

## *La contribution de Claude Tresmontant à la compréhension des signes de crédibilité de la révélation*

PHILIPPE GAGNON  
Aylmer, Québec

### **1. La permanence d'un signe de contradiction**

Parmi toutes les questions qui, s'agissant de l'exercice de la rationalité, divisent les hommes depuis l'aurore, une seule doit être qualifiée de signe permanent de contradiction (Mt 10,34), scindant les esprits à partir des options secrètes des cœurs. Lorsqu'une tribu d'immigrants nomades aspire à quitter la servitude, lutte pour sa survie sur le pourtour de la Méditerranée et prend conscience de l'universalité de la mission qu'elle se découvre porter, l'exigence imparable d'en reconnaître la provenance, la nature et la signification prétendument transcendante est déjà introduite dans ce qui sera la suite du questionnement humain. Que l'on ait remarqué l'insignifiance apparente du temps où se déroule la reprise incessante et la réinterprétation d'une parole qui est à la fois l'heureuse annonce dans son exigence même, que le temps de la révélation soit une manifestation tardive qui semble clore l'histoire plutôt que l'amorcer<sup>1</sup>, tout peut être question de perspective puisque l'extrême durée quantitative de l'univers tel que nous l'avons découverte n'entraîne pas *ipso facto* la position qualitative d'un problème renouvelé. Si le «multiple» des anciens philosophes est pour avoir quelque rôle dans la temporalité de toute genèse, il faudra considérer cette

---

<sup>1</sup> Pour Arnold TOYNBEE, notre position face au début de l'ère chrétienne fait de celle-ci «perhaps the most recent significant event in history» (*Civilization on Trial*, Oxford Univ. Press, 1948, p. 238). Dans un sens analogue, Raymond RUYER, *Dieu des religions, Dieu de la science* (coll. *Science de l'homme*), Paris, Flammarion, 1970, p. 16-17.

possibilité qu'un ordre universel nouveau et irréductible s'introduise silencieusement, propageant ses effets dans un état d'immersion pour finalement tout ressaisir à la racine et en totalité.

Lorsqu'il pose son regard sur l'univers qui l'entoure et se met en demeure de l'ordonner par la pensée, l'homme est déjà confronté par une sollicitation secrète, inaccessible au regard de l'historien puisqu'il est dans la nature des choses que ce qui lui est le plus intérieur et exprime le mieux son habitation paisible de *vizir* de la création ne soit le plus souvent même pas documenté<sup>2</sup>. Les grandes civilisations de l'ancien Orient ont cherché à comprendre par des computations astronomiques et des emboîtements de sphères célestes la régularité immanente à l'ordre cosmique au moment où Israël se tenait saisi d'étonnement devant ce qui est de fait donné à l'homme, objet de réjouissance pour ses yeux, de grâce pour sa vie, et devant commander une semblable reconnaissance<sup>3</sup>. L'antique désir d'habiter la pure lumière d'un monde des Idées, d'abord enraciné dans la profondeur de l'inconscient duquel on voudrait s'arracher, est déjà saisi d'ambiguïté lorsqu'il retranche de son horizon de valorisation des réalités arbitrairement dévaluées au profit de celles qui se laissent mesurer au gré de catégories statiques où la raison se complait plus facilement.

C'est parce que nous sommes toujours enfermés dans l'antique rationalisme et son achèvement présomptif que nous voudrions voir deux histoires parallèles d'une quête humaine fondamentale où l'élucidation du sens poursuivrait son chemin parallèlement à la construction des significations. Nous trouverions d'une part l'expansion intégrale et progressive de la raison et de ses premiers balbutiements, de ses tentatives d'ordination intelligible et inamovible des phénomènes du monde, et d'autre part l'histoire de la purification progressive de la rationalité par l'insufflation sensible et patiente d'une autre dimension des choses, fermée à la conceptualisation humaine portée à systématiser hâtivement ce qui n'est resté qu'un objet sans répercussions immédiates sur nos existences. Mais le combat et l'adoption d'une orientation intérieure ont déjà eu lieu au fond le plus intime de toutes les consciences depuis l'aube de l'aventure humaine. Si l'Écriture peut porter un regard sur l'expérience et noter que «Les

<sup>2</sup> Georg W. F. HEGEL avait déjà fort justement remarqué que l'histoire n'est pas le lieu de la félicité et que «les périodes de bonheur y sont des pages blanches.» (*La raison dans l'histoire*, trad. Kostas PAPAIOANNOU [coll. 10/18, 235-236], Paris, Union gén. d'éd., 1965, p. 116).

<sup>3</sup> Voir Walter EICHRD, *Theology of the Old Testament*, trad. John A. BAKER, Londres, SCM Press, 1977, t. 2, p. 94; Ludwig KÖHLER, *Hebrew Man*, trad. Peter ACKROYD, Londres, SCM Press, 1956, p. 131-132.

desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance» (Gn 8,21), c'est parce qu'il y a depuis toujours en lui inhabitation de la vérité qui le travaille et que la possibilité de taire sa voix lui demeure perpétuellement ouverte<sup>4</sup>.

Se transportant dans les débats que nous avons connus il y a peu, on ne peut éluder ce qui est alors en question en laissant entendre que l'objet «dieu» ne pourrait être connu dans nos modalités concrètes d'appréhension, parce qu'il devrait être reconnaissable en toutes choses alors qu'il ne se laisserait voir sous aucune opération référentielle et qu'une assertion à son sujet ne pourrait recevoir de valeur de vérité. Répondre ainsi c'est s'être déjà décidé car Dieu n'est pas un objet que l'on pourrait mettre dans une classe avec quelque réalité du monde. Comme Karl Barth nous l'a justement rappelé après Tertullien et saint Thomas d'Aquin, il est un sens où il est toujours Sujet et jamais objet (*Deus non est in genere*)<sup>5</sup>.

Les anciens philosophes, loin d'être affligés d'un semblable scepticisme, accordaient plutôt une confiance totale et spontanée au pouvoir d'éclaircissement du *logos* humain et voyaient très souvent l'incarnation sensible et le corps même de la divinité dans les régions séparées mais non moins

<sup>4</sup> Voir Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, 2<sup>e</sup> éd. (coll. *Lectio divina*, 12), Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, p. 118-120.

Nous employons les abréviations suivantes pour les ouvrages cités plus d'une fois:

CPAPED: *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*

DMPI: *La doctrine morale des prophètes d'Israël*

ECD: *Essai sur la connaissance de Dieu*

EIN: *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*

ÉMB: *Études de métaphysique biblique*

EPH: *Essai sur la pensée hébraïque*

FCr: *La finalité de la Création, le salut et le risque de perdition*

HUSC: *L'histoire de l'Univers et le sens de la Création*

MP: *Les métaphysiques principales. Essai de typologie*

NPhCh: *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*

PAth: *Les problèmes de l'athéisme*

PCh: *Problèmes du christianisme*

PD: *La prescience de Dieu, la prédestination et la liberté humaine*

PÉTh: *Les premiers éléments de la théologie*

PH: *Le prophétisme hébreu*

PNT: *Problèmes de notre temps*

PR: *Le problème de la Révélation*

SPTM: *Schaoul, qui s'appelle aussi Paulus. La théorie de la métamorphose*

<sup>5</sup> Karl BARTH, «The Christian Understanding of Revelation», dans *Against the Stream. Shorter Post-War Writings 1946-52*, reproduit dans John BOWDEN et James RICHMOND (éd.), *A Reader in Contemporary Theology* (coll. *SCM Paperbacks*), Londres, SCM Press, 1967, p. 30-33; THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I, 25.



contiguës au monde sublunaire<sup>6</sup>. Ce sont ainsi deux dispositions absolument premières de l'esprit humain qui commanderont sa visée concrète quant au sort de l'attitude naturellement religieuse de l'âme:

Toute l'histoire de la pensée européenne, à partir du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, va être l'histoire d'un conflit profond entre deux pensées, deux espèces de pensée: la pensée hébraïque qui professe que rien de l'Univers n'est divin, que les astres ne sont pas des substances divines, que la Nature n'est pas divine; – et la pensée grecque qui se continue avec les grands platoniciens, Plotin, Proclus, Damascius, qui vont continuer à professer l'antique et vénérable doctrine de la plus ancienne philosophie grecque: l'Univers est divin<sup>7</sup>.

Il faut se délivrer de l'illusion qui nous porte à croire que l'attitude d'accueil de la révélation et de l'alliance divino-humaine qui s'y propose sont le fait d'une faiblesse et d'une sensibilité incapable de faire face à la dure réalité du monde et à la mission de la raison humaine qui serait de soumettre toutes choses. Ce n'est pas à cause d'une propension à s'en remettre passivement au sacré et à se décharger sur lui d'une quelconque responsabilité que le peuple hébreu fut celui de l'ouverture obéissante à la libre survenue de son Dieu. Quand la raison humaine prétend assujettir le monde et veut se faire maître de son domaine, c'est alors souvent qu'elle répudie tel groupe humain comme quantité négligeable, sans importance, qu'elle sépare et manipule le réel dans les limites d'une vision d'une étroitesse qui, à distance, nous fait frémir. Il n'est pas jusqu'au sacré qui sera sommé de répondre à ce que peut concevoir le sujet humain à son égard, alors qu'on l'enjoindra de se manifester et de s'incarner en diverses étapes du cheminement historique des peuples et des individus: «Le propre du paganisme, ce n'est pas de supprimer ou d'abolir le Sacré. Bien au contraire, le propre du paganisme c'est de mettre le Sacré partout. Le propre du monothéisme, c'est de désacraliser l'Univers, et la Nature, et la Nation, et l'État»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> «[...] la foi refuse catégoriquement l'idée d'une divinité s'intégrant au cosmos comme sa sphère suprême.» (Dominique DUBARLE, *Approches d'une théologie de la science* [coll. *Cogitatio fidei*, 22], Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, p. 33). Sur ce thème, voir Amos FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination scientifique*, trad. Jean-Pierre ROTHSCHILD (coll. *Théologiques*), Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 25-63.

<sup>7</sup> C. TRESMONTANT, «Heidegger et le nazisme», dans C. TRESMONTANT, *Problèmes de notre temps*, Paris, O.E.I.L., 1991, p. 461-462. On lira aussi C. TRESMONTANT, *L'opposition métaphysique au monothéisme hébreu, de Spinoza à Heidegger* (coll. *Cahiers de métaphysique et de théologie*), Paris, F.-X. de Guibert, 1996.

<sup>8</sup> TRESMONTANT, «Heidegger et le nazisme», dans *PNT*, p. 465. Voir Eric R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, New York, W.W. Norton, 1965, p. 112-115; Charles N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture* (coll. *Galaxy Books*, 7), New York, Oxford University Press, 1957, p. 225, 264-266, 500-503.

Ne concluons pas trop vite, au sujet de qui refuserait de voir en la «Raison» un présupposé clair, à une tentative sourde et secrète de miner l'effort philosophique de l'intérieur, de se servir de ce qu'il a produit de meilleur pour le retourner contre lui-même. Si l'homme, conformément à l'intuition majeure de Maurice Blondel et du Père de Lubac, n'a jamais été en état de pure nature<sup>9</sup>, c'est bien sur toutes choses que le philosophe doit pencher son regard et sa considération attentive, et ce parce que la distinction entre «manifestation» et «révélation» ne saurait être primitive<sup>10</sup>. Mais il faut dire plus. Puisque de fait les divers penseurs ne se sont jamais entendus sur ce qu'est la philosophie, que cette dernière ne se laisserait déduire d'aucun axiome et qu'il n'est pas de prémisses où la vérité d'une conclusion sur ce sujet serait déjà contenue<sup>11</sup>, nous devons éviter de poser ce problème comme si nous étions installés solidement sur un terrain où nous jouirions d'une enviable neutralité. Il ne s'agit donc pas seulement d'envisager de manière éventuellement favorable le fait de l'existence du prophétisme et le fait chrétien qui lui succède, mais de reconnaître que nous devons répondre

«Les métaphysiques non chrétiennes ou antichrétiennes se caractérisent au contraire par cette suffisance qu'elles prêtent à la nature, à la matière, au devenir, à l'homme et à ses institutions. Les métaphysiques non chrétiennes sont irrémédiablement tentées par l'idolâtrie qui consiste à conférer les prédicats de l'absolu à ce qui est encore inachevé, inachevable par ses propres forces, incapable de rendre compte par soi de son existence, de sa nature, de son développement» (C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 309).

<sup>9</sup> Voir Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (coll. *Théologie*, 64), Paris, Aubier-Montaigne, 1965, p. 257-261.

<sup>10</sup> Voir John MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, 2<sup>e</sup> éd., New York, Charles Scribner's Sons, 1977, p. 89-100. ARISTOTE avait déjà reconnu que le sage doit spéculer sur toutes choses, ce qui signifie en notre cas ne rien rejeter en vertu de préférences subjectives antérieures à l'analyse. Voir *Métaphysique, gamma*, 2, 1004a. On relira Romains 1, 18-21 en y faisant la part des verbes grecs *phaneroô* et *apokalyptein*. Consulter Joseph A. FITZMYER, *Romans* (coll. *The Anchor Bible*, 33), New York, Doubleday, 1993, p. 273 et 279-280. On a parlé à cet égard de «La connaissance naturelle de Dieu [...] attribuée par Paul à l'initiative divine, à un acte de Dieu, distinct sans doute de sa «révélation», au sens propre, mais néanmoins libre et souverain.» (Paul HENRY, «L'exégèse de l'épître aux Romains dans la tradition catholique», dans *Da Tarso a Roma* [coll. *Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore*. Serie terza, *Scienze religiose*, 1], Milan, Società editrice Vita e Pensiero, 1962, p. 112).

<sup>11</sup> Certains réussirent certes à éliminer le problème de Dieu du questionnement philosophique par une référence stricte au postulat de l'empiricité, mais il faut voir ce que devint la philosophie entre leurs mains. Pour un exemple classique, Alfred J. AYER, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover, 1952, p. 114-115. Les tenants de cette même tradition furent obligés d'admettre que les rouages de la «logical machinery» utilisée en l'occurrence étaient grevés de difficultés insurmontables. Voir Morton WHITE, *Towards Reunion in Philosophy*, New York, Atheneum, 1963, p. 108-109.



obligatoirement à la question de la valeur suprême (Mt 13,45-46) qu'il expose à notre regard: «Qui n'est pas contre nous est pour nous» (Mc 9,40).

