NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 5 1980

# Ontologie et mystère chrétien

Jean-Yves LACOSTE

p. 707 - 715

https://www.nrt.be/en/articles/ontologie-et-mystere-chretien-1016

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Ontologie et mystère chrétien

SUR UN LIVRE RÉCENT

Paru en 1976, le petit livre de Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* [1], est passé à peu près inaperçu, au moins en France [2]. Il nous semble pourtant avoir posé de très importantes questions. On ne fait pas de plain-pied la critique d'un ouvrage qui n'a guère encore été lu : les pages qui suivent ne se proposent ainsi que d'y faire accéder. En ce sens, elles sont délibérément neutres, et seraient naïves, s'il était possible.

Autre chose : les *Thesen,* tant par leur brièveté (72 pages !) que par leur caractère le plus souvent programmatique, sont à lire comme un manifeste et une provocation à penser. Mais ce n'est pas une tentative terroriste, il s'en faut de beaucoup. La forme du manifeste serait-elle par hasard la meilleure issue pour manifester commodément les problématiques qui nous ont été ouvertes par les plus fortes pensées chrétiennes de l'heure, au premier chef celle de Hans Urs von Balthasar ? Nous acquiescerions volontiers à une telle interprétation.

Vulgarisation, pourtant non. Il y a plus en ces pages. La confluence des courants de pensée les plus féconds se caractérise chez Hemmerle en une sorte de *Breviloquium* surprenant dans notre paysage intellectuel. Un livre cultivé, certes, mais pas un livre d'école. Un livre pour en relire d'autres, ou y introduire. Mais aussi pour aller de l'avant en philosophie et en théologie.

Faut-il une ontologie ? La question est posée en direction de la philosophie comme de la théologie. S'il y a eu une organisation du savoir où le philosophe tenait sa partie (jouant, comme on dit, dans le concert des sciences), et en même temps assurait le bon ordre des parties, il n'en est plus ainsi. La multiplicité des discours techniciens sur l'étant, chaque fois en un domaine particulier, a réduit l'ontologie au rang d'un luxe ancien, oiseux : il n'y a plus d'ontologie, quand il n'y a que des ontologies régionales. Pire encore en théologie.

---

1. Einsiedeln, Johannes Verlag, Reihe « Kriterien ».
2. La seule allusion, encore fort brève, que j'y ai pu trouver, est dans l'ouvrage de J.-L. MARION, *L'idole et la distance*. Ce n'est sans doute pas un hasard.

N'y entend-on pas la vulgate du temps affirmer que l'ontologie serait le malheur de la théologie, la « Grèce » le malheur de la « Bible » ? « Le Nouveau Testament n'est-il pas passé aux mains étrangères de la métaphysique hellénique à la faveur des dogmes et de la métaphysique des conciles ? » L'ontologie a-t-elle étouffé l'événement, la catégorie tué le réel, etc. ?

Ici, une thèse inaugurale : « Nous avons besoin d'une ontologie. Ce postulat vaut pour la philosophie comme pour la théologie. » Car le philosophe peut déclarer insensée la question du sens de l'être et d'un discours qui en rende compte : c'est pourtant d'un choix ontologique originaire que surgira ce refus. Et que l'on postule en théologie que l'événement de la foi suffit à en fonder l'intelligence : on assistera alors au rétrécissement de la foi sur le témoignage de foi, de la *fides quae* sur la *fides qua*. Plus ruineux encore, ce rétrécissement sur l'historique pur et simple aliène la foi au domaine, et finalement aux méthodes, de l'histoire religieuse, et, pour autant qu'il est identiquement rétrécissement sur l'existentiel pur et simple, aux méthodes de la psychologie religieuse. Et le Dieu transcendant risque alors de ne plus pouvoir rejoindre notre immanence — immanence dans l'anthropologique et/ou l'historiographique nus.

