID., « Verso un'altra forma di cristianesimo », dans ARREGI, BUSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 135-143.

dible la foi chrétienne et lui assurer ainsi un avenir au service de l'humanité.

On ne tient pas compte du fait que cette réflexion théologique ait pu être, comme le soutient la théologie contemporaine la plus avertie, une *compréhension progressive de la vérité/du mystère du Christ*, nécessairement exprimée et communiquée dans les termes de la culture de l'époque. Il en résulte, chez les post-théistes, un *bouleversement de la théologie chrétienne* qui a toujours considéré le Nouveau Testament et la tradition ecclésiale qui a suivi comme des points de référence essentiels, tout en se sentant engagée dans la réinterprétation continue de ses contenus de vérité dans les termes (concepts, images, langages...) propres à la culture en évolution.

Sur le peu d'attention accordée à la portée analogique ou symbolique du langage théologique

Un dernier point important qui pose problème est le peu d'attention accordée, dans le discours des post-théistes, à la *porte toujours et uniquement analogique ou symbolique du langage théologique*, étant donné que nous ne pouvons pas parler autrement du mystère de Dieu. Une attention bien présente dans toute la tradition

²⁴ Cf., par exemple, les citations de 1 Co 15,28 (GAMBERINI, *Deus duepuntozero*, 24) : « Dieu est tout en toutes choses » (en réalité, le texte dit qu'il le sera à la fin) ; d'Ac 17,28, Paul à l'Aréopage : « Dieu est celui en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre être » (comme cela est traduit ici, 48) ; de Jn 10,30 : « Moi et le Père, nous sommes un » etc. ²⁵ Pour le panthéisme, on se réfère surtout au théologien K. MÜLLER, dont on cite, entre autres, le plus récent *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Pantheismus*, Aschendorff, Münster.

2021.

²⁶ GAMBERINI, « Vers une autre forme de christianisme », dans ARREGLI, BUSSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 139.

²⁷ La définition thomiste de Dieu comme « *ipsum esse per se subsistens* » a été critiquée parce qu'elle renverrait à une vision univoque et unitaire de l'être, d'origine néoplatonicienne, déjà contestée par Aristote, et qui serait incompatible avec l'idée de la création d'êtres distincts de Dieu (cf. la critique d'E. Berti à ce sujet ; par exemple E. BERTI, « Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come "Esse ipsum" », dans ID., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, et plusieurs fois par la suite). Mais à mon avis, Thomas a été défendu à juste titre contre cette critique, car il a une conception analogique très claire de l'être qui lui permet de maintenir la distinction entre l'être de Dieu et celui des créatures. Berti lui-même finirait par l'admettre, notamment en référence aux considérations de chercheurs thomistes tels que S.L. BROCK, « L'*ipsum esse* est-il du platonisme ? », dans ID. (sous la direction de), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Rome 2004. Cf., à ce sujet, V. POSSENTI, « Il dibattito sull'auto on (*esse ipsum*) e la terza navigazione », dans F. TOTARO (sous la direction de), *Enrico Berti. Una preziosa eredità*, fascicule monographique de *Humanitas* 78(2023) 1, 60-68, où l'on trouve, entre autres, cette citation claire tirée du *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4m : « *Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio esse* ». Quant au fait que les créatures inhérent à l'essence de Dieu dans la mesure où elles sont depuis toujours en Dieu, Thomas distingue bien deux modes d'être en Dieu : dans la mesure où il les conserve dans leur propre être et dans la mesure où Dieu les connaît, c'est-à-dire comme ses idées. Dans le premier cas, les créatures sont distinctes du Créateur et n'inhérent pas à son essence ; dans le second cas, dans la mesure où elles sont dans la puissance créatrice et dans les idées

théologique et mystique chrétienne, tant en ce qui concerne le langage biblique que celui de l'élaboration théologique ultérieure.

Si l'on oublie cette portée, ainsi que la question plus récente des genres littéraires dans lesquels s'exprime le langage biblique, on finit inévitablement par réduire le langage biblique-théologique à un simple « anthropomorphisme » (comme le font par exemple les post-théistes à l'encontre des théistes lorsqu'ils parlent de Dieu comme d'une personne) ou même à un « cosmomorphisme » (comme pourraient le faire les théistes lorsque les post-théistes parlent de Dieu comme d'une énergie ou d'un vide cosmique).

Le langage théologique, conscient du « mystère de Dieu », n'a pas et ne peut avoir la prétention de définir le divin ou de l'épuiser dans ses propres formulations. Mais à travers l'utilisation d'analogies, de symboles, de métaphores, de récits mythico-symboliques, il entend répondre à la révélation de Dieu qui a été expérimentée en essayant d'indiquer la direction à suivre et en détournant l'attention d'autres directions erronées.