## 2. Un nouveau regard sur un ancien problème

Confronté au problème du rôle de la quête scientifique dans l'approche de la question de l'existence de Dieu, bien conscient qu'elle ne se trouve posée directement par aucune des sciences expérimentales modernes qui obéissent toutes à un postulat pratique d'agnosticisme méthodologique, Claude Tresmontant se rendra très tôt attentif aux termes où aboutirent certains savants qui tentèrent de rendre compte de la transmission du patrimoine génétique et de la présence du psychisme, détectable dès les formes apparemment les plus inférieures de la vie par la libre motricité, l'assimilation, l'autorégulation et la régénération. Qu'il s'agisse de Claude Bernard conduit à parler d'*idée directrice* animant l'organisme ou du biochimiste soviétique Aleksandr Oparine traitant d'une *structure subsistante*, Tresmontant verra un juste retour des choses, après une si longue séparation des sciences et de la philosophie, quand l'analyse aristotélienne de l'âme comme forme substantielle d'un corps sera à ses yeux reformulée, de manière souvent balbutiante, par la biologie fondamentale contemporaine<sup>12</sup>. Il accueillera de même avec une non moins grande sympathie les travaux et réflexions des scientifiques autour de ce concept d'information étendu au monde physique par la cybernétique et la théorie générale des systèmes.

Il comprit très tôt que le problème de l'existence de Dieu doit être posé dans des termes qui permettent de le rendre intelligible à un esprit rompu aux pratiques expérimentales<sup>13</sup>. Il ne serait pas difficile de trouver un accord tout idéal sur ce point, mais nous pourrions être réticent si l'on nous présentait un lointain parallélisme entre des notions qui jouissent chacune d'un contenu sémantique propre dans des contextes précis. Le même terme utilisé en métaphysique par les anciens et en théorie de la communication par des ingénieurs contemporains ne permettrait pas de soi d'enjamber tant de siècles. Nous serions encore davantage hésitant si l'on nous proposait de réfléchir sur les conséquences philosophiques d'une théorie mathématique.

<sup>12</sup> Voir C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 151-179.

<sup>13</sup> On peut déjà documenter cette prise de conscience dès 1965, voir C. TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, 2<sup>e</sup> éd. (coll. *Livre de vie*, 108), Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 288. Pour mieux apprécier les nuances dans l'articulation de cette importante question, consulter notre ouvrage *Christianisme et théorie de l'information*. Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant, Paris, F.-X. de Guibert, 1998, ch. 3, p. 81-143.

Précisons donc, pour éviter toute équivoque, que la théorie de l'information, qui dans les travaux de Claude E. Shannon est en effet née de considérations avancées sur le calcul des probabilités, n'entend pas pour autant rendre compte d'un objet purement conceptuel ou géométrique. Il s'agissait plutôt, à l'origine, d'étudier, pour les besoins des communications en téléphonie, les possibilités de maximisation du rendement des transmissions électriques de différents messages. Les théorèmes sur l'entropie maximale d'une ligne furent ensuite rapprochés des connaissances acquises sur l'irréversibilité des processus naturels intéressant la thermodynamique et sa «flèche du temps». Il s'agissait donc bien d'une étude de la transmission *effective* et non simplement *possible* des messages dans les sociétés humaines et dans la nature avant l'homme et, même s'il peut être regrettable que la seule définition existante de l'information soit mathématique, renforçant ainsi la métaphore mécaniste au moment où plusieurs scientifiques la sentaient défaillir, elle n'en a pas moins été acquise en se mesurant à un objet qui, lui, relevait de la multiplicité des dimensions de l'ontologie<sup>14</sup>.

Tresmontant a constamment distingué entre deux sens du terme «information». Il s'agit d'abord, dans l'acception plus courante aujourd'hui, qui a été mise en valeur par la linguistique et la cybernétique, de la présence et de la communication d'un élément de connaissance à l'intérieur d'un message rédigé dans une langue avec sa symbolisation propre, le verbe *informer* ayant ainsi le sens de communiquer un enseignement ou quelque renseignement utile de celui qui les possède à celui qui en est dépourvu. Il est un second sens, plus philosophique, relatif à l'action de donner forme à une matière, prodiguant une structuration qui n'est souvent visible qu'en ses effets immanents bien que nous puissions avoir l'expérience du transfert d'une forme à un matériau qui en devient réceptacle: «La matière multiple est *informée* pour constituer un organisme vivant. Le vivant est une forme, ou une structure, qui subsiste, alors même que tous les éléments matériels intégrés sont renouvelés»<sup>15</sup>. Si, conformément au penchant aristotélien pour l'étude faunique, nous approchons ce concept à partir du monde vivant, il n'en faut pas moins reconnaître que tout ce qui existe dans l'univers tel que nous le connaissons désormais, des premiers éléments chimiques aux plus gros cerveaux, se révèle à l'analyse comme une compo-

<sup>14</sup> Voir John PUDDEFOOT, «Information and Creation», dans C. WASSERMANN, R. KIRBY et R. RORDORFF (éd.), *The Science and Theology of Information* (coll. *Publications de la faculté de théologie de l'Université de Genève*, 16), Genève, Labor et Fides, 1992, p. 10. Pour une introduction accessible à la théorie de l'information, lire Joël de ROSNAY, *Le microscope* (coll. *Points-civilisation*, 80), Paris, Éditions du Seuil, 1975, ch. 2 et 4.

<sup>15</sup> C. TRESMONTANT, *Le problème de la Révélation*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 88.



sition de compositions, que toutes les réalités informées traversent une genèse et une corruption et que le concept d'éternité n'est en tout cas plus empiriquement assignable.

Or, remarquera Tresmontant à plusieurs reprises, ces deux sens finiront par s'approcher et même par s'identifier aux yeux de qui tente de les contrôler expérimentalement. Le premier sens que nous avons dégagé, davantage subjectif, se réfère à une réalité intérieure à une conscience et que cette dernière exprimera en mettant en forme les possibilités sémiologiques d'un système phonétique d'articulation, tandis que le second sens renvoie à ce qui existe hors de l'esprit comme multiplicité matérielle parfois hautement complexe et subsistant en forme provisoire unifiée sous la gouverne d'un principe interne d'hégémonie. Pourtant, le pont entre ces deux manières d'informer est franchi lorsqu'une réalité psychique reçoit l'être, se l'approprie sans cesse et le communique éventuellement. En effet, la grande découverte de la biologie moderne est de nous avoir appris «que les deux significations du terme information se rejoignent: c'est un message, un télégramme géant, une information au premier sens de ce terme, qui va commander à la construction de l'organisme vivant»<sup>16</sup>. Nous savons qu'un message génétique nouveau, unique et irremplaçable dirigera la synthèse par catalyse des protéines d'un nouvel être vivant unique et irremplaçable, qu'il opérera donc l'association ordonnée et cohérente d'une multiplicité d'éléments matériels qui, sans son action, auraient appartenu à l'univers indifférencié de la matière. Il y a donc dans la nature *information* d'une multiplicité matérielle commandée elle-même *par de l'information*, c'est-à-dire par des éléments sémantophores.

Conformément à cette acception nouvelle et multiple signifiante de l'information, le problème de l'existence de Dieu ne se posera plus exclusivement en termes de remise inconditionnelle d'une volonté inquiète à un être qui nous dépasserait et habiterait le fond de toutes les âmes. Cette «méthode d'immanence» aura certes toujours sa place, mais il sera sans doute plus profitable à la théologie de rejoindre la conscience différenciée du monde scientifique moderne en réfléchissant avec elle sur une permanente énigme: quelle est l'origine de l'information présente dans toutes les compositions de compositions que renferme l'univers physique? Des philosophes comme Leibniz ont déjà rêvé d'un langage parfait, d'une «caractéristique universelle» qui permettrait de clarifier et de conceptualiser en les identifiant tous les rapports d'antécédent à conséquent qu'implique la structure du monde. Ce langage serait en fait l'instrument d'une domination

<sup>16</sup> TRESMONTANT, «La théorie de l'information», dans *PNT*, p. 74.

humaine sur la nature puisqu'il y aurait possession du secret de toute calculabilité. Or ce langage semble bien exister, mais il n'a pas été composé par l'homme. Bien au contraire, la théorie de l'information nous l'a fait découvrir à l'œuvre dans la nature, des milliards d'années avant que nous en prenions conscience.

C'est la possibilité de trouver un terrain de réunion des deux pôles subjectif et objectif de l'information, en apparence irréductibles et indéfiniment séparables, qui a conduit Tresmontant à faire un usage si développé de ce concept qui échappe pour une large part aux catégories philosophiques traditionnelles.

### 3. Signification historique et construction du sens

#### 3.1 Premier contact avec l'exigence d'une affirmation inconditionnelle

Nous nous demanderons d'abord quelle est la structure du regard théologique par rapport à la valeur scientifique des hypothèses qu'il mettrait éventuellement en œuvre. Attardons-nous d'abord quelques instants à la réponse d'un exégète doué d'un sens théologique des plus sûrs<sup>17</sup>. L'événement fondateur et décisif de la foi d'Israël est celui de la délivrance de la servitude et de la main des égyptiens (Exode 1-14). Le peuple hébreu en retiendra la puissance et l'intention éternelle bénéfique de Dieu dont la main s'étend à toutes les péripéties de la durée, sans que rien ne lui échappe. Derrière la certitude maintes fois confirmée de l'intervention divine en sa faveur, Israël retrouvera cela même qui l'anima à l'origine et donna naissance à son expérience historique très particulière: «The more the self-confidence of the people was shaken, the more it clung to its history»<sup>18</sup>.

Diverses réactions peuvent être provoquées par l'annonce de cet acte fondateur. On peut certes n'étudier ces faits qu'en y voyant un ensemble de causes sociales et politiques produisant certains résultats aptes à n'éveiller d'échos que chez qui serait déjà gagné à la cause. Mais, contrairement aux apparences – c'est ce que le développement qui suit voudra justifier –, cette position est plus dogmatique que de supposer l'action opérante de Dieu, dans la mesure où (c'est ici le point de fuite) les acteurs principaux de cette histoire l'affirment inconditionnellement. Il faut en pareille matière prendre

<sup>17</sup> Nous résumons librement le contenu de Harold H. ROWLEY, *The Unity of the Bible*, New York, Meridian, 1957, p. 20-25.

<sup>18</sup> Johannes PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, trad. Annie I. FAUSBØLL, Londres-Copenhague, G. Cumberlege-B. Korch, 1953, t. 2, p. 668.



la mesure de ce qui est scientifique et de ce qui ne l'est plus, et l'on n'explique jamais d'une manière satisfaisante la «coalescence» d'un ensemble de circonstances qui auraient toutes les raisons de demeurer isolées en faisant appel à des conditions elles-mêmes conditionnées. Certes, quiconque chercherait à prouver que ce Dieu dont nous parle l'Écriture existe avec tels attributs par des arguments formellement nécessaires risquerait d'échouer à la tâche, dans la mesure où lui-même enseigne qu'il ne révélera son être que par son agir (voir Ex 3,14), mais l'on ne peut davantage prouver la non-existence de cet être par une semblable méthode, en voulant ramener à d'uniques causalités «naturelles» ce qui est en jeu dans la narration à l'étude.

Comprenons que le raisonnement abstrait et déductif n'est jamais le tout du raisonnement, qu'il met en œuvre une certitude s'appuyant sur la stabilité du monde et de l'univers dont il ne saurait lui-même être garant. L'erreur est toujours, considérant la crédibilité réelle et les questions auxquelles elle répond, de se limiter d'abord en certains cas à une connaissance *more geometrico* et de conclure ensuite contre ce qui est hors des bornes du regard initialement porté, dépassant de ce fait largement la limitation initiale. De nombreuses hypothèses mises à l'épreuve par les scientifiques ne peuvent s'établir avec une preuve non seulement, comme on l'entend, excluant tout doute possible, mais même excluant ce doute qui suffirait, n'étant d'un esprit critique indompté, à interdire la supposition logique dans l'esprit du sujet opérateur. Or, le praticien des sciences ne se sert pas moins de telles hypothèses. La méthode expérimentale semble donc pouvoir s'appliquer à chaque discipline, mais ce qui lui survit, non seulement en chaque cas, mais en toute nouvelle délimitation correspondant à une discipline du non-thématisé jusqu'alors, ne peut légitimement se voir déclaré non-scientifique.

Il demeure certes possible de tenter – selon l'inimitable expression anglaise *explain away* – de rendre compte de chacun des faits en présence dans le récit de la sortie d'Égypte. Mais ces contre-explications n'offrent pas d'explication qui fasse justice à la compréhension de l'événement par ses acteurs engagés autre que de dire soit qu'il n'y en a pas ou qu'il s'agit d'une conviction subjective s'immunisant contre toute réfutation, ce qui n'en est toujours pas une. Il apparaît en pareille matière plus «scientifique» de supposer, ne serait-ce qu'hypothétiquement, que la main de Dieu est réellement à l'œuvre – ce que nous affirment les «traditionnistes» qui en ont perpétué le souvenir jusqu'à nous, ce qui n'implique donc pas que nous aurions formulé nous-mêmes l'hypothèse – et de nous interroger sur les signes et les traits caractéristiques que nous verrions *in exercito* en pareille

matière si tel était bien le cas. Un doute ne saurait paralyser notre démarche s'il se contente d'écarter ce qui ne nous paraît pas raisonnable au premier regard en vertu de préjugés du moment. Nous pouvons certes noter qu'un tel récit fut compilé et rédigé postérieurement aux événements, qu'on peut d'ailleurs sentir le poids de l'enjolivement à travers la mention de la colonne de nuée (Ex 14,19-20), de Moïse séparant les eaux avec son bâton (14,16), des roues des chars égyptiens qui bloquent par la puissance du Dieu d'Israël (14,25), de la gradation relevant de deux traditions documentaires entre le vent qui déplace les eaux (14,21) et les murailles formées par le retrait des eaux au verset suivant (14,22) – mais il demeure que la destruction des égyptiens lors du passage de la Mer Rouge constitue un noyau fort ancien et qui n'a jamais été «spiritualisé»<sup>19</sup>. Il ne paraît pas légitime, dans l'esprit d'une saine herméneutique, d'étendre ce qui relève de considérations de détail aux éléments les plus fondamentaux de la narration.