Mais les apories signalées, qui sont celles de la fin de la modernité, sont fécondes. En négatif, elles signalent à quels frais peut être pensée une ontologie : non comme tâche de réajustement de tel ou tel discours classique, révérence gardée aux justes requêtes des temps, mais comme effort de penser à neuf et à fond : « une ontologie qui doive prendre sa place dans la théologie de façon qu'elle demeure théologie, et se déployer dans la philosophie, de façon qu'elle demeure philosophie, est évidemment bien plus qu'un traité philosophique . . . »

« L'ontologie qui nous fait aujourd'hui défaut est une ontologie fondamentale, radicale. » Que l'effort soit à mener en philosophie et en théologie veut dire deux choses au moins. La première : que le destin de la théologie n'est pas (parlant de l'être) de développer subrepticement une onto-théologie. La seconde, également après Heidegger : que la question du sens de l'être n'est pas obstruée pour la théologie (comme pour tout chrétien) par une décisive incapacité existentielle de demander à fond pourquoi il y a quelque chose et non pas rien. Un rappel est aussi important à ce stade : celui du passé où la théologie a mis à l'œuvre, en ses élaborations théoriques propres, les concepts de la métaphysique hellénique. Et ce faisant n'a pas été accompli un sabordage théorique de la spécificité chrétienne, mais au contraire institué un rapport d'échange (*Wechselbeziehung*). Se souvenir que les réponses de Nicée et de Chalcédoine

ont instauré une transfiguration de l'*épistèmè* grecque ouvre peut-être la voie à une compréhension des chances permanentes de l'ontologie.

Soit posé le lieu théorique d'un travail d'ontologie philosophique *et* théologique comme « rapport d'échange ». Il reste à assurer la possibilité de ce rapport. Elle nous est donnée dans la réalité de la parole de Dieu dite en paroles humaines. Il n'y a pas de parole de Dieu insensée ou impensable. « La pensée humaine sait que Dieu — s'il se révèle — ne peut sauter par-dessus cette nécessité (de comprendre) propre au penser humain. » Parole de Dieu, parole humaine, cernent le « double a priori de la théologie » :

— a priori du divin pour l'humain,

— a priori de l'humain pour le divin.

On pourrait dire que ce chiasme désigne la tâche de l'ontologie : à l'intersection du discours qui part de l'homme vers Dieu (et qui peut être théologique, format « anthropocentrique », autant que philosophique) et des paroles qui vont de Dieu à l'homme, est à chercher le point de cohérence des discours, et éminemment de la pensée.

Une référence méditative au passé de la pensée chrétienne permet de s'orienter dans la recherche de cette cohérence. On y discerne combien l'équilibre est difficilement atteint. Dans une voie de la spéculation théologique, le premier a priori pèse : la théologie se fait « témoignante » ; dans une autre voie, le second a priori pèse plus lourd : et la théologie, pressée d'exhiber la dicibilité de la révélation chrétienne dans les langages les plus systématiques élaborés par la philosophie, se fait « traduisante ». Il importe peu de dire l'une des deux procédures « bonaventurienne », l'autre « thomasienne ». Ce qui importe est que jamais le point de cohérence, le nœud du chiasme, n'a été perdu de vue. « Jamais les grands théologiens, ni les grandes écoles théologiques, n'ont trahi la spécificité chrétienne et ne l'ont asservie à une ontologie hétérogène. » Pour reparler de Heidegger, aucun oubli de l'être-chrétien n'est arrivé jamais qui redouble à ce niveau l'histoire de « l'oubli de l'être ».

