

DIEU - L'affirmation de Dieu

texte

medias

Cet article est signé par :

Claude GEFFRÉ, Professeur à l'institut catholique de Paris

- **Claude GEFFRÉ**, Professeur à l'institut catholique de Paris

Prise de vue

Le mot « Dieu » désigne la réalité mystérieuse que les hommes cherchent à tâtons depuis les origines. L'histoire des religions peut permettre de repérer les conditions concrètes qui ont favorisé cette fonction théogénique dont l'origine renvoie à l'homme lui-même et à son énigme.

On doit cependant reconnaître que la dialectique de l'idée de Dieu telle qu'elle se déploie dans la plupart des religions est profondément différente de la dialectique de l'idée de Dieu dans les diverses philosophies. Quoi qu'il en soit du polythéisme ou du monothéisme, l'homme, pour apaiser son besoin religieux, réclame un Dieu qui soit un Toi et avec lequel il puisse entrer en échange d'amour. La raison philosophique, au contraire, répugne à concevoir Dieu comme un Toi, parce que Dieu doit être absolu, donc sans besoin et sans contraires. Il peut être conçu comme le Bien que tous les hommes désirent, mais il ne peut être lui-même un Toi personnel, qui appelle et aime d'autres personnes.

Or, avec la révélation du Dieu d'Israël, ces deux aspects de l'idée de Dieu tendent à se réduire à l'unité. Le Dieu d'Israël s'est choisi librement un peuple pour partenaire (Deut., XII, 6). Il n'y a pas d'autre motif de l'élection divine que l'amour gratuit (Deut., VII, 7), auquel Israël ne peut répondre que par un amour sans réserve (Deut., VI, 5). Mais, en même temps, le Dieu d'Israël est le Dieu tout-puissant et créateur qui aime tous les êtres. Il est déjà l'Être absolu, transcendant et immanent que conçoit la pensée philosophique.

À cause de son influence décisive sur ce qu'on appelle la civilisation occidentale, on se limitera ici au Dieu de la révélation judéo-chrétienne. Dans l'Ancien Testament, le Dieu d'Israël n'est pas d'abord le Dieu cosmique, auteur de la nature, mais un Dieu agissant, qui intervient dans l'histoire de son peuple pour qu'elle soit histoire du salut, c'est-à-dire à la fois manifestation et accomplissement de son dessein de salut. Dieu est le « trois fois saint », mais il ne révèle son mystère inaccessible qu'à l'occasion de son action pour l'homme : il est le Dieu tourné *vers-nous*, le Dieu proche. Ce mouvement de communication qui s'origine en Dieu même ne trouvera son aboutissement plénier et définitif que dans le Nouveau Testament où Dieu se révèle en Jésus-Christ comme amour et comme père.

Dans la pensée théologique chrétienne, une réflexion sur Dieu se confond nécessairement avec une étude historique et systématique du dogme de la Trinité. Mais il est intéressant de voir comment la conscience vivante de l'Église a repris sans cesse sa quête intelligible du mystère de Dieu à partir des matériaux nouveaux que la culture philosophique d'une époque lui fournissait. À cet égard, l'histoire de l'approche du mystère de Dieu est inséparable de celle des conceptions de l'être. Deux cas historiques sont exemplaires : la théologie négative des Pères grecs et la théologie des noms divins de Thomas d'Aquin.

Le problème de Dieu s'est posé en termes nouveaux dans le contexte de la « mort de la métaphysique » et de la « mort culturelle » de Dieu. Il fallait parler d'une « crise » du langage religieux. Mais l'étude de la genèse historique de cette crise est extrêmement instructive. La mort du Dieu-concept dans la philosophie contemporaine ne se préparait-elle pas déjà quand la pensée chrétienne assumait la philosophie grecque et sa conception onto-théo-logique de l'être ? La crise métaphysique du discours sur Dieu a invité en tout cas le théologien chrétien à prendre plus résolument la liberté de dire ce qui lui est confié dans la révélation.

» sur Internet 1. Aux origines de l'idée de Dieu

Dans la mesure même où le progrès de l'humanité coïncide à ses yeux avec une mise en question radicale de l'attitude religieuse, l'homme moderne cherche passionnément à rendre compte de l'origine de l'idée de Dieu. Mais faudrait-il admettre que l'essor du phénomène religieux coïncide avec un âge d'enfance de l'humanité ? Les reconstructions idéologiques les plus séduisantes sur l'origine de la religion (Feuerbach, Marx, Freud) en restent au plan de l'interprétation d'un fait primitif irréductible. L'ethnologie, l'histoire des religions, la psychologie fournissent des données toujours plus précises sur les causes et les conditions de la genèse de l'idée de Dieu. Cependant, le surgissement de cette idée semble lié à l'expérience humaine la plus originelle. Pour expliquer son origine, il ne suffit pas par exemple de constater que l'homme primitif a divinisé le ciel lumineux ou l'orage, ou bien qu'il s'est inventé, dans sa détresse, un Dieu tutélaire.