There is no reason to doubt that the deliverance of the Israelites was not effected by their own activity and power, but by forces beyond their control and beyond the control of Moses. No people would have invented the story that it and its leaders were passive in the supreme moment of peril, if they were not<sup>20</sup>.

Voilà les considérations les plus fines que permettait une approche traditionnelle lorsqu'elle n'avait dans son point de mire qu'un événement ponctuel. Nous croyons que son mérite est grand, mais nous nous demandons si elle ne risque pas de demeurer prisonnière d'un regard positiviste attaché à la seule considération de faits isolés, eux-mêmes intégrés postérieurement à un modèle structurant les conclusions possibles dans l'agrégation des données historiques. La dernière phrase de cette citation ouvre cependant une perspective qui permettra d'y voir plus clair.

### 3.2 L'hégémonie du général face à la valeur du singulier

La contribution de Tresmontant, si elle est bien située, paraîtra alors originale et même salutaire. Il refusera d'abord le présupposé «classique» selon lequel le fait singulier est inintelligible dans sa singularité et ne peut conduire à une connaissance valable qu'à condition d'être inséré dans une progression dialectique et enrichi de prémisses complémentaires. Il avait remarqué dès le début de ses recherches que le mode biblique d'enseigner qu'est le *maschâl* n'est jamais réductible à une simple occasion de saisir en lui ce qui le fonderait en le dépassant et en l'éliminant, que les réalités

<sup>19</sup> Voir Gerhard von RAD, *Old Testament Theology*, trad. David M. G. STALKER, Édinburgh-Londres, Oliver and Boyd, 1965, t. 1, p. 176-177.

<sup>20</sup> ROWLEY, *The Unity of the Bible*, p. 23.



physiques y deviennent l'équivalent des mots d'une langue: «La pauvreté en schèmes culturels contingents fait toute la puissance d'universalité de la parabole, qui procède par une exhaustion de l'universel intelligible contenu dans le particulier concret»<sup>21</sup>. Le fait particulier qui servira donc de point de départ à un regard épousant la forme même d'un devenir conduit vers une destinée transcendante, ne peut légitimement être considéré comme un cas isolé qui servirait, dans sa suppression, à illustrer une loi abstraite que nous obtiendrions par une induction amplifiante dont nous serions responsables.

L'histoire biblique est le fondement de la contemplation pour les mystiques chrétiens, ce qui serait inexplicable si elle n'était qu'une poussière de faits contingents et absurdes. Le fait et l'individu ne sont pas rebelles à l'intelligence. Ils sont au contraire sa nourriture propre. L'existant particulier est intelligible<sup>22</sup>.

L'adoption d'une théorie de la connaissance kantienne et de ses présupposés ne permet plus d'apercevoir cette réalité puisqu'elle conduit inévitablement, à travers une acception déformée de la foi, à supposer qu'il n'y aurait pas et ne *devrait pas* y avoir de donné vérifiable derrière ce que viendra proposer l'enseignement prophétique et évangélique. Il ne restera plus, comme seule conséquence possible, qu'à se détourner de l'information intelligible communiquée à l'intérieur du *phylum* de la pensée hébraïque<sup>23</sup>. Le regard qui se pose sur l'histoire où s'inscrit l'expérience d'Israël doit donc se délivrer du présupposé, présent déjà chez Héraclite<sup>24</sup>, selon lequel l'«événement-archétype» dont il a été question ci-haut, s'il est à la rigueur possible de lui trouver quelque antécédent clair, ne permettra l'identification d'aucun conséquent<sup>25</sup>. Pour le saisir, il faut assurément une «conversion» du regard devenu capable de happer des indices et une convergence de probabilités. Mais nous ne sommes pas devant un fait *isolé* auquel quelques individus donneraient arbitrairement une importance démesurée.

Le philosophe se découvrira une tâche nouvelle alors que la certitude qu'il croit gagner par un détachement progressif de l'empiricité viendra remettre en question cette même compréhension: comment interpréter ce

<sup>21</sup> TRESMONTANT, *EPH* p. 66-67. Voir *Le prophétisme hébreu*, Paris, Gabalda, 1982, p. 69-70, 144.

<sup>22</sup> TRESMONTANT, *EPH*, p. 102.

<sup>23</sup> Voir C. TRESMONTANT, *Les métaphysiques principales*. Essai de typologie, Paris, O.E.I.L., 1990, p. 253-254.

<sup>24</sup> «Le plus bel ordre du monde (*kosmos*) est comme un tas d'ordures rassemblées au hasard.» (HÉRACLITE, *De la Nature*, trad. Abel JEANNIÈRE dans *La pensée d'Héraclite d'Éphèse* [coll. *Philosophie de l'esprit*], Paris, Aubier-Montaigne, 1959, § 124, p. 114).

<sup>25</sup> «La symétrie apparente entre le passé et l'avenir tient à une représentation spatiale du temps, qui en est la trahison même» (TRESMONTANT, *EPH*, p. 41).

constant triomphe dans la faiblesse? En quoi cela peut-il nous apprendre quelque chose de la structure intime de déploiement de l'être? Rien n'oblige en pareil cas à un abandon de l'exigence parfaitement saine d'une correspondance du réel à la compréhension que nous en prendrons: «Israël est, dans l'ensemble de la réalité objective, un fait parmi les faits. L'intelligence part de ce fait pour tâcher d'en assimiler la substance pensable, le verbe immanent. Elle procède donc alors selon sa voie normale, qui est la méthode expérimentale»<sup>26</sup>. Quiconque a l'intuition que tout est parole, qu'aucune réalité physique et naturelle n'est insignifiante, en ayant appris à reconnaître la source de l'information créatrice derrière l'organisation du monde, sera peut-être en mesure de comprendre que le même Dieu continue à agir, et qu'il le fait d'une manière qui n'est pas *essentiellement* différente, car toute création dans l'univers et la nature s'effectue par communication d'une information.

En méditant sur cette œuvre divine telle qu'Israël la relit, et même s'il suspendait son jugement, un esprit assoiffé de comprendre ne pourra que s'échouer sur la question de l'avenir de cette création, de sa destination finale, toute la manifestation antérieure de l'être en son déploiement multiple ayant eu pour but de permettre cet étonnement et cette cogitation. Si précisément l'énigme et l'incertitude peuvent s'éveiller en nous, c'est que tout n'est pas chaotique, que nous sommes portés par une impulsion et une sorte de vitesse acquise qui, de par la transition portant sur la finalité non dévoilée, entraîne dans l'esprit un sentiment d'étrangeté. Une considération complète de l'évolution de l'univers montre qu'il est un système finalisé et irréversible, ce qui ne peut manquer de poser la question de son orientation ultérieure. Serait-il possible que l'apparition de l'esprit humain modifie le sens de la création? Si on peut tenter une extrapolation partant de la nature connue, en imaginant une complexification ultérieure de même ordre<sup>27</sup>, c'est qu'aussi nous risquons d'ignorer comment, dans une dimension qui n'est plus physique – précisément celle à laquelle accède l'être conscient – peut se poursuivre la même croissance de l'information mais selon des modalités qui en modifieront la communication<sup>28</sup>.

C'est donc que les réalités naturelles sont bien soumises à une norme, et la révélation aura pour rôle de la dévoiler à l'esprit qui en prendra réflexivement conscience. «La norme, qui auparavant était inscrite dans

<sup>26</sup> TRESMONTANT, *PR*, p. 81.

<sup>27</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 175-176.

<sup>28</sup> Voir TRESMONTANT, *L'histoire de l'Univers et le sens de la Création*, Paris, O.E.I.L., 1985, p. 127-130.



l'économie de l'organisme ou de la société animale sans être réfléchie, devient ici objet de réflexion. Elle se présente comme norme, comme Loi, qui a pour objet la vie»<sup>29</sup>. L'homme entre alors toutefois dans une zone de risque car il peut gravement manquer à la sagesse qui inconsciemment le conduisait<sup>30</sup>. Mais il ne peut pas davantage obvier à ce donné comme il le voudrait et ce qu'il considère parfois comme le produit de la culture qu'il a mis en œuvre d'une manière totalement autonome, paraîtra plutôt à un regard critique n'être qu'une frange condamnée à disparaître par la même finitude que celle de son auteur<sup>31</sup> – à moins que ne vienne s'y greffer une norme différemment communiquée.

### 3.3 Principe unificateur et création d'Israël

C'est alors que Tresmontant nous invite à bien peser les implications de l'analogie précédemment développée à propos des deux sens de l'information<sup>32</sup>. La communication d'un enseignement et la construction d'une structure sont étroitement apparentés. Considérant phénoménologiquement les effets de la *Torah* donnée au peuple hébreu, nous la verrons précisément opérer une action informante en enseignant les exigences de sainteté et en construisant une demeure spirituelle pour le nom de Dieu (Lv 26,11-12; Ez 37,27):

La Révélation n'est pas *seulement* communication d'une connaissance. Elle est communication d'une connaissance, d'une science, qui *édifie une structure*. Et pour édifier cette structure organique subsistante qui va être le peuple Israël, il faut que cette

<sup>29</sup> TRESMONTANT, *PR*, p. 120.

<sup>30</sup> On s'avisera des remarques exégétiques novatrices de l'A. à propos de Gn 2,16-17 dans C. TRESMONTANT, *Les malentendus principaux de la théologie*, Paris, O.E.I.L., 1990, p. 180-186.

<sup>31</sup> Voir l'article important de Raymond RUYER, «Les limites biologiques de l'humanisme», dans *Originalité biologique de l'homme* (coll. *Recherches et Débats*, 18), Paris, Fayard, février 1957, p. 153-165, dont nous extrairons deux remarques aux p. 162 et 165: «Ni pour sa gloire, ni pour son malheur, l'homme n'a été vraiment jeté, abandonné dans le monde. Un fil le traverse et le tient, qui ne le fait pas manœuvrer comme une marionnette, mais qui le rattache à l'ordre d'ensemble de la nature, et le guide de telle sorte qu'il continue à sa manière une création naturelle, dont le plan ne lui appartient pas.»

«L'homme, être vivant, ne semble être l'agent de l'esprit, il ne semble déchiré entre deux maîtres que parce qu'il est, sur la planète Terre, la zone de croissance de la vie, ouverte vers une phase encore mystérieuse. L'embryon aussi, en sa croissance organique, pourrait avoir l'impression de servir deux maîtres, l'un qui est sa propre vie actuelle, l'autre qui lui suggère une incompréhensible, difficile, et dangereuse préparation pour un état unimaginable, ce qui fait de son organisme une sorte de chantier discordant.» Compléter par TRESMONTANT, *PR*, p. 118-119.

<sup>32</sup> Voir TRESMONTANT, «La théologie et la théorie de l'information» dans *PNT*, p. 565-566, et les remarques de notre section 2, plus haut.

connaissance communiquée, cet Enseignement nouveau ensemencé dans l'humanité soit aussi une Norme, un Code<sup>33</sup>.

Lorsque Dieu adresse un appel à sa création et tente de lui montrer le chemin du retour, qu'il l'enjoint de choisir la vie (Dt 30,19), il étend sa grâce et sa fidélité (Ps 25,10; 89,15) jusqu'à amorcer lui-même ce mouvement de réordination au Principe. Le Dieu drapé de lumière comme d'un manteau (Ps 104,2) couvre la créature avec qui il a fait alliance de ce même manteau (Is 61,10; Ez 16,8) comme on le ferait d'une épouse (Dt 23,1; Rt 3,9), la tient comme un berger l'agneau sur son sein (Is 40,11). C'est assurément l'errance de sa créature que le Dieu vivant ne peut tolérer (2 R 21,8; Ps 107,4-15; Ez 34,6-11), mais il y avait une exigence métaphysique indissociable de l'invention de l'histoire telle que nous l'expérimentons: nous ne pouvions être introduits dans la finalité de la création sans avoir dû subir l'«épreuve»<sup>34</sup> d'y adhérer librement et de tout notre être. Israël devient une réalité organique et constituée en son principe d'unification par un enseignement créateur dont le propre est de réaliser cela même qu'il profère.

Le regard comparatif en matière historique ne manquera pas de rencontrer, en se posant sur le «fait Israël», certains traits typologiques constants. Israël est davantage qu'une corporation d'initiés, il est un peuple; il représente une mutation intellectuelle, morale, théologique, sociologique et juridique. Un des traits les plus remarquables de ce peuple est qu'il ne nie pas le fait universel de la genèse, osant avouer que le regard humain n'est pas omniscient et qu'il ne peut ramener toutes choses à l'immobilité pour mieux les assujettir par son jugement. Il professe de plus qu'une pensée libre et intelligente est à l'origine de tout et non un chaos assorti d'un combat et d'un drame primordiaux<sup>35</sup>. Ses prophètes militent pour la valeur de l'individu singulier et opprimé, ils s'insurgeront contre les sacrifices humains et la soumission consécutive de l'homme aux idoles qui ne sont rien<sup>36</sup>, alors que plus tard ils s'élèveront contre le formalisme du culte qui transmet l'illusion d'un statut privilégié aux yeux de Dieu (Jr 6,20; Mt 2,3). S'il n'a

<sup>33</sup> TRESMONTANT, *PR*, p. 115, voir p. 124.

<sup>34</sup> Au sens fort que gardait ce terme dans la pensée biblique: «Le sens positif du terme est prouvé par le fait que l'adjectif simple *éprouvé* a le sens de «à toute épreuve», alors que son contraire *réprouvé* est un des termes les plus funestes de l'Écriture» (Pierre VALLOTTON, art. «Tentation», dans Jean-Jacques von ALLMEN (éd.), *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1956, p. 293.

<sup>35</sup> Voir TRESMONTANT, *MP*, p. 220-224.