Il demeure pourtant (et ceci aussi importe grandement) que le « rapport d'échange » entre ontologie (laïque, ou pré-chrétienne, ou autre) et christianisme n'a jamais instauré d'ontologie qui soit véridiquement ontologie, discours (savoir) sur l'être de l'étant, et totalement chrétienne. Il y a *déficit* dans les relations du christianisme et de la pensée occidentale. Jamais « la spécificité chrétienne n'a déterminé à neuf la pré-compréhension du sens de l'être, ni la situation de l'ontologie ». Brutalement : jamais le mystère trinitaire de Dieu et sa manifestation pascale en Jésus-Christ n'ont fondé le savoir de l'être. Mais ne serait-ce pas, à la fin de la modernité, à

ce point du temps où s'efface une disposition des savoirs et où il faut réapprendre à penser — la première tâche des chrétiens que de le faire ? « Serait-il possible, par une analyse fine de ce qui à la fin de la modernité s'achève, d'une part, et par la réflexion sur la spécificité chrétienne (...) de viser une nouvelle disposition du savoir ? Tel est en tout cas le but d'une ontologie trinitaire. »

Un premier réquisit alors : « Comment se transforment de l'intérieur les expériences et les compréhensions fondamentales de l'homme quant à Dieu, quant au monde, et quant à l'homme, quand s'y introduit la foi au Christ ? »

La nouveauté chrétienne se dit dans le double contexte de la religion et de la rationalité. Le mot de religion est malaisément maniable. Il faut accepter que le christianisme soit une religion — à condition de savoir qu'il est « radicalisation et retournement de la religion ». Aussi difficilement maniable, le terme de rationalité. Mais dans l'exacte mesure où l'homme de la religion y fait aussi l'expérience d'une pensée de, ou dans, le rapport religieux, si le Royaume annoncé par Jésus est subversion, plénitude et dépassement (à la fois !) de toute religion, il est aussi renversement de la pensée. Avec la révélation chrétienne, « la position de la religion a changé. Plus de Dieu au-dessus de nous, qui nous plonge dans notre propre néant ou nous attire vers son propre tout, mais Dieu au-dessus de nous qui répond et rencontre Dieu qui est au-dedans de nous, nous parle, nous assume : nous entre Dieu et Dieu ». Alors encore, « la Trinité est l'énoncé de l'expérience fondamentale de la manière dont Dieu est de nouveau donné à l'homme et l'homme de nouveau à lui-même, pour autant qu'on croit en Jésus-Christ ». Et pour qui le sait, « dans le fond de notre situation d'hommes, notre pensée et notre être, tout être en vérité, éprouve un retournement, si Dieu est le Tri-unique et a comme Tri-unique son histoire dans notre histoire ». Croire que celui qui est Trinité incite à penser l'ontologie divinement : ontologie trinitaire, donc.

Première interrogation, sur ce qui est, et ce qui devient : le fond, la substance, ce qui reste. Ce qui reste, dit le chrétien, est l'amour. Le disant — et le croyant —, osera-t-on le penser ? « La force révolutionnaire de la proposition que seul l'amour demeure, ne saurait être sur-estimée. Car si ce qui demeure est l'amour, alors l'accent passe du même à l'autre, alors sont mis au centre le mouvement et la relation. » En tant qu'il est mouvement même de la vie divine, l'amour est en vérité le *rythme* [3] de l'être ; « il est le rythme du don qui se donne lui-même ».

3. Le concept de rythme employé par Hemmerle doit beaucoup à Przywara ; cf. les essais réunis sous le titre de *Analogia entis* (rééd. Johannes Verlag, 1962).