» sur Internet Monothéisme et polythéisme

Il est très difficile de retracer avec certitude le développement historique de l'idée de Dieu depuis ses origines, en particulier en ce qui concerne les rapports du monothéisme et du polythéisme. On rejette aujourd'hui les théories évolutionnistes (Frazer, Spencer) qui distinguaient à l'intérieur d'un schéma trop rigoureux les étapes suivantes : animisme, totémisme, polythéisme, monothéisme. On a parfois abusé de ces théories pour montrer, dans une perspective athée, comment l'homme naturellement irrégulier à l'origine était devenu religieux sous la pression de certains facteurs d'ordre social et économique. La thèse du monothéisme primitif (liée à l'idée théologique contestable d'une révélation primitive)

de Wilhelm Schmidt semble plutôt confirmée par les travaux les plus récents en histoire des religions. Mircea Eliade repousse toute théorie évolutionniste et pense pouvoir affirmer dès l'origine la croyance à un Être suprême qui a les attributs du Dieu créateur.

En réalité, l'expérience du divin a revêtu des formes très diverses sans qu'il soit possible de repérer de façon rigoureuse les étapes de cette recherche tâtonnante. En particulier, les rapports entre polythéisme et monothéisme ne se posaient pas dans les mêmes termes qu'aujourd'hui. L'existence d'un Être suprême, créateur du monde, maître de la vie et de la mort, n'est pas contradictoire avec l'existence d'une multiplicité de dieux qui participent à un titre quelconque aux privilèges de la divinité. Par exemple, le concept grec de la divinité est polythéiste. Parce que le monde est plein de divin, il y aura une multiplicité de dieux. Mais cette famille des dieux n'exclut pas l'idée d'un Être suprême, père des dieux et des hommes. On peut même se demander si le polythéisme des religions païennes ne témoignait pas secrètement d'un sens très grand du divin dans ce qu'il a de numineux et d'innommable, alors que la « précipitation » du divin dans un Dieu unique a hâté le processus, à la fois positif et appauvrissant, de désacralisation du monde.

► Dieu de la religion et Dieu de la philosophie

Dans la plupart des religions, le divin est expérimenté comme un « Tu », une personne libre et toute-puissante qui dialogue avec l'homme. La représentation de Dieu est inséparable d'une action accomplie en faveur de l'homme ou d'un groupe d'hommes. C'est toujours Le Dieu « pour moi » - ou « pour nous » s'il s'agit d'une tribu, d'une terre ou d'un royaume. Et mes ennemis auront leur propre Dieu, qui sera aussi nécessairement l'ennemi de mon Dieu. L'invoquant de Dieu sous plusieurs noms manifeste son caractère personnel et le type de rapports personnels qu'il entretient avec l'homme.

Mais, dès que la pensée encore mythique sur Dieu qui est à l'œuvre dans les religions fait place à la pensée philosophique, c'est plutôt le caractère personnel de Dieu qui fait difficulté. Il est l'Absolu sans fondement qui fonde le monde. Platon l'identifiera avec l'idée du Bien le plus haut, Aristote avec le Moteur immobile qui meut le monde. Mais Dieu ne sera jamais reconnu comme l'amour personnel. Alors que la pensée religieuse conçoit Dieu pour l'homme comme le vis-à-vis derrière lequel se cache un « Tu » personnel, la pensée philosophique ne peut admettre une opposition entre l'Absolu et autre chose qui serait le monde ou l'homme. Il est « *non-aliud* », comme dira Nicolas de Cues. Pour Plotin, il est l'Un, sans opposition, au-delà de l'esprit qui justement s'exerce selon l'opposition du connaissant et du connu, de l'aimant et de l'aimé, du moi et du toi. L'Un est la source de tout amour et de toute connaissance, mais il ne peut être lui-même un Tu capable d'amour. Et s'il est vrai que Dieu demeure l'objet et la fin de toute la spontanéité religieuse de l'homme, il sera proprement indicible, innommable. Aussi, à la différence de la pensée religieuse primitive, le mouvement de la mystique naturelle a-t-il pour terme un Dieu conçu comme un « neutre » plutôt que comme un « Tu ».

» sur Internet 2. Le Dieu de la révélation judéo-chrétienne

L'histoire comparée des religions montre que la révélation vétérotestamentaire nous met pour la première fois en présence d'un monothéisme d'un type unique, incomparable en tout cas avec le monothéisme de certaines religions païennes qui plaçaient un Être suprême au sommet de leur panthéon de dieux. Non seulement il n'y a qu'un Dieu, mais ce Dieu est unique : « Yahvé, le Seigneur notre Dieu, est