<sup>36</sup> Voir C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, p. 124-125, 182; C. TRESMONTANT, *Les premiers éléments de la théologie*, Paris, O.E.I.L., 1987, p. 97-98; *PR*, p. 132, 192-199; C. TRESMONTANT, *Les origines de la philosophie chrétienne* (coll. *Je sais - Je crois*, 11), Paris, Fayard, 1962, p. 16-17.



pas été abattu sous les cycles d'expansion et de dissolution que connaissent inévitablement les civilisations, c'est qu'Israël survit uniquement par la Parole de Dieu qu'il porte dans un vase d'argile (2 Co 4,7) et, comme le reconnaissait Pascal, non seulement ils «subsistent toujours et malgré les entreprises de tant de puissants rois qui ont cent fois essayé de les faire périr, comme leurs historiens le témoignent et comme il est aisé de le juger par l'ordre naturel des choses pendant un si long espace d'années»<sup>37</sup>, mais on doit également reconnaître qu'«Il y a bien de la différence entre un livre que fait un particulier, et qu'il jette dans le peuple, et un livre que fait lui-même un peuple. On ne peut douter que le livre ne soit aussi ancien que le peuple»<sup>38</sup>.

On pourrait objecter qu'il y va en réalité de la survivance d'une institution plus habile à maintenir son pouvoir et plus rusée que les autres. Mais ce serait sans compter que, dès que la royauté jouira d'un minimum de stabilité, elle sera toujours en Israël une source d'ennui et une tentation de rébellion contre YHWH (Dt 17,14-15; 1 S 8,5-9; 2 Ch 21,12-15; Ne 13,26; Jr 19,10-13; 44,7-9)<sup>39</sup>. Si l'on se penche sur l'apogée et le déclin de cette institution royale, on ne peut manquer d'observer qu'elle n'est jamais seule, et qu'une autre dynamique fort différente vient lui rappeler constamment l'idéal auquel elle doit se conformer. Il convient donc de voir dans la prophétie «un certain courant spirituel qui traverse l'histoire politique, et qui ne sera pas englouti dans le tragique naufrage de la royauté; un courant spirituel qui oriente vers quelque chose de nouveau dont il est d'ailleurs lui-même le commencement, et qui continuera à se développer après la catastrophe»<sup>40</sup>. C'est le prophète qui incarnera l'idéal d'un appui inconditionnel qui ne se confierait qu'en Dieu seul<sup>41</sup>, et de cette façon avec sa venue nous verrons changer tout le régime de la création, car le destinataire du message révélé pourra coopérer à l'œuvre entreprise et interpeller pour révéler l'importance d'une fidélité désormais reconnue.

Le mode propre de cette existence prophétique est très paradoxal, car d'une part son expérience atteste que le Dieu qui agit à travers elle n'a

<sup>37</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, éd. Louis LAFUMA (coll. *Points-Essais*, 94), Paris, Éditions du Seuil, 1978, § 451, p. 199-200. L'A. de continuer dans le même fragment: «La loi par laquelle ce peuple est gouverné est tout ensemble, la plus ancienne loi du monde, la plus parfaite et la seule qui ait toujours été gardée sans interruption dans un État».

<sup>38</sup> PASCAL, *Pensées*, § 436, p. 193.

<sup>39</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 26-27, chap. 3, p. 33-42, 60-63.

<sup>40</sup> Claus WESTERMANN, *Une histoire d'Israël*. Mille ans et un jour, trad. Albert CHAZELLE (coll. *Foi vivante*, 375), Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, t. 2, p. 14.

<sup>41</sup> Voir Klaus KOCH, *The Prophets*, trad. Margaret KOHL, Philadelphie, Fortress Press, 1983, t. 1, p. 5.

jamais voulu contraindre, en choisissant plutôt d'inviter librement à coopérer au secret intelligible, à ce que Tresmontant considérera après Thomas d'Aquin comme un don de science et d'intelligence:

Ce qu'il s'agit d'obtenir, c'est une liberté sainte, et non une liberté contrainte ou une liberté prisonnière, si l'on ose dire. Dans l'œuvre de la communication à l'humanité pensante de cette information, de cet enseignement qui vient de Dieu même, Dieu sollicite la coopération intelligente et active du prophète [...] On peut discerner dans les oracles des grands prophètes d'Israël les traces de leur caractère propre, de leur tempérament. Ils analysent les situations historiques, il leur arrive même de se tromper. Ce sont des hommes informés, et transformés par la Parole de Dieu qui les visite, renouvelés par les exigences redoutables de cette mission mais actifs<sup>42</sup>.

D'autre part, le don de la Parole et de l'oracle venant de Dieu ont pour effet de rencontrer une résistance chez le prophète lui-même, qui fuira habituellement le message et n'en voudra pas. Le prophète authentique «non seulement n'est pas volontaire, ne prend pas les devants, ne prend pas l'initiative, mais résiste autant qu'il le peut à la mission qui lui est confiée»<sup>43</sup>. Bien pire, cette résistance à l'information s'étendra chez le peuple auquel elle est destinée (Jr 5,23.31; 8,5; 7,26; 9,5), et ce seront plus tard les documents et les archives qu'il préserve qui en témoigneront en décrivant son infidélité constante, son état qui n'est guère mieux que celui d'une épouse devenue prostituée et qui aurait trahi son époux (Is 57,3-13; Jr 3,1-3; Ez 16,16-35; Os 2,7):

Le peuple hébreu gémit dans le désert et ne songe qu'à retourner à son état antérieur. L'histoire du peuple hébreu dans le désert est une histoire de transformation de l'humanité en ce temps et en ce lieu. Cette transformation rencontre une résistance qui va jusqu'à la mise à mort du messager. C'est ce que dit Moïse, Exode 17, 4: Encore un peu et ils me lapideront. Cela se vérifie dans toute l'histoire du prophétisme hébreu. Celui qui communique à son peuple le message qui vient de l'Unique, rencontre une résistance violente qui dans nombre de cas va jusqu'à la mise à mort du messager<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> TRESMONTANT, *PR*, p. 98, voir p. 112-114.

<sup>43</sup> TRESMONTANT, *PH*, p. 20. Dès maintenant une lointaine typologie peut s'établir: bien conscient de la supériorité de son ministère (2 Co 11,23), Paul se reconnaît – et pour cause – le plus grand des pécheurs (1 Co 15,9): «La preuve qu'il n'a pas reçu l'information nouvelle des hommes, ou de l'homme, c'est qu'il persécutait à mort la petite communauté chrétienne, comme il nous l'apprend à plusieurs reprises. Il ne pouvait donc pas recevoir, de cette communauté chrétienne qu'il persécutait à mort, l'information créatrice qu'elle contenait» (C. TRESMONTANT, *Schaoul, qui s'appelle aussi Paulus*. La théorie de la métamorphose, Paris, O.E.I.L., 1988, p. 107).

<sup>44</sup> C. TRESMONTANT, *La finalité de la création, le salut et le risque de perte*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 79. Voir C. TRESMONTANT, *Judaïsme et christianisme*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 9; *PÉTh*, p. 100-101.



Nous avons donc l'expérience individuelle du prophète devant les yeux, et l'incarnation collective *per modum unius* de ce peuple, qui est chargé de conserver dans sa mémoire le message que le prophète a mission de rendre signifiant en dévoilant concrètement et charnellement sa signification, de le mimer en le faisant *voir* dans un geste (Is 20,1-6; Jr 19,1-13; Ez 37,16-21)<sup>45</sup>. Or, dans chaque cas la même résistance violente à l'information se manifeste. La raison profonde n'en est discernable qu'après avoir vu de quelle façon

Le prophétisme hébreu rencontre une humanité qui est habituée à ses mythes, à ses mythologies sanglantes, à ses cultes, la divinisation des astres, des forces naturelles, de l'Univers entier, des hommes qui la gouvernent, les rois de l'Égypte ancienne, d'Assur ou de Babylone, de la Grèce et de Rome, la divinisation de la Nature ou de la Nation, le système des castes [...]<sup>46</sup>.

Si Israël n'en a pas toujours pris conscience, il reste que, comme Tresmontant le notera avec profondeur, «Le prophète, le *nabi*, l'homme en qui réside l'esprit de Dieu, et à qui est adressée la parole de Dieu, exerce, à l'intérieur du Peuple de Dieu, la fonction qu'Israël exerce au milieu des nations»<sup>47</sup>. Comment la comprendre exactement face à la résistance que nous avons mentionnée? C'est que la destinée qui se découvre ainsi, par où le temps change de sens et dépasse l'enfermement dans un *destin*, est celle d'une tâche d'une ampleur qu'il ne serait pas exagérer de qualifier d'inimaginable<sup>48</sup>. Sa difficulté est encore majorée du fait qu'elle ne tend pas simplement, comme y insisterait le protestantisme, à une conformation par répétition, dans chacune des âmes individuelles, des exigences morales

<sup>45</sup> Voir TRESMONTANT, *PR*, p. 110-111, 215; *L'enseignement de Ieshoua de Nazareth*, 2<sup>e</sup> éd. (coll. *Livre de vie*, 135), Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 48-51.

«Contrairement à ce que nous avons dans les livres gréco-latins "algébrosés" qui, seuls, ont formé et faut-il dire "déformé" la plupart d'entre nous, nous nous trouvons, dans les traditions du milieu palestinien, devant la plus informante pédagogie. Sans le savoir, nous frôlons toute l'immense pédagogie gestuelle d'un peuple qui portait son histoire avec lui et en lui.»

«La grande force d'Israël, au contraire, c'est de n'avoir jamais modelé ailleurs qu'en soi-même. C'est pour cela que l'on peut dire que leur statuaire a été réalisée dans l'expression mimodramatique des prophètes. Les Nabis étaient des statues propositionnelles vivantes» (Marcel JOUSSE, *L'anthropologie du geste* [coll. *Voies ouvertes*], Paris, Gallimard, 1974, p. 88 et 98).

<sup>46</sup> TRESMONTANT, *HUSC*, p. 138.

<sup>47</sup> TRESMONTANT, *DMPI*, p. 167.

<sup>48</sup> «Du néant à l'*assimilari Deo*, le chemin est long. Du non-être à la participation à la vie divine, la distance doit être franchie. Ce n'est pas une distance spatiale, mais ontologique. [...] Dire que Dieu pouvait créer l'homme instantanément dans la plénitude de sa vocation, c'est dire qu'aucune distance ne sépare le néant de Dieu.» (C. TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, p. 127).

contenues dans l'Écriture, mais à une transformation complète et communionnelle de chaque foyer de conscience réorienté vers sa source en devenant vibrant témoignage de la gloire de Dieu au milieu des nations<sup>49</sup>. Les prophètes dont YHWH a fait ses serviteurs (2 R 17,13; Jr 7,25; Ez 38,17) et par qui il veut se constituer un peuple (Lv 26,12; Jr 7,23; Ez 36,28) deviendront comme l'âme de l'histoire de ce peuple hébreu<sup>50</sup>. On comprend dès lors pourquoi cela exige une fidélité créatrice<sup>51</sup>, une coïncidence avec le mouvement premier qui communique un souffle vivant et, bien plus, une prise de conscience réflexive qu'en refusant le message qui vient du prophète, c'est son être même que le peuple de Dieu renie et qu'il rejette, analogiquement, dès là qu'on se représente sa propre situation face aux nations païennes. Il sera donc un «peuple prophète»<sup>52</sup>.

On voit que les développements consacrés par Tresmontant au problème revalorisent l'argument prophétique, mais sur une base plus compréhensive que le simple renvoi à une prédiction réussie des événements imminents. Sa position se résumerait dans les lignes suivantes:

Il n'est pas possible d'imaginer que ce peuple, qui n'est en lui-même et par lui-même ni meilleur ni pire qu'un autre – c'est un échantillon quelconque de l'humanité, – il n'est pas possible d'imaginer que ce peuple ait produit de lui-même une littérature, une histoire officielle, une bibliothèque prophétique, qui l'accuse constamment<sup>53</sup>.

Une tradition ancestrale et sacrée qui aurait pour but inavoué et dissimulé de promouvoir l'«intérêt supérieur de la nation» ne confesserait pas publiquement son infidélité; on y trouverait tout sauf «une histoire officielle, enseignée aux enfants, et dans laquelle la Nation est accusée, par le dieu même de cette nation»<sup>54</sup>. Nous touchons alors une vérité dont l'importance et l'extension universelle n'avaient pas échappé à Pascal: «Ils portent avec amour et fidélité ce livre où Moïse déclare qu'ils ont été ingrats

<sup>49</sup> Pour un commentaire spirituel de l'évolution de cette notion, des théophanies primitives à la parole prophétique jusqu'aux sacrements chrétiens, voir Divo BARSOTTI, *La Parole de Dieu dans le mystère chrétien*, trad. Aimon-Marie ROGUET (coll. *Lex Orandi*, 17), Paris, Les Éditions du Cerf, 1954, chap. 20, p. 232-240.

<sup>50</sup> Voir TRESMONTANT, *HUSC*, p. 143.

<sup>51</sup> Voir TRESMONTANT, *EPH*, p. 169; *DMPI*, p. 108-109.

<sup>52</sup> TRESMONTANT, *PH*, p. 22.

<sup>53</sup> TRESMONTANT, *PR*, p. 205; voir *PH*, p. 117. Ce n'est pas le moindre mérite de cette observation que de compromettre sérieusement les explications par le milieu sociologique, en vogue dans la première moitié de ce siècle, selon lesquelles les prophètes prolongeraient les désirs inavoués du milieu qui les entoure. Voir John HICK, *Philosophy of Religion*, 3<sup>e</sup> éd. (coll. *Foundations of Philosophy Series*), Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1983, p. 33 et tout le chapitre 3.

<sup>54</sup> TRESMONTANT, *PR*, p. 204, voir *PH*, p. 107-111.



envers Dieu toute leur vie, qu'il sait qu'ils le seront encore plus après sa mort, mais qu'il appelle le ciel et la terre à témoin contre eux, qu'il le leur a (*enseigné*) assez»<sup>55</sup>. C'est également un trait par lequel ces idées gagneraient à être rapprochées de celles de John Henry Newman, en particulier lorsqu'il notait comment en Abraham il fut révélé dès l'origine au judaïsme qu'il remplirait la terre par une promesse de la plus grande précision et dont on ne peut contester qu'elle ait pris place longtemps avant les événements<sup>56</sup>. Les relectures de ces promesses s'éclaireront à la lumière de la plénitude débordante de clarté qui fut celle de l'Alliance initiale et de la promesse à elle assortie. Ainsi, des annonces et prophéties qui sembleraient figuratives et vagues, peuvent être valablement utilisées lorsqu'interprétées pour nous, d'abord par l'argument prophétique et ensuite par l'objet historique. Ce qui paraît être un ensemble de faits entremêlés et sans ordre peut, après avoir été soigneusement relu, être réajusté dans toutes ses parties, à l'aide d'un regard unificateur approprié<sup>57</sup>.