Si la substance — le fond irréductible de ce qui est — est le don (dans sa triplicité de donateur, être-donné et don), la doctrine de l'étant (qu'est-ce qu'une chose ?) s'en trouve repensable. Dans une telle pensée, le maître-mot n'est plus le substantif (subtantif/substance), mais le verbe, et il faut pouvoir énoncer que « une chose, un étant, un sujet, ne se laissent comprendre et ne peuvent s'accomplir que dans leur acte ». Il ne s'agit cependant pas d'un quelconque vitalisme sur fond — alors — d'idéologie trinitaire (car le modèle trinitaire peut aussi fonctionner comme idéologie — ce qui a peut-être été le cas de certaines analogies trinitaires . . .). Le concept organisateur est ici celui de *pôle* : « un procès n'est pas un flux indifférencié — en pareil cas il n'y aurait assurément pas procès. Mais un procès est relation en devenir, qui ne se pourrait sans l'un-vers-l'autre (*Zueinander*), l'un-dans-l'autre (*Ineinander*) et l'un-à-partir-de-l'autre (*Auseinander*) de pôles entre lesquels se joue le procès ». Peut-être faudrait-il ici faire jouer la dialectique de ce qui se dit, s'oppose et se complète en grec sous les noms d'*archè* et d'*aitia*. Il est en tout état de cause plus sûr de noter que la polarité est cette structure de mouvement qui est le mouvement, sans qu'aucun des pôles en lui-même ni ne soit ni n'autorise le mouvement. « Les pôles n'ont aucun état isolé en dehors du processus (*Geschehen*), mais sont eux-mêmes en tant qu'il est seul en processus. »

S'ensuit une thèse gnoséologique : « quand le maître-mot de la nouvelle ontologie est le verbe, alors prend la place du sujet unique la pluri-originalité (ou pluri-principialité, *Mehrursprunglichkeit*) ».

Ainsi par exemple la parole unique constituée irréductiblement du moi, du toi et du langage : un identique et unique processus d'expression requérant pour être, sans se fragmenter, locuteur, destinataire, et dit.

Comment alors penser l'identité ? Il faudra la thématiser comme dépassement (*Steigerung*), ou escalade (la métaphore, garantissant le respect de la distance analogique, pouvant être plus sûre et plus prégnante que le concept) : « dans notre contexte, l'identité sera pensée comme dépassement, comme changement dramatique. La vie est identique à elle-même pour autant qu'elle va de l'avant, qu'elle croît. La vie reste vie pour autant qu'elle devient plus vie ». Structure de jeu : « ce n'est que quand je joue bien Mozart que Mozart reste Mozart. Mais quand je joue tout à fait bien, Mozart devient plus Mozart, et moi plus moi-même ». Et nous ne rejoignons pas tout à fait fortuitement en ces thèses les projets qui s'essayent, à la fin de la métaphysique, à investir du plus grand sérieux le thème du jeu — Fink, Axelos . . .

Mais il n'y a pas de dynamisme sans principe.

Il convient de préciser. « Etat, ipséité, différence, ne sont pas les termes où le procès achève sa course. Ce sont bien plutôt des bornes (*Grenzen*) auxquelles le procès revient en lui-même (...) En cette borne s'avère la puissance de l'origine : elle peut s'y reposer. En cette borne se révèle son impuissance : elle peut y être mise en repos. Comme borne, la borne est moyen d'aller au-delà de soi. » Qu'est alors l'être substantiel, s'il est pour un au-delà de sa subsistance en soi ? Ici, la forme (*Gestalt*), le contour, l'état, « reçoivent leur sens nouveau : ils sont des données (*Gegebenheiten*) auxquelles l'origine (*Ursprung*) est présente, et présente de telle sorte qu'elle s'y met en rapport avec ce qui est au-delà d'elle, un rapport qui lui donne au-delà de ce qu'elle est. La substance est pour la transsubstantiation, pour la communion ».

La précarité de l'être substantiel comme « être pour soi seul » se manifeste exemplairement dans le thème de l'*analogia entis*. Ce que dit, au fond, la thèse de l'analogie de l'être, est que la partie — l'étant singulier — n'a de sens que dans le tout, et surtout dans le rythme de ce tout.

Mais pourquoi, encore, le jeu de la polarité ? « Sans doute parce que peut être, au-delà de l'immédiateté du « jeu » ainsi interprété, une ultime, une éminente, la plus analogue de toutes les analogies, en laquelle nous éprouvons l'être et le penser comme la limite qui nous renvoie, dans le jeu, par-delà le jeu : le mystère que Dieu lui-même s'intéresse au jeu de l'analogie. » Et c'est tout le neuf d'une ontologie trinitaire : « son installation dans une profondeur qui ne se laisse pas déceler d'en-bas : le mystère du Dieu trinitaire qui nous est révélé dans la foi. Et le seul secret de ce secret se nomme Amour, Se-donner ». C'est ici (au-delà des phénoménologies du langage ou de l'amour humain) la rigoureuse légitimation de la question d'une nouvelle ontologie.