Par exemple, en orientant vers l'amour et non vers la haine, vers le pardon et non vers la vengeance, vers la liberté et la connaissance et non vers la nécessité et l'aveuglement.

divines, elles sont en Dieu comme son essence même. Cf. *De potentia*, q. 3, a.16, ad 24m : « *Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dici-tur esse in Deo dupliciter. D'une part, comme dans la cause gouvernante et conservatrice de la créature ; et ainsi, on présuppose que la créature est distincte du créateur en ce qu'elle est dite être de Dieu. En effet, on ne comprend pas que la créature soit conservée dans l'être si ce n'est en ce qu'elle possède déjà l'être dans sa propre nature, en ce que l'être de la créature est distingué de Dieu. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente ; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, si-cut dicitur Ioannis I, 3 : quod factum est in ipso vita erat* ». Dans le même ordre d'idées, en termes modernes, P. SEQUERI s'exprime ainsi dans *Il grembo di Dio*, Città Nuova, Rome 2023, 58 : « L'acte créateur n'est rien d'autre que la qualité créatrice de Dieu, et pourtant il se distingue de son « autosuffisance », précisément en tant que position d'un « ajout » qui ne peut être pensé que par rapport à l'extériorité effective de la différence mondaine (sans toutefois coïncider avec elle) ». En ce qui concerne le concept d'« ajout » évoqué ici, la note fait référence à E. GUGLIEMINETTI, *La commozione del bene. Una teoria dell'aggiungere*, Jaca Book, Milan 2011.

²⁸ À cet égard, on peut observer que dans la position théiste classique, comme celle de Thomas d'Aquin, il n'y a certainement pas de « avant » et « après » en Dieu. Mais cela ne signifie pas que son action soit nécessaire. Même un acte éternel peut être un acte libre. La décision de créer est en Dieu un acte libre éternel, mais ses effets se manifestent dans le temps, comme nous le constatons. À moins de penser, avec Emanuele Severino, que toute l'évolution du monde est également un ensemble d'éternels. Thomas affirme avec précision que même si la création est *ab aeterno*, elle n'est pas nécessaire : cf., par exemple, *SThI*, q. 19, a.3, ad 1m : « *Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab aeterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle* ».

²⁹ En reprenant, pour ce langage, une citation de LE-NAERS, *Cristiani nel XXI secolo ?*, 50.

³⁰ Cette « désambiguïsation » a très bien été mise en évidence par P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queri-niana, Brescia 1996.

³¹ Le terme « séparé » présent dans le lexique biblique (comme *qadosh*, saint, c'est-à-dire séparé de toute autre réalité), si d'un côté il reconnaît...

etc. Sachant bien que Dieu ne possède pas tous ces attributs selon les modes et les limites humains connus, mais d'une manière éminente, incomparable et incompréhensible pour nous.

Ainsi, par exemple, dans le cas emblématique de la personnalité de Dieu, contestée par la plupart des post-théistes du « théisme personnaliste », il faut rappeler que le théisme traditionnel, en l'attribuant à Dieu de manière analogique, ne réduisait pas Dieu à une simple entité parmi d'autres, même si elle était parfaite, ni ne lui attribuait la personnalité avec toutes les limitations et le mode de fonctionnement de l'intelligence et de la liberté humaines. Mais il entendait lui attribuer de manière analogique et éminente la perfection humaine maximale, celle qui est à la racine de la liberté et de la relation dialogique, possible uniquement entre des personnes (entre un moi et un toi, disait Martin Buber) et non entre des êtres impersonnels ou entre des personnes et des êtres impersonnels (entre un moi et un *es*, dans la terminologie de Buber).

Thomas d'Aquin, grand représentant du théisme classique personnaliste, en était bien conscient lorsqu'il répondait aux objections qui, déjà à l'époque, étaient formulées contre l'attribution à Dieu du « nom » de « personne » : « *Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura. Unde, cum omne illud quod est per-*

fectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem ; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quod dicitur de creaturis, sed excellentiori modo ; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuantur » (STh I, q. 29, a. 3).

Nous sommes conscients d'avoir à peine effleuré la complexité des problèmes philosophiques et théologiques que soulève le post-théisme, tant sur le plan de la méthode que du contenu. Nous avons toutefois tenté d'en identifier les plus importants, avec les réserves critiques que les positions post-théistes ont suscitées chez nous.

Nous sommes également convaincus de la nécessité d'une réflexion, ou plutôt d'une réinterprétation de la foi chrétienne dans le contexte moderne et postmoderne actuel.

Il nous semble toutefois que la voie empruntée par les post-théistes, même avec les meilleures intentions, risque de bouleverser les fondements mêmes de la vérité chrétienne qu'ils entendent relancer : transcendance et personnalité de Dieu, création, révélation, incarnation, rédemption, résurrection, Trinité, eschatologie... Notamment en raison des limites de l'approche philosophico-théologique que nous avons indiquée.

Giovanni Ferretti *

Il rejette l'altérité et la transcendance insondables, mais d'un autre côté, il atteste de sa proximité aimante, propre à celui qui se fait connaître et reconnaître en s'offrant à l'autre-que-soi dans une relation libre et gratuite, fidèle et miséricordieuse.