#### 4. Un rationalisme à réviser

Ce sont là toutefois des choses qu'on ne peut se contenter d'affirmer, et nous devons en offrir justification. Ce qui est présenté ici, «ce paradoxe du triomphe de ce qui est faible dans le monde» en tant qu'il représente «la démonstration expérimentale de Dieu»<sup>58</sup>, correspond au développement d'une structure heuristique généralisée du regard qui vainc les obstacles à la compréhension existentielle de toute situation humaine. Si en effet nous réussissons à rattacher causalement à un ensemble de circonstances fortuites l'événement du triomphe dans l'adversité qui nous retient, nous ne devons pas oublier que simultanément nous aurons à nous «immoler» au profit de cet ensemble de lois conditionnant un destin tracé d'avance<sup>59</sup>. C'est seulement en regardant vers une intervention libératrice que nous devenons capables, analogiquement, de nous insérer dans la trame de cette durée, confrontés que nous sommes en toute expérience historique à la lutte contre des obstacles où l'être conscient devient toujours davantage responsable de sa vocation, où le passé ne peut plus nous étouffer alors qu'il est lui-même fait *avenir de notre avenir*.

<sup>55</sup> PASCAL, *Pensées*, éd. LAFUMA, § 452, p. 200.

<sup>56</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 46-50; *PÉTh*, p. 102-103.

<sup>57</sup> Voir John-Henry NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, introd. Étienne GILSON (coll. *Image Books*, D19), New York, Doubleday, 1955, p. 342-345.

<sup>58</sup> C. TRESMONTANT, *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1959, p. 142.

<sup>59</sup> Alfred J. AYER avait noté que lier «Dieu existe» à une régularité naturelle est équivalent à supprimer au profit de cette dernière le concept de Dieu que veut signifier le discours chrétien (voir *Language, Truth and Logic*, p. 115).

Pourquoi n'est-il pas possible de soutenir que les pièces d'un tel récit auraient été mises en place seulement pour emporter notre adhésion et ultimement nous tromper? C'est qu'avec le message du prophète nous voyons apparaître un ordre de réalité qui n'est pas réductible à ce qui le précède et il devient possible de vérifier la véracité du prophétisme de la même façon qu'on avait vérifié le fait antérieur de la création qu'il vient du reste poursuivre: en lui nous trouvons l'apparition d'un enseignement qui porte constamment sur ce qui est improbable à vues humaines, sur ce qu'on n'imaginerait pas d'une humanité pécheresse et encline au mal<sup>60</sup>. Il est en effet possible de savoir dans quelle mesure un prophète connaît les événements qui lui sont contemporains et, partant, de se faire une idée de ce qu'il ignore. On peut ainsi dater avec une bonne approximation ses oracles et, indépendamment par l'histoire connue du Proche-Orient, dater les événements qu'il annonce<sup>61</sup>. Il lance d'abord un message à sa génération comme on le voit chez Natân s'adressant à David (2 S 12,10-12) ou chez Élie admonestant le roi Achab (1 R 17,1; 21,19-24). C'est donc l'histoire du peuple hébreu qui, étape par étape, sera appelée à devenir vérification de la réalité du prophétisme<sup>62</sup>. En définitive, ce qui empêche cette manifestation de la présence divine d'originer dans une interprétation sans fondement est précisément sa constance, et les textes eux-mêmes nous en donnent la clef lorsqu'ils montrent comment Dieu prend les moyens pour que son peuple triomphe avec une puissance que l'appréciation courante devra juger insuffisante<sup>63</sup>.

Pourquoi la raison devrait-elle ainsi dépasser la réponse du positivisme et de l'explication causale en pareille matière? C'est qu'elle doit, tôt ou tard, en se plaçant dans les perspectives de l'historicisme – sur lesquelles elle n'a guère le choix de se rabattre –, faire la découverte qu'il n'existe que deux possibilités en opposition contradictoire à propos de la «théorie historique». S'il n'est pas vrai que l'humanité peut triompher des obstacles qu'elle rencontre dans la faiblesse et en invoquant l'action du «fort d'Israël» (Is

<sup>60</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 135-136; *HUSC*, p. 147-148.

<sup>61</sup> TRESMONTANT fait sienne sur ce point la méthode de Lods et de Goguel, voir «Le prophétisme hébreu», dans *PNT*, p. 329-330.

<sup>62</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 105; *HUSC*, p. 141.

<sup>63</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 51-58; *PÉTh*, p. 104-109. «Pour les anciens Hébreux, la certitude de la vérité du prophétisme hébreu était une certitude de l'intelligence, une certitude de la pensée qui, à partir de l'expérience, à partir des faits que sont la sortie d'Égypte, les libérations, les déportations, conclut à la vérité de ce qu'on dit les prophètes hébreux» (TRESMONTANT, *HUSC*, p. 144).



1,24; 30,29), c'est qu'alors la clef de l'histoire appartient aux forts de ce monde. Mais avons-nous vraiment mesuré la portée d'une telle affirmation? Sur ce point, l'exhortation prophétique et l'enseignement évangélique qui le développe peuvent parfaitement être mis à l'épreuve, mais pour cela il faudra cesser de les cantonner dans une sphère simplement personnelle et privée où une décision intérieure obscure déploierait leurs effets<sup>64</sup>. L'exhortation de choisir la vie ou la mort ne pourra plus s'imposer seulement à partir d'un argument d'autorité.

Le lien par lequel certains diront qu'ils ont acquis une «vie nouvelle» (Rm 6,4) de par l'acte qui les rattache à l'intervention de Dieu en faveur de son peuple n'a pas à être relié à quelque mode de production que nous aurions institué, en conformant le réel non plus à l'expérience mais à un choix subjectif arbitraire. Si d'une part la «réflexion sur le phénomène que constitue la sainteté chrétienne relève aussi de la philosophie»<sup>65</sup>, il n'en demeure pas moins que l'intelligence devra réapprendre sa tâche en face du fait chrétien car elle se verra alors bouleversée dans la compréhension d'elle-même puisque, nous ne le redisons jamais assez, «La sainteté commence par une rupture»<sup>66</sup>. Il semblerait alors que tout ce que nous avons dit s'écroule car la montée vers l'universel doit le céder à une présence intériorisée, dont on nous rapporte qu'elle exige une soumission inconditionnelle et qui fait imperceptiblement son entrée derrière la trame superficielle des régularités phénoménales. Mais cette intériorité n'est pas à penser comme une présence purement immanente de la vérité, il s'agira bien plutôt d'une *intériorisation* de ce qui ne cesse de dilater les dimensions de notre visée, en sorte que finalement «la personne finie voit les parois de sa maison devenir transparentes»<sup>67</sup>. Nous assistons alors à rien de moins qu'à une rédemption du temps car

il y a, dans la temporalité, une rupture: le moment où la créature consent à devenir créature nouvelle, par l'Esprit saint, ce moment de nouvelle naissance, d'en haut, de renouvellement radical. Il y a là un passage de l'ordre de la création, infestée par le péché, à l'ordre d'une nouvelle création, dans le Christ et par l'Esprit, qui empêche de comparer

<sup>64</sup> Voir TRESMONTANT, *EIN*, p. 77-79.

<sup>65</sup> TRESMONTANT, *ECD*, p. 202-203.

<sup>66</sup> C. TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 78.

<sup>67</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, trad. Robert GIVORD (coll. *Foi vivante*, 16), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 233. Voir Ignace de La POTTERIE, «Histoire et vérité», dans René LATOURELLE et Gerald O'COLLINS (éd.) *Problèmes et perspectives de la théologie fondamentale* (coll. *Recherches. Théologie*, 28), Paris/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1982, p. 151-152 et note 53, où il est référé à des travaux de Michele F. Sciacca.

purement et simplement la temporalité chrétienne à la durée cosmique, ou biologique, ou végétale<sup>68</sup>.

Il ne nous appartient pas de décider du mode de communication de Dieu à l'humanité, et la «Raison pure» est trop souvent une piètre candidate, à travers les habitudes qu'elle s'est forgées, pour nous révéler la véritable ligne de développement par où doit passer, en renonçant à ses idées tranquilles et ses sécurités toutes faites, la prise de conscience nous permettant d'être conformés au mode d'agir divin en étant rendus capables de voir toutes choses dans sa lumière<sup>69</sup>. Pressentant un âge où le scepticisme et la négativité passionnelle et subjective viendraient saper peu à peu les points d'appui de ce qu'on ne croyait pas devoir bouger, Newman a voulu montrer, par une approche rationnelle, l'obligation où nous sommes tenus, pour comprendre la motivation véritable de notre existence, de nous livrer inconditionnellement à un «oui» qui porte sur tout ce qui est implicite dans l'adhésion à une proposition rapportée sous l'autorité de Dieu à l'œuvre dans la «demeure de la gloire» (Ex 40,34-35) préfigurant déjà l'Église:

[...] we ought to begin with believing everything that is offered to our acceptance [...]. In that case, we soon discover and discard what is contradictory to itself; and error having always some portion of truth in it, and the truth having a reality which error has not, we may expect, that when there is an honest purpose and fair talents, we shall somehow make our way forward, the error falling off from the mind, and the truth developing and occupying it<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 71.

«La fin doit être le par-achèvement dans lequel même le déchet de ce temps pécheur est récupéré; et ce temps est racheté par la grâce de Dieu dans ce qu'il a de positivement bon, il est surélevé jusqu'à la vie de Dieu, intégré dans l'achèvement bienheureux, auquel n'adhère aucun manque. [...] Naturellement, cela est vrai avant tout des actions de la vie pécheresse qui ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais ne constituent pas tout d'abord un accomplissement de la vie surnaturelle, parce qu'elles n'avaient pas été faites dans la grâce de Dieu; pour autant que même les réalisations de l'histoire humaine personnelle contribuaient à la génération de l'homme spirituel, elles pénètrent aussi dans l'accomplissement ultérieur total, par lequel l'homme tout entier se réfugie en Dieu» (Karl RAHNER, «Rédemption du temps», trad. Hélène BOURBOULON, dans K. RAHNER, *Écrits théologiques* [coll. *Textes et études théologiques*], Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, t. 4, p. 199-200).

<sup>69</sup> Ce devrait être là la motivation de toute théologie, voir THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, a. 2, *resp.*

<sup>70</sup> NEWMAN, *Grammar of Assent*, p. 294. Voir p. 164. Consulter du même «Christianity and Scientific Investigation» in *The Idea of a University*, introd. George N. SHUSTER (coll. *Image Books*, D75), New York, Doubleday, 1959, § 8, p. 431-432. Cette foi chez Newman porte d'abord sur la conscience de qui se découvre comme un être pensant, et discerne au sein de sa pensée une loi qui commande en lui, transmettant la voix mystérieuse d'un être divin. Voir Jan-Hendrik WALGRAVE, *Newman*. Le développement du dogme (coll. *Cahiers de l'actualité religieuse*), Tournai, Casterman, 1957, p. 377.



Il n'est pas indifférent d'adhérer inconditionnellement à la vérité, car notre esprit y est orienté intérieurement alors que – en nous effaçant devant son emprise – nous la découvrons posséder une puissance d'extension et une différence qualitative qui lui permet, bien qu'elle puisse être infime dans son déploiement formel, de renverser une accumulation de faussetés aussi grande qu'on voudra. Toute idée vraie est affectée d'un indice de «*diffusivum sui*» et si tout n'est pas donné, tout est en revanche promis. Il convient donc que nous nous attachions à quelque invariant qui résume et rassemble en lui un certain nombre de vérités contenues dans sa signification typologique. Après avoir rappelé comment «*A living idea becomes many, yet remains one*»<sup>71</sup>, Newman confiait de quelle façon il faut voir dans le développement un processus d'incorporation. Bien que nous n'y portions souvent pas attention, la moindre proposition que nous formulons impliquerait, si nous consentions à l'analyser totalement, de rattacher notre enquête à l'univers entier:

No mind, however large, however penetrating, can directly and fully by one act understand any one truth, however simple. [...] In the act of believing it at all, we forthwith commit ourselves by anticipation to believe truths which at present we do not believe, because they have never come before us<sup>72</sup>.

Exiger de pouvoir juger, dans chaque cas où un ensemble de données nouvelles se présentent à nous, de ce qui conduit à l'assomption de toutes choses dans l'unité, c'est apparemment, nous l'avons dit, privilégier l'abstrait et l'impersonnel. Nous ne semblerions pas pouvoir être *nous-mêmes* rattachés à ce qui conditionne alors notre jugement. Pourtant, la reconnaissance du Dieu opérant exige de dépasser une phénoménologie qui s'arrête à l'extérieur et s'interroge sur la situation, par rapport à la stabilité et à l'invariabilité, de toute prétention à être animé par un agent que le sujet réflexif n'est pas, et duquel il recevrait tout.

### 5. Une figure messianique progressivement dévoilée

Mais n'est-ce pas qu'alors notre entreprise est condamnée à l'échec? Pourrions-nous contraindre en démontrant l'existence indubitable d'un principe unificateur dans le cas de la survie improbable de ce peuple de mutants, ainsi qu'aime le nommer Tresmontant? Tout dépendra de ce qu'on entend. L'effet sans doute le plus frappant de la critique biblique et historique est d'avoir compromis d'une manière apparemment irrémédiable l'unité de

<sup>71</sup> NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, avant-propos de Gustave WEIGEL (coll. *Image Books*, D105), New York, Doubleday, 1960, p. 190.