Il faut recourir alors au texte de l'Ecriture (*Rm 8, 32*) : dans le don que le Père fait du Fils, et le don que le Fils nous fait de l'Esprit, nous sommes pris « dans le rythme de son don de soi ». Correctement comprise comme *introductio in mysterium, analogia entis* veut dire *analogia trinitatis* ; et « notre réponse, notre pensée et notre agir se rapportent au Dieu unique — mais l'unité de notre réponse se constitue en participation et répétition des moments en lesquels se constitue l'unité trinitaire ». Celui donc qui croit en Jésus le Christ « croit en un amour qui se tient au commencement, au milieu et à la fin ». L'amour est pour le regard chrétien en ses profondeurs amour trinitaire. Et d'en haut, partant de la révélation, « le postulat d'une ontologie trinitaire est conséquent ». Et nécessaire.

Mais d'en bas ? Deux thèses ici, la première théologique, selon

laquelle « l'ordre de la création est précurseur de son accomplissement et de sa plénitude trinitaire ». Don de l'origine, pré-donation (*Vorgabe*), le créé accueille la révélation chrétienne comme complétude du don (*Zugabe*). Thèse philosophique : « il faut penser au minimum qu'au regard de l'expérience une ontologie trinitaire intègre plus que d'autres ontologies ».

La vérité révélée de la pensée de l'être comme don doit — c'est une œuvre à accomplir — rendre compte de l'*ens qua ens* (avant qu'il ne soit pensé comme *ens qua ens creatum*) mieux que les pensées antérieures de l'être. C'est bien évidemment la pierre de touche.

Alors surviennent de multiples conséquences : « une mesure de la pensée au modèle trinitaire, une prise au sérieux de l'analogie de la pensée et de l'être, telle qu'elle est transmise au créé par le Don-de-soi du mystère trinitaire fondateur (*Urgeheimnis*) : ceci porte une lumière nouvelle sur des problèmes de philosophie ». Il est possible ici de penser liberté *et* nécessité : « quand le Don-de-soi est le commencement, alors se résolvent les fausses apories (...) La nouveauté (liberté, synthèse) est être-soi (*Selbigkeit*) (nécessité, analyse) ... Ce n'est que dans l'être-soi que la nouveauté peut s'avérer ; mais l'être-soi à son tour a son origine dans l'avènement (*Ereignis*), dans la nouveauté du Don-de-soi ». On voit que la pensée trinitaire de l'être comme don dénoue définitivement les anciennes apories de la *potentia* divine, *absoluta* ou *ordinata* : si la nécessité de Dieu est identiquement liberté du don (à la fois « théologiquement » et « économiquement »). De même que chez Schelling la liberté de l'artiste est d'amener au jour une figure nécessaire, de même « la liberté du Don-de-soi est pur et unique acte trinitaire, et de même mouvement, liberté qui déborde le soi, liberté de laisser être du non nécessaire, et aussi de ne pas nécessairement en laisser être ».

La Trinité est ainsi le lieu herméneutique où confluent et s'éclairent à la seule lumière qui doive être donnée (puisque le Père « habite une lumière inaccessible ») analyse et synthèse, être et devenir (*Geschehen*), demeurer et advenir, liberté et nécessité.

Symétriques sont les conséquences pour la théologie : « quand toute analyse s'origine à la proto-synthèse (*Ursynthesis*) du Don-de-soi, quand toute nécessité est expression de la liberté qui met en chemin, alors, dans l'être-soi (*Selbstsein*) divin trinitaire, l'autre — le créé — est autant non nécessaire que possible, alors la création est aussi bien comprise déjà dans l'être-soi divin que nouveauté en dehors de l'être-soi divin ». Ici serait le point d'insertion d'un traité théologique *de creation*, dans cette dialectique de l'intérieur et de l'extérieur qui n'est que « la formulation du Don-de-soi comme ce qui fonde l'analogia entis ».