³²Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, dans la section de la *Dialectique transcendantale* intitulée « Critique de toute théologie fondée sur les principes spéculatifs de la raison » (trad. it. par G. Colli, Einaudi, Turin 1957, 649s). Mais aussi, par exemple, dans *Leçons de philosophie de la religion*, trad. it. par C. Esposito, Bibliopolis, Naples 1988, 110-112).

³³Cf. encore Thomas, qui dans STh I, q. 8 (*De existentia dei in re-bus*) soutient que Dieu est « *intimement* » présent en toute chose (a. 1) et qu'il est partout « *secundum se totum* » (a. 4). Cela ne signifie pas qu'il est contenu en elles comme c'est le cas entre les corps. Les réalités spirituelles, en effet, observe Thomas, contiennent ce dans quoi elles sont, comme l'âme contient le corps. On peut donc dire, par une certaine analogie, que « *Deus est in rebus sicut continens res* » (a. 1, ad 2m). Mais cela n'a rien à voir avec le panthéisme selon lequel le monde est interne et essentiel à Dieu et, par conséquent, Dieu devient dans l'univers.

³⁴Parmi les nombreux exemples que l'on pourrait citer pour illustrer cette tradition théiste chrétienne constante d'une corrélation intime entre transcendance et immanence qui caractérise Dieu, je me limiterai à citer Paul : « Un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, agit à travers tous et est présent en tous » (Ep 4, 6) ; Augustin, pour qui Dieu est « *intimior intimo meo et superior summo meo* » (Conf. 3, 6, 11) ; Pascal qui dit : « Le bonheur n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur de nous ; il est en Dieu, à la fois à l'extérieur et à l'intérieur de nous » (*Pensées*, Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1987, n. 465).

³⁵Cf. la « rétractation » de KARL BARTH dans sa célèbre conférence *L'humanité de Dieu*, de 1956, dans laquelle il soutient que la « divinité » de Dieu, c'est-à-dire sa transcendance absolue en tant que *totaliter aliter* (totalement autre), inclut son « humanité », c'est-à-dire sa liberté, mise en œuvre, non seulement pour créer l'autre à partir de lui-même, mais aussi pour assumer la nature humaine, pour devenir le partenaire de l'homme en Jésus de Nazareth (cf. K. BARTH, *L'humanité de Dieu*, trad. it. par S. MERLO, Claudiana, Turin 2021).

³⁶Le théologien espagnol A. TORRES QUEIRUGA le soutient avec une conviction particulière, par exemple dans son ouvrage *Au-delà du christianisme pré-*

moderno, Elledici, Leumann (TO) 2013 (original espagnol de 2000), sans remettre en cause la transcendance de Dieu, la création par amour et donc par liberté, ni l'originalité de l'incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth.

³⁷Il y aurait beaucoup à dire sur la manière dont les post-théistes racontent la naissance du « théisme » par opposition à la religiosité naturaliste et matricale supposée qui l'aurait précédé. Le théisme serait-il vraiment né historiquement lors du passage du paléolithique nomade au néolithique sédentaire et agricole ? L'invasion de la civilisation kurgane, avec ses dieux masculins et guerriers, aurait-elle vraiment été déterminante ? Et surtout, d'un point de vue théorique, le fait que le théisme soit apparu à un moment donné de l'histoire humaine serait-il en soi, comme ils le déduisent, une pure invention humaine ? Ne pourrait-il pas être, comme le pensent les théistes, le fruit d'une plus grande intelligence et/ou d'une révélation de la vérité divine ?

³⁸Pour une analyse philosophico-théologique approfondie de la catégorie d'« alliance », élevée au rang de principe métaphysique en tant que relation dans la différence et la liberté, cf. P. CAPELLE-DUMONT, *Le principe alliance. Tome 1. Phénoménologie de l'alliance*, Hermann, Paris 2021.

³⁹Sur le concept de révélation, que la théologie chrétienne ne conçoit plus depuis longtemps comme la communication miraculeuse de propositions à croire aveuglément – comme le pensent généralement les post-théistes pour le critiquer –, mais comme un événement d'ouverture à la vérité qui vient de Dieu et que l'homme accueille dans la foi en le traduisant dans son propre langage analogique-symbolique, cf. les textes éclairants de A. TORRES QUEIRUGA, *La rive-lazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Rome 1991 (qui en souligne le caractère de « maïeutique historique ») et de J.-L. MARION, *Da al-trove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, Inschibboleth, Rome 2022 (qui souligne sa nature de phénomène irréductible au plan immanent de la subjectivité humaine).

⁴⁰Concernant la portée révélatrice du récit mythico-religieux, les observations de L. PAREYSON, « Filosofia ed esperienza religiosa », dans *Annuario filosofico* 1(1985), 19-27, sont très pertinentes ; désormais dans ID., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Turin 1995, 104-106.

* Cette étude de Don Giovanni Ferretti sera également publiée dans la revue trimestrielle *Filosofia e teologia*, dans le troisième et dernier numéro de 2024.