<sup>72</sup> NEWMAN, *Grammar of Assent*, p. 130. Voir Alfred N. WHITEHEAD, «Immortality», dans A. N. WHITEHEAD, *Essays in Science and Philosophy*, Londres, Rider, 1948, p. 73.

l'Écriture postulée. Là où les chrétiens d'un âge qui n'est pas si éloigné du nôtre voyaient immédiatement dans la figure du serviteur souffrant d'Isaïe 53 la préfiguration claire du Christ, au point où l'écrivain sacré ne pouvait posséder pleinement le sens des paroles qu'il nous a laissées, la mentalité postérieure à un certain virage ne perçoit plus qu'une diversité. Il lui semble plus important de ne pas confondre ce qui est séparé par une distance infranchissable. Toute idée d'un développement unique, d'une obéissance à un dessein orienté providentiellement paraît perdue.

Les questions qu'on vint à se poser et qui mirent en doute une unité scripturaire trop facilement affirmée portèrent à l'origine sur des pratiques et mœurs douteuses repérées dans les couches les plus anciennes de la Bible hébraïque, des recommandations ou des cris de vengeance peu conciliables avec l'idée qu'on se ferait spontanément de l'élévation morale à retrouver dans une Loi provenant de l'Éternel. Toute législation ou prescription qui en contredirait une autre ne pouvait, puisque toutes deux étaient situées sur le même plan et devaient venir du même Dieu, que suggérer l'abandon d'une inerrance de l'Écriture. Lorsque certains comportements des patriarches, de Moïse et de David étaient mis en parallèle avec les exigences parénétiqes du Nouveau Testament, il y avait de quoi douter que la source puisse être la même. Plusieurs des anciens exégètes qui voulaient persister dans l'affirmation du dessein unique d'un seul Dieu ne pouvaient que recourir à l'exégèse allégorique, en faisant appel à un sens caché, différent du sens littéral jugé inacceptable<sup>73</sup>.

C'est par souci de rigueur et de fidélité à ce que disent vraiment les textes qu'un interprète comme Marcion posera, dans le cas de textes révoqués en doute, une alternative entre un lien au Christ explicitement démontrable qui serait conservé et le rejet de toute doctrine divinement révélée et portant sur le salut. Pour réemployer notre exemple, il anticipera pour une part la critique moderne en refusant de voir dans l'Ancien Testament la présence d'une prophétie annonçant un Messie souffrant<sup>74</sup>. Suite à l'irruption de cette mentalité positive, on n'acceptera plus de lire une prophétie de la passion dépourvue d'équivocité dans un texte comme celui du deutéro-Isaïe, nous serions tout au plus en présence d'une lointaine

<sup>73</sup> Voir TRESMONTANT, *NPhCh*, p. 179-183.

<sup>74</sup> Voir Edwin C. BLACKMAN, *Marcion and His Influence*, réimpression New York, AMS Press, 1978, p. 115. Sur l'identification du Christ au «Serviteur souffrant», consulter Charles H. DODD, *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology* (coll. *Fontana Books*, 2005), Londres, Collins, 1965, p. 95-96, 102-103; Joachim JEREMIAS, «*Païs Theou in the New Testament*», dans Walter ZIMMERLI et Joachim JEREMIAS, *The Servant of God* (coll. *Studies in Biblical Theology*, 20), Londres, SCM Press, 1957, p. 88-98.



analogie mais dont le second analogué ne peut être détaché de son contexte et mis au service de ce qu'il devrait annoncer. Dans le meilleur des cas, le prophète, pensera-t-on, peut certes avoir eu quelque intuition du caractère futur des interventions divines: «his quickened moral and spiritual perception might have enabled him to see the necessity for something to happen on the lines which Christ actually followed; the prophet might at times have spoken more clearly than he knew; but he was not a seer in the traditional sense»<sup>75</sup>.

Mais l'alternative qui se présente n'est concluante qu'à condition de ne supposer l'accès possible à la connaissance divinement communiquée qu'à l'intérieur de certaines modalités d'appréhension. Elles ne sont en fin de compte que celles de la science hellénique: tout doit pouvoir être saisi dans quelque présent éternel qui n'aurait pas besoin du concours d'un développement historique. C'est en creusant les implications de cette prétendue alternative que nous trouvons en réalité la solution. Tresmontant admet d'abord pleinement, avec la critique historique, qu'il faut distinguer si l'on veut par la suite espérer pouvoir unir. Seul le temps nous donne la clef du phénomène:

Il n'est pas possible, en cette fin du xx<sup>e</sup> siècle, de lire l'Écriture sainte autrement que dans cette perspective génétique que nous a ouverte la critique biblique, de même que nous ne pouvons plus comprendre la Création autrement que dans la perspective génétique que nous ont découverte les sciences de l'Univers et de la nature<sup>76</sup>.

Il faudra toutefois sonder les implications de cette redécouverte de la durée et de la diversité des contextes. En réalité, il n'est plus possible de se contenter d'opposer des enseignements qui sembleraient contradictoires. C'est fictivement annuler leur distance par un artifice mental, car seul le même peut se comparer au même. Ils révèlent plutôt un développement et une orientation dans le sens d'une plus grande intériorisation<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Geoffrey W. H. LAMPE, «The Reasonableness of Typology», dans G. W. H. LAMPE et K. J. WOOLLCOMBE, *Essays on Typology* (coll. *Studies in Biblical Theology*, 22), Londres, SCM Press, 1957, p. 16.

<sup>76</sup> TRESMONTANT, «La critique biblique et la théologie», dans *PNT*, p. 54. Voir «Le temps et la théologie», dans *Revue des sciences morales et politiques*, janv. 1993, p. 27-36, un excellent résumé de la pensée de l'A.

<sup>77</sup> Voir notre note 67. Il faut ajouter, conformément à ce qu'avait déjà compris Richard Simon, que le judaïsme ne peut prétendre s'en tenir à quelque sens littéral, en évitant d'admettre cette croissance vers le sens plénier qui permet de relire la *Torah* dans sa signification humanisatrice et salvifique. Ce serait reconduire le marcionisme, ou au mieux le sadducéisme. «Car, dira Simon, les véritables Juifs conviennent tous que le sens purement littéral et historique séparé de la tradition n'est point capable d'établir les articles de leur religion» (R. SIMON, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, cité par Jean STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 264).

L'unité à laquelle nous parvenons n'est donc plus une unité statique. C'est plutôt l'unité d'une pensée qui se cherche à travers une multiplicité de traditions, d'auteurs différents, de points de vue. C'est une unité qui apparaît mieux au terme du processus, au terme de la Révélation, que dans les étapes initiales<sup>78</sup>.

Si dès lors l'action continuée de Dieu procède autrement que d'une manière magique, en transformant par un appel et non par contrainte, il ne sera que normal de retrouver une évolution des législations hébraïques<sup>79</sup>. Nous ne serons plus scandalisés de rencontrer des traces d'anciennes pratiques, telle que celle des sacrifices humains vraisemblablement réclamés par Exode 22,28. Dieu devait longuement transformer et préparer l'esprit de son peuple à recevoir la plénitude qu'il allait lui offrir dans le Christ. Qu'il s'agisse de la rétribution individuelle affirmée par Ézéchiël (18) et Jérémie (31,29-30), du strict monothéisme proclamé par le deutéro-Isaïe (45-46), dans chaque cas nous retrouverons la nécessité de dépasser des stades périmés de la révélation, qui ne seront toutefois pas effacés et subsisteront donc comme strates d'étapes révolues<sup>80</sup>. Il faut voir derrière cette évolution une création nouvelle et se libérer d'un préjugé par lequel on «oppose création et évolution, comme s'il fallait choisir entre l'une et l'autre»<sup>81</sup>.

Ce même pionnier avait également compris ce que nous avons péniblement redécouvert: «[...] son principe traduit fort bien ce que pensent beaucoup d'exégètes et aussi de théologiens du xx<sup>e</sup> siècle: "être scribe et prophète ne sont pas deux choses opposées". Autrement dit: le scribe tardif qui corrige un prophète ancien est, lui aussi, un prophète» (Paul BEAUCHAMP, «Critique et lecture: tendances actuelles de l'exégèse biblique», dans Jean HALPÉRIN et Georges LEVITTE (éd.), *La Bible au présent. Données et débats* (coll. *Idées*, 473), Paris, Gallimard, 1982, p. 244-245. Voilà qui est propre à éclairer d'une lumière nouvelle l'affirmation que nous faisons à propos d'un «peuple prophète».

<sup>78</sup> TRESMONTANT, «L'unité de la pensée biblique», dans *PNT*, p. 222.

<sup>79</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 130-134; *SPTM*, p. 108 et la référence donnée plus haut, à la note 73.

<sup>80</sup> Nous pourrions même dire que la conception hébraïque du temps commande, en vertu de sa distance face à une logique du tiers-exclu, cette transmission d'anciens représentants d'étapes d'une vie unique qui peut se concevoir par analogie avec une durée psychique individuelle: «Their consciousness is like a container in which their whole life from childhood on and the realities which they experienced or of which they had heard are stored» (Thorleif BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek*, trad. Jules L. MOREAU [coll. *Library of History and Doctrine*], Londres, SCM Press, 1960, p. 137). Ni l'opposition des contradictoires, ni celle atténuée des contraires ne peuvent logiquement rendre compte de ce développement. Nous devons faire appel à l'opposition de la privation (*sterêsis*) et de la possession (*exis*) comme l'a parfaitement vu Maurice BLONDEL dans ce qui restera un des plus beaux textes de l'histoire de la philosophie, «Principe élémentaire d'une logique de la vie morale», dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel* (coll. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*), Paris, Presses universitaires de France, 1956, p. 123-147.

<sup>81</sup> C. TRESMONTANT, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 204; voir *SPTM*, p. 282-285.



L'action de Dieu semble prendre le chemin le plus objectivement difficile et c'est le meilleur signe de sa vérité, de l'impossibilité pour elle de correspondre à quelque projection humaine liée à une époque, car précisément nous sortons continuellement d'un temps pour qu'un nouveau vienne au jour: «Une certaine "plénitude du temps" est nécessaire pour chaque création, pour la moisson, pour l'enfantement, comme pour l'Incarnation»<sup>82</sup>. On échappe alors aux apories marcionites car la résistance dont nous avons longuement parlée n'est pas que chose négative et n'est pas davantage transposable sur quelque «manifestation» primitive à laquelle il faudrait renoncer: elle illustre la capacité de refuser toute norme étrangère à celle qui fait grandir et libère, et témoigne par contraste de ce que l'être sollicité n'est jamais réduit au rang d'une chose, qu'il est capable d'authentique action causale<sup>83</sup>.

Pour nous à qui l'opération est possible, le sérieux et la gravité presque insupportable de cette mission qui s'empare des prophètes et des inspirés ne s'éclairera véritablement qu'en rapprochant l'épreuve qu'ils ont eu à subir de l'enseignement qui nous fut prodigué par le Verbe ayant planté sa tente parmi nous (Jn 1,14). «Comment trouve-t-on cela dans les saintes Écritures, que le Maschiah allait souffrir? Non pas forcément dans tel ou tel texte célèbre et explicite, mais dans toute l'histoire du prophétisme hébreu, depuis les origines»<sup>84</sup>. Le Christ pourra enseigner ce qui demeure incompréhensible à nos mentalités en déclarant heureux ceux qui souffrent pour la justice (Mt 5,10), non qu'en elle-même la persécution soit liée au bonheur mais parce que la résistance rencontrée témoigne indubitablement que l'œuvre portée est bien celle de Dieu.

Quand on a vu comment ce chemin est véritablement le plus difficile, on comprend que les diverses oppositions entre le judaïsme et le christianisme ont ignoré cette perspective de la croissance du «Germe de YHWH» (Is 4,2; Jr 23,5; 33,15; Za 3,8; 6,12). C'est en réalité la croix elle-même qui est patiemment incrustée dans l'établissement lent et difficile d'une demeure spirituelle pour le nom de Dieu. Le Royaume que prêchera le Christ depuis longtemps soulève de l'intérieur la création ancienne «non pas comme une addition extrinsèque, un "parachutage" qui rendrait la création première inutile, mais par une surnaturalisation venant de l'intérieur. L'In-

<sup>82</sup> TRESMONTANT, *EPH*, p. 36.

<sup>83</sup> Voir TRESMONTANT, *PÉTh*, p. 56-57. Comme l'a si bien dit Hans CONZELMANN: «L'Ancien Testament empêche d'envisager la rédemption indépendamment du monde» (*Théologie du Nouveau Testament*, trad. Étienne de PEYER [coll. *Nouvelle série théologique*, 21], Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1969, p. 58).

<sup>84</sup> TRESMONTANT, *SPTM*, p. 82. Voir *ÉMB*, p. 147; *EIN*, p. 103-104.

carnation a pour motif cette transformation venue du dedans, par naissance»<sup>85</sup>. La souffrance et le rejet rencontrés par l'expérience prophétique sont déjà ceux que devra affronter le Christ; bien plus, c'est l'Incarnation elle-même qui est en formation chez les prophètes, en sorte qu'on puisse véritablement voir le motif de la croix se profilant loin derrière la contingence troublante du Golgotha<sup>86</sup>. Il s'agit véritablement d'une «phylogenèse du Maschiah»<sup>87</sup>. Il devient alors possible de faire un lien entre le prophétisme hébreu, celui de Jean qui baptisait dans le Jourdain et la mission du Christ, dont Tresmontant dira qu'elle était ordonnée à nous transmettre non «une ontologie, une doctrine de l'être ni une vision du monde, mais, si l'on peut dire, une *onto-genèse*»<sup>88</sup> qui est celle du Royaume de Dieu, en tant qu'elle est liée à une théologie que nous connaissons déjà par ailleurs.

### 5.1 Accueillir l'incessante nouveauté créatrice

Parvenus à ce point, que révèle notre enquête sur la présence divine derrière cette histoire singulière? Tresmontant commence par une grande concession: «On peut bien constater le phénomène charité, le phénomène foi et espérance, au moins de l'extérieur, et même en analyser la structure métaphysique»<sup>89</sup>. Mais nous ne recevons alors pas les fruits que porte la sève vivante (Ps 92,15) de ce grand arbre. Les possibilités d'exercice de ma raison, qui se découvre elle-même en assimilant ce qui lui est d'abord extérieur, se sentiront violentées dans leurs points d'appui habituels. Rien

<sup>85</sup> TRESMONTANT, *NPhCh*, p. 64.