Et le traité de la création s'articule fondamentalement ici à la christologie, puisque « l'humanité de Jésus devient le plus incisif énoncé sur Dieu, en tant qu'il est lui-même au plus haut point lui-même quand il est au plus haut point celui qui se donne, celui qui s'aliène (*der sich-Ent-äussernde*) ».

La spéculation qui a touché le point nodal où s'autorisent et se garantissent discours de Dieu et discours sur Dieu, discours de l'homme et discours sur l'homme, se révèle savoir pratique. Une ontologie trinitaire « n'est pas que contenu de pensée, mais aussi accomplissement de la pensée. La penser veut dire : avec sa pensée à soi, avec sa parole, mais aussi avec toute son existence (*Dasein*), entrer en son rythme ». Et pénétrer au rythme du don n'est pas que *m*'accomplir, mais accomplir un *nous*, instaurer une polarité vivifiante. Instaurer l'espace où joue — du seul sérieux qui soit, d'ailleurs — le don. Accomplir un « entre » (*Zwischen*). Et une parole devient possible sans bavardage sur la société humaine : « le modèle trinitaire seul rend possible que chaque individu à sa façon soit origine de la communauté, et que la communauté soit plus que la somme des individus, que la communauté ait une unique et commune vie, et qui soit celle de chaque individu ». Et si à la fin du parcours vient une parole qui unisse l'existence, elle doit pénétrer jusqu'en son fond : « alors, comme condition et comme conséquence, la théorie d'une ontologie trinitaire a une spiritualité qui lui correspond ». Spiritualité contemplative, qui décèle en tout les traces de l'amour et du don, le rencontre en tout, jusqu'au « jusqu'au bout » (*eis to telos*) de la croix du Fils donné. Spiritualité communionnelle (*Kommunitär*) : « Se-donner n'a pas qu'une dimension verticale, de haut en bas. Se-donner a aussi une dimension horizontale : entre nous, en notre communauté, la vie de Dieu doit être vécue, elle doit devenir monde, elle doit devenir espace, dans lequel habite le Seigneur, pour que le monde puisse croire. » Une telle spiritualité est théologie. Traditionnelle : « car, quand Dieu s'est donné, rien de la *traditio* de ce Don-de-soi ne doit être laissé choir ». Théologie actuelle, mondaine (*mundan*) : « elle doit avec Dieu regarder là où son amour regarde, là où il se donne et veut se donner : à ces hommes-ci, à ce monde-ci ». Une telle théologie est ecclésiale : « elle est activement d'Eglise, comme expression de l'unité vécue ».

Sous la forme durcie de quelques thèses, la démarche spéculative de Klaus Hemmerle pourrait s'exprimer ainsi :

*Thèse 1 :* Il faut une ontologie. Sans ontologie, la théologie oublie le lieu de Dieu et le lieu des hommes. Sans ontologie, la philosophie se disémine en savoirs techniques.

*Thèse 2 :* Le sort de l'ontologie se joue là où est questionné le sens de l'être : dans la pensée, dans l'expérience religieuse. Nous, chrétiens, qui posons cette même question ne pouvons procéder que dans la pesée réciproque de la révélation chrétienne et de la pensée humaine.

*Thèse 3 :* Le sort chrétien de l'ontologie se joue dans sa prise au sérieux du mystère de Dieu révélé en Jésus le Christ. Il faut une ontologie à la mesure du mystère trinitaire.

*Thèse 4 :* Qui pense l'être selon le modèle ou l'exemple trinitaire, pense l'être **comme don.**

*F 31068 Toulouse Cedex* Jean-Yves LACOSTE
31, rue de la Fonderie