<sup>86</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 91, 155-156; *PÉTh*, p. 63; *SPTM*, p. 139. Voir Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin* (coll. *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, 4), Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 119.

<sup>87</sup> Voir TRESMONTANT, *PH*, p. 171; *SPTM*, p. 81-83; *MP*, p. 234; *FCr*, p. 96-98.

<sup>88</sup> TRESMONTANT, *NPhCh*, p. 62. Le Christ n'entend pas enseigner ce qu'Israël avait déjà reçu comme instruction de la part des envoyés de Dieu, instruments de sa sollicitude: on doit plutôt dire qu'il «estimait connu et supposait admis ce qui est à l'arrière-fond de son enseignement, ce que son enseignement présuppose: toute la théologie monothéiste enseignée par les patriarches, par Moïse et par les prophètes d'Israël, par les sages et les psalmistes» (*EIN*, p. 24). Voir aussi chap. 16, p. 178-180, sur le lien au Baptiste, p. 113-115. Comme l'a remarqué Claus WESTERMANN (*Creation*, trad. John J. SCULLION, Philadelphie, Fortress Press, 1974, p. 5), la création ne constitue pas pour les anciens hébreux un article de foi explicitement défini. Mais ces derniers ne demeurent pas moins conscients de l'exigence d'en défendre l'intégrité dès qu'un contact prolongé avec les peuples environnants deviendrait une menace sur ce plan. TRESMONTANT notera à ce sujet: «Ne confondons pas implicite et inconscient» («La métaphysique biblique», dans *Esprit* 25 [1957], p. 432). Sur la présupposition par le NT de la doctrine de la création, voir Walter EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, t. 2, p. 116-117.

<sup>89</sup> TRESMONTANT, *ECD*, p. 203.



de ce qui est la «figure de ce monde» (1 Co 7,31) ne pourra servir à penser l'appel de Dieu communiquant une forme à la vierge d'Israël qui le reçoit (Jr 31,4), en tant que par lui elle se constitue comme corps vivant<sup>90</sup>.

Ce cheminement ne conduira pas à une méfiance face à la raison, ou moins encore à une franche révolte à son endroit. C'est que rien n'oblige de ployer sous le poids d'habitudes qui, si elles sont devenues invétérées, n'en peuvent pas pour autant réclamer une possession quelconque des principes de toute intelligibilité. Il y a mieux à faire qu'à décrier l'immobilisme de la raison quand on n'a même pas fait l'effort de ressaisir son dynamisme interne; il faudra veiller à se délivrer des «présupposés de Parménide»<sup>91</sup> par où l'être est assimilé à une essence dont la compréhension et la supposition nous seraient accessibles<sup>92</sup>. Creusant davantage le problème, nous serons en mesure de découvrir que cette ontologie exerçant un pouvoir tyrannique sur les esprits se fonde en définitive sur une théologie «selon laquelle la nature est divine et ne peut, par conséquent, pas comporter de genèse ni d'évolution»<sup>93</sup>. Voilà donc la condition qui devra précéder à l'aperception de cet effet de la communication d'une parole de Dieu à l'humanité pour constituer un peuple nouveau: nous devons avoir modifié notre regard sur la nature, abandonnant les mythes spinozistes de lois régulatrices éternelles et immuables qui seraient la réfraction dans les choses de quelque mystérieux *logos* devenu *natura naturans*. Toute synthèse hautement intégrée, tout ce qui remonte le cours de l'entropie, est fragile et ne peut rendre compte de son être. Que dire alors de la dernière de toutes les compositions unifiée par un principe spirituel? Ne sera-t-elle pas le lieu où la présence sustentatrice transparait avec la plus grande clarté, derrière ces serviteurs à la nuque raide (Ex 32,9; Dt 9,13; Ba 2,30) qui retournent à leur néant dès qu'ils s'éloignent de la fidélité à la norme constitutive (Ps 104,29; Is 44,9; 59,4)?

<sup>90</sup> Voir TRESMONTANT, *PR*, p. 253.

<sup>91</sup> Voir TRESMONTANT, *PAnth*, p. 240-241 et l'ensemble de ce chapitre 3 sur Bergson.

<sup>92</sup> «I believe that Parmenides and Plato, Aristotle and Avicenna, Scotus and Hegel, were mistaken in their formulations of the notion of being; but I do not believe that such mistaken formulations have the power of changing the structure of one's mind [...]» (Bernard J. F. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York, Harper & Row, 1978, p. 738, voir p. 364-365).

<sup>93</sup> TRESMONTANT, *PAnth*, p. 241. «La critique que fait Bergson de l'intelligence "caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie", n'est sans doute pas autre chose que la critique de l'intelligence telle que Descartes et le cartésianisme postérieur l'ont comprise, c'est-à-dire au fond la critique de la confusion entre l'ordre du réel naturel, biologique, et l'ordre de l'objet fabriqué par nous, la critique de la confusion entre création et fabrication» (CPAPED, p. 272).

Le fait Israël, qui est le Peuple de Dieu, et constitue les arrhes et le germe d'une humanité nouvelle, le fait chrétien, l'Église, ne sauraient donc être jugés par une raison exclusivement exercée à connaître la création ancienne. [...] Au nom de cette juridiction de l'ancien sur le nouveau, une raison qui se refuse à la création du nouveau, n'aurait pas non plus, comme le remarque saint Justin, cru à la possibilité de la création tout entière, celle du monde, ni à la possibilité de sa propre création (I Apol. XIX). Il y a là un indice d'un sophisme habituel de la pensée, qui s'attribue le droit de préjuger du possible au nom du réel donné, ancien, comme si la réalité n'avait pas toujours été en régime d'innovation, de création, en sorte que, de recul en recul, cette raison n'aurait admis, si on lui avait demandé son avis, que le néant. L'être lui serait apparu comme impossible, la création du monde et de tout ce qu'il contient comme une contradiction<sup>94</sup>.

Le cheminement parvenu à ce point est cependant à même de s'inverser, puisque les sécurités abandonnées n'équivaldront pas nécessairement à quelque vertige devant l'abîme qui se manifeste à qui prend conscience du «chemin de toute chair» (Is 40,6; Si 15,17; 1 P 1,24). Si le désir de connaître est tension et insatisfaction, si le sujet construit son cheminement en interaction avec le monde, la place irremplaçable que croit occuper la subjectivité de l'être raisonnable se déplacera pour, dans la réciprocité des consciences, se consolider et s'affirmer avec une solidité inébranlable de par l'agrégation à ce corps vivant constitué par le don divin d'un enseignement créateur. Dès lors, le «oui» est d'abord réponse du sujet à son être propre qui n'est assurément pas détruit, mais ce l'est avant tout à l'être nouveau (Ap 2,17) qu'il devient dans le plan de Dieu<sup>95</sup>.

Perdrons-nous alors vraiment tout point d'appui, et partant tout esprit critique? Au sens de la juridiction de l'ancien sur le nouveau, il faut assurément répondre par l'affirmative. Mais il n'est nulle part renoncé au roc (2 S 22,2.32; Ps 18,3) qui fonde l'exercice d'une critique du péché et du mal, en sorte qu'on puisse voir dans une *expérience historique indéfectible* l'acquisition de lumière et l'amplitude universelle à laquelle ouvre ce que la tradition hébraïque et chrétienne mettent sous le nom de «foi». Non seulement y a-t-il alors compréhension de soi-même, mais la vérité discernée redonne au geste posé des dimensions d'universalité qu'on aurait cru avoir dû abandonner.

<sup>94</sup> TRESMONTANT, *ECD*, p. 204-205; voir *SPTM*, p. 50-51.

<sup>95</sup> «Le questionnement sur le sens du monde est la preuve de la non-acceptation passive d'un sens pour lequel nous ne sommes pas responsables. La question, l'interprétation produisent une "différence herméneutique" qui convertit l'être en possible; l'être échappe au statut que la philosophie aurait voulu lui imposer: l'être n'est pas l'être déterminé et fini, il devient être à l'infini» (Marc-Alain OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, 3<sup>e</sup> éd. [coll. *Points-Essais*, 278], Paris, Quai Voltaire-Seuil, 1992, p. 235).



## 5.2 La loi ontogénétique et l'acquisition de l'«être nouveau»

S'il est vrai que la figure du Messie souffrant est l'objet d'une longue préadaptation, est-ce dire que toute aspiration humaine devra se briser contre la négation que semble lui opposer le renoncement total dont le Christ nous a donné l'exemple sur la croix? Il y a un risque à un tel langage tel qu'on en use parfois: celui de s'investir soi-même de la mission de promouvoir le *sens* de la croix alors que la puissance intrinsèque de celle-ci est assez grande pour prendre soin d'elle-même. On peut en effet utiliser le *logos tou staurou* (1 Co 1,18) pour nier dans leur principe même tous les efforts de comprendre le sens de ce qui laissait préfigurer que l'on doive ainsi passer par cette épreuve. N'y a-t-il vraiment aucun chemin qui conduise à rendre signifiante et intelligible la présence de la croix?

«En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Qui aime sa vie la perd; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle» (Jn 12,24-25). Le Christ semble sur ce point ne pas hésiter à nous donner des exemples d'une préordination naturelle de ce qui se vivra ultimement sur la croix, et il semble se référer, non pas tant à une «loi» au sens moderne, mais bien à un principe général d'une portée universelle. Ainsi, ce qui défie toute philosophie n'en appartient-il pas moins à une normativité qui puisse laisser quelque prise à l'intelligence, mais seulement à une intelligence renouvelée, re-née d'en haut (Rm 12,2). Si nous prenons le cas des disciples qui se voient soudain éclairés par l'exégète du Père (voir Jn 1,18) sur le sens de sa prédestination dans l'ensemble de son dessein de salut en leur montrant comment le Christ devait souffrir pour entrer dans la gloire (Lc 24,26), nous les voyons bien affirmer la puissance du pressentiment qui les animait à l'approche de cette révélation d'une incomparable profondeur pendant que leur cœur (l'organe de l'*intelligence* pour une anthropologie hébraïque) est brûlant sur la route (Lc 24,32). Sans cette attente et ce pressentiment, sans la faculté humaine de dominer la figure de ce qui vient à nos devants, l'illumination finale pourrait-elle avoir le caractère que nous la voyons revêtir? Certes, ce que saisit l'intelligence est alors partiel et incomplet mais le mode d'agir divin en pareil cas n'est justement pas le nôtre, car Dieu «n'écrase pas le roseau froissé» (Is 42,3; Mt 12,20) et ne rejette pas ce qui a commencé à porter fruit (Mt 25,15-30).

Si la créature veut se garantir des attaches à la figure de ce monde, se réserver quelque zone sûre dans l'œuvre de la transformation divine en nous, elle risque de rabaisser et par le fait même de détruire la grandeur de l'ambition divine afférente. À supposer qu'elle cherche à comprendre le dynamisme opérant derrière le secret de Dieu qui, remarquons-le, nous est

manifesté à nous qui venons les derniers (Ep 3,5), et qu'elle veuille identifier une préfiguration cosmique de la croix, on voit mal ce qu'il y aurait là d'immédiatement répréhensible car celui qui est le premier-né d'entre les morts (Col 1,18) nous enseigne indirectement, par son action, l'importance et la place légitime d'une continuité entre l'expérience de ce monde de la création première et celle du monde de l'Esprit répandu qui est aussi celui de la relevée d'entre les morts (Lc 24,36-43; Jn 20,16-17.27-28; 21,12-13).

Comme toutefois le sens ultime de l'histoire et du devenir cosmologique est d'annoncer un univers plus grand et beau que tout ce que l'homme a pu imaginer (1 Co 2,7-10), il est légitime de dire que son mode d'opération doit appeler à une totale réordination des lois et des principes d'intelligibilité que nous a montrés le monde en la forme où il nous est donné de l'expérimenter. Le mode divin d'agir gardera toujours quelque chose d'incompréhensible, soit cette «mé-ontologie» (1 Co 1,28) où nous voyons l'être de ce qui doit venir prodigué par ce qui n'en a pas. Mais en absolutisant un pareil langage, nous serions menacés d'oublier ce que nous venons de rappeler à propos d'un mode d'opération divin qui refuse de détruire ou d'annihiler ce qui est partiel. Ainsi «ce qui n'est pas» ne peut être qualifié tel qu'en face de ce qui sera, en abolissant mentalement le chemin qui sert à y parvenir et en instituant la comparaison avec ce qui est pleinement et définitivement achevé<sup>96</sup>. Il ne faut pas oublier les images sciemment employées par le Christ telles que celle du levain, du fruit ou du grain de sénevé (Mt 7,15-20; 13,3-9.31-33): elles accusent plutôt toujours l'aspect inverse, celui de ce qui transitivement se propage et réinforme tous ses états en sorte qu'aucun ne soit laissé à la porte du Royaume de Dieu.

S'il est exact, comme nous l'avons soutenu, que le temps lui aussi doit nous apparaître sous un jour nouveau, si de plus tout doit être envisagé dans une perspective génétique, que devons-nous retenir de l'expérience d'abaissement et de récapitulation de la contingence dont Dieu nous a donné l'exemple de par la façon dont il a communiqué à l'humanité son enseignement créateur? Pourrons-nous, au plan de la théologie spéculative, contempler la face éternelle de ce qui a permis d'échapper au scandale que représente pour la raison l'assomption du particulier inséparable de l'Incarnation?

<sup>96</sup> Il était cependant normal pour l'oriental de juger en ces termes; voir Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, trad. Bruno HUBSCH (coll. *Livre de vie*, 86), Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 210-211.



## 6. La ronde finale du temps et de l'éternité

Tresmontant rappelle d'abord comment pour Plotin, qui conditionna la position traditionnelle du problème, le temps, loin d'être pensé dans les termes où nous l'avons présenté, mesure une chute conduisant aux réalités multiples de notre expérience: «Toute la cosmologie plotinienne est, avant l'heure, une méditation sur le Second Principe de la thermodynamique, réalisée par un métaphysicien qui ignorait l'autre aspect du réel, l'aspect génétique, à savoir la croissance de l'information au cours du temps»<sup>97</sup>. Dans une telle perspective il n'est pas très difficile de *pré-voir* l'avenir, puisque tout est réalisé ensemble dans l'éternité (*tota simul*). Tout étant prévisible, le temps ne relève que de l'apparence et de l'illusion. Si le temps mesure plutôt une innovation et une création continuées, c'est que l'avenir n'existe pas encore et il n'est plus possible de le voir étalé devant soi comme le passé.

Les théologiens qui ont voulu à travers les siècles appliquer le schéma platonicien des rapports entre l'éternité et le temps, au monothéisme hébreu et chrétien, ont inévitablement sinon exterminé, du moins rendu inintelligible l'existence et la réalité de la liberté humaine créée. Tout était prédéterminé parce que tout était réalisé de toute éternité. Il n'y a pas de création continuée. La Création a été achevée de toute éternité et donc l'avenir est aisément prévisible puisqu'en réalité il est du passé, au moins pour Dieu<sup>98</sup>.

En admettant toutefois que le temps soit réel et mesure une improvisation de nouveauté, il ne peut être identifiable d'un seul coup d'œil même pour Dieu car il n'est pas un réceptacle mais le fait de la naissance objective d'êtres qui n'existaient pas encore<sup>99</sup>. Assurément, certaines prévisions seront possibles: elles porteront soit sur les réalités gouvernées par une programmation génétique, soit sur les processus cycliques qui n'obéissent qu'à une apparence de nouveauté ou soit finalement sur les processus soumis à la dégradation irréversible de l'énergie. Mais il faut maintenir que pris à un moment de son histoire, l'univers ne peut être connu dans l'intégralité de son avenir car ce dernier est toujours plus riche en information que son passé. On pourrait certes faire remarquer que cette information, quel-

<sup>97</sup> TRESMONTANT, *Problèmes du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 168. Voir *La prescience de Dieu, la prédestination et la liberté humaine*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 89-90; PLOTIN, *Ennéades*, t. 3, 7, 11.

<sup>98</sup> TRESMONTANT, *PD*, p. 80.

<sup>99</sup> Sur ce point, Tresmontant se détournera de la solution que Thomas d'Aquin tentait d'apporter au problème lorsqu'il plaçait l'éternité en quelque sorte «au-dessus» du temps. Voir *Summa Theologiae*, Ia, q. 14, a. 13, ad 3. Le temps n'est justement pas de l'espace, et l'on ne peut donc imaginer l'éternité comme un belvédère surplombant un paysage étendu. Voir TRESMONTANT, *ÉMB*, p. 139; *PD*, p. 45-48.

qu'un la communique et il est indéniable que Dieu peut prévoir l'avenir de l'univers dans la mesure où il sait ce qu'il va en faire, la direction essentielle qu'il prendra étant présente à sa pensée. Mais dans cela même qu'il a prévu, il faut considérer plus qu'on ne l'a fait l'hypothèse qu'il ait librement choisi d'inviter une liberté à lui ressembler. Soutenir dès lors que *tout* l'avenir de l'humanité serait étalé devant les yeux du Créateur c'est laisser entendre que nous recopions, avec l'illusion de la liberté, un destin déjà écrit. Devrons-nous donc soutenir que Dieu observe l'humanité en attendant quelque chose d'elle? Peut-on affirmer corrélativement qu'il s'enrichisse par sa création? Sur ce point, la théologie chrétienne orthodoxe, fidèle aux définitions des grands conciles œcuméniques, est unanime à affirmer qu'il n'y a pas de nécessité antérieure présidant à la création<sup>100</sup>, que nous sommes créés par pur don, *ex amore*.

C'est alors que doit intervenir à nouveau la même considération de méthode fondamentale, destinée à nous rappeler qu'il devrait être possible de faire l'expérience de ce qui est le plus intime dans la signification de l'éternité, sans quoi nous ne serions même pas habilités à en traiter:

Nous sommes des êtres en genèse dans un Univers en genèse. Nous pensons tout en régime de genèse. Nous avons de bonnes raisons de penser que Dieu, lui, n'est pas en genèse. Il ne faut ni mettre de la genèse en Dieu ni abolir fictivement la genèse qui est réelle dans notre Univers; ni introduire la temporalité et l'évolution en Dieu, ni les supprimer par la pensée dans notre création<sup>101</sup>.

Nous savons par l'expérience que le temps mesure une création de nouveauté imprévisible, nous avons toutes les raisons de croire qu'un compositeur est à l'œuvre derrière l'enrichissement progressif du monde, et qu'il permet à l'être créé de tourner en adaptations géniales les divers obstacles rencontrés<sup>102</sup>. Pouvons-nous considérer qu'il soit possible à Dieu de prévoir l'avenir, en concevant ce qu'il a l'intention d'y opérer? Sans doute. Mais cela n'impliquera jamais qu'il puisse le voir comme réalisé. On peut même émettre un doute sur le fait qu'il puisse prévoir nos actions humaines dans leur intégralité car tout ce que nous rapporte la tradition biblique laisse également supposer qu'il n'a pas voulu exténuier l'initiative humaine<sup>103</sup> et, d'autre part, «Une création dans laquelle les êtres n'auraient pas d'opération propre serait une création fictive»<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Voir TRESMONTANT, *NPhCh*, p. 42.

<sup>101</sup> TRESMONTANT, *PCh*, p. 178.

<sup>102</sup> Voir Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming - Natural and Divine* (coll. *Signposts in Theology*), Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 168-177.

<sup>103</sup> Voir TRESMONTANT, *PD*, p. 91-97. Consulter Jesus ASURMENDI, *Le prophétisme*. Des origines à l'époque moderne (coll. *Racines*), Paris, Nouvelle Cité, 1985, p. 118-122.

<sup>104</sup> TRESMONTANT, *PCh*, p. 181.



Mettre en doute la prescience des actes libres paraîtra à certains amoindrir la toute-puissance divine, mais lui retirer la possibilité de créer un être qu'elle puisse inviter à participer à sa propre vie, cela revient à défigurer encore plus gravement son œuvre. Comment savons-nous que la liberté a une place aussi centrale et même «constituante» dans la création divine? Il est vraisemblable de soutenir que «[...] lorsque le Seigneur vient achever sa création, il nous appelle à la liberté par rapport aux anciennes programmations qu'il avait constituées lui-même dans le régime de la création animale»<sup>105</sup>. Il faut donc admettre *à la fois* que Dieu sait ce qu'il va faire en tant que son dessein lui est présent, mais qu'il a voulu laisser à la créature humaine dans une certaine mesure l'initiative d'improviser son propre avenir. Pour montrer que cette liberté positivement existante apporte une modification librement consentie à l'être divin par enrichissement et non par aliénation<sup>106</sup>, Tresmontant fera appel à la théorie des relations rationnelles, réelles du côté de l'être créé alors qu'elles ne sont que de raison du côté de Dieu.

Le défi où nous projette la tradition biblique est en définitive de penser l'existence de *deux* libertés en résistant à la tendance moniste de nos esprits qui subrepticement voudront annuler l'une pour tout donner à l'autre. Dire que Dieu connaît l'avenir parce qu'il lui est déjà présent et qu'il existe en lui, est une réponse dont Tresmontant dira qu'elle n'est finalement qu'une retraite: «je crains qu'elle ne résolve la difficulté en supprimant un des termes de l'antinomie, à savoir le temps»<sup>107</sup>.

La grande difficulté métaphysique porte alors sur la proposition d'une destinée qui est faite à un être responsable de la ratification du don qu'on lui a d'abord consenti:

Si Dieu [...] peut admirer la sainteté des saints, comme Jésus le faisait, s'il peut admirer l'homme dans certains cas, c'est que l'homme est capable de produire quelque chose de lui-même, quelque chose de neuf, d'original. C'est à cette condition seulement que l'homme est vraiment un être créé, et non pas une ombre ou une simple modification de l'éternelle substance divine<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> TRESMONTANT, *PCh*, p. 182.

<sup>106</sup> C'est ce qu'a reconnu également Karl RAHNER dans un texte d'une rare hardiesse: «Nous atteignons ainsi un point ontologique extrême qu'une ontologie purement rationnelle ne soupçonnerait peut-être pas et qu'elle aurait de la peine à intégrer et à engager, comme formule primitive, dans ses propres énoncés premiers et originels: l'être absolu, ou plus exactement l'Absolu personnel a, dans la pure liberté de son indépendance infinie, et sans abdiquer celle-ci, la capacité de devenir l'autre, le fini; en *se* dépouillant lui-même, en s'abandonnant lui-même, et par cet acte même, Dieu a la capacité de poser l'autre comme sa propre réalité» («Réflexions théologiques sur l'Incarnation», trad. Gaëtan DAOUST, dans *Écrits théologiques* [coll. *Textes et études théologiques*], Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, t. 3, p. 92-93).

<sup>107</sup> TRESMONTANT, *PCh*, p. 185.

<sup>108</sup> TRESMONTANT, *PCh*, p. 176.

À supposer que nous ait été véritablement conférée la dignité d'être cause, «Cette causalité propre à un être créé ne peut s'exercer que lorsque cet être créé existe, et non pas avant»<sup>109</sup>. C'est à revaloriser le temps et la créature qui en porte la valeur la plus secrète que nous sommes conduits, à comprendre qu'un certain avenir existe donc bien pour Dieu comme pour nous. On l'aura compris, l'appréhension de l'infini qui interpelle à déposer dans l'éternité même les fruits les plus nobles du temps<sup>110</sup> ne peut se donner que dans un refus de la solution ancienne qui, n'imaginant au mieux qu'une infinité mesurée par une négation conceptuelle du fini, ne sait rien faire d'autre de l'existant concret que de le réduire à un «zéro métaphysique» auquel il ne reste plus qu'à se contenter de son sort: rejouer jusqu'à l'évanescence une perfection tout entière posée à l'origine<sup>111</sup>. C'est la grandeur insoupçonnée de la liberté créée et la bénignité divine à son égard qui en pareil cas paraîtront, encore que très faiblement, à notre regard. L'énigme fascinante ne sera plus celle d'être proportionné à une nature possédant les principes propres de son opération et de son intelligibilité, mais de pouvoir s'élever jusqu'à la considération du don à rendre à ce que la bonté créatrice nous aura d'abord «avancé»<sup>112</sup> eu égard à ce qui doit être notre héritage final (voir Mt 25,14-29), alors qu'elle-même nous rappelle que nous n'avons pas le droit de nous contenter du simple possible mais devons viser au-delà (voir Lv 11,45; Mt 5,48).

Et la seule solution que nous entrevoyons à l'horizon, dans la brume, consiste à émettre l'hypothèse que Dieu, pour laisser place à notre liberté, pour permettre à notre liberté de naître, de se former et de devenir adulte, retient la sienne, nous laisse une place, qu'il retient sa toute-puissance pour permettre la genèse de cet embryon fragile qu'est notre liberté créée [...]. De même, en ce qui concerne sa toute-science, il pourrait certes, s'il le voulait, connaître tout l'avenir, à la condition de ne pas laisser naître et se former cette liberté fragile qui fait ses premiers pas comme un agneau titubant à côté de sa mère. Pour nous laisser être, pour nous permettre d'accéder à l'être, il retient sa toute-science, il nous laisse quelque chose de l'avenir à inventer<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> TRESMONTANT, *PCh*, p. 187.

<sup>110</sup> Voir TRESMONTANT, *ÉMB*, p. 76-77; *NPhCh*, p. 218-219.

<sup>111</sup> «Du point de vue où la philosophie antique se place, l'espace et le temps ne peuvent être que le champ que se donne une réalité incomplète, ou plutôt égarée hors de soi, pour y courir à la recherche d'elle-même» (Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice*, 142<sup>e</sup> éd. [coll. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*], Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 318).

<sup>112</sup> «Le *in* de l'Infini désigne la profondeur de l'affection dont est affectée la subjectivité par cette "mise" de l'Infini en elle, sans préhension ni compréhension. Profondeur d'un subir que ne comprend aucune capacité, que ne soutient plus aucun fondement, où échoue tout processus d'investissement et où sautent les verrous qui ferment les arrières de l'intériorité» (Emmanuel LÉVINAS, «Dieu et la philosophie», dans E. LÉVINAS, *L'intrigue de l'Infini*, éd. Marie-Anne LESCOURET, [coll. *Champs*, 296], Paris, Flammarion, 1994, p. 256).

<sup>113</sup> TRESMONTANT, *PCh*, p. 185-186.



On l'aura compris, une certaine condition annonçant l'Incarnation est requise de la part de l'être créé lorsqu'il pense Dieu pour lui permettre en retour de donner sens à l'immensité de sa vocation. Mais combien bouleversante sera cette découverte pour qui est forcé de reconnaître que la stabilité et l'immutabilité tant convoitées par l'homme, livré à l'énigme d'un devenir dont il ne perçoit pas l'autre face, non seulement n'existent que dans l'être divin<sup>114</sup>, mais que Dieu lui-même a choisi librement de reproduire le drame d'amour et de circumincession que porte le temps dans ce qui sera la «matière» même de l'éternité lorsque définitivement assumée<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> «Dans la métaphysique biblique, la consistance n'est pas attribuée aux apparences provisoires qui constituent les étapes de leur genèse; elle est reportée à l'achèvement à venir du monde. La stabilité n'est pas attribuée à ce qui est en mouvement, ni l'achèvement à ce qui est en train seulement de naître. Le monde sera éternel quand il sera achevé» (TRESMONTANT, *ÉMB*, p. 154-155).

<sup>115</sup> «Et comme Leibniz supposait pour l'homme, dans l'au-delà même, une véritable *inquiétude*, quoique sans déplaisir, car le repos absolu est inconcevable chez un être relatif, ainsi faut-il admettre une manière de devenir, un cheminement à l'intérieur de l'éternité qu'on peut appeler la durée» (Jean LACROIX, «Le temps et l'éternité», dans J. LACROIX, *Les sentiments et la vie morale*, 7<sup>e</sup> éd. [coll. *Initiation philosophique*, 2], Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 94).

«Le temps ne sera pas aboli ni réintégré dans l'éternité puisque le temps mesure la Création qui se continuera dans l'avenir. Éternellement saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila resteront créés, même si grâce à la transformation à laquelle ils ont consenti et coopéré, Dieu est tout en eux. Il n'y a pas confusion des natures ni des personnes» (C. TRESMONTANT, *La question de l'immortalité de l'âme*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 17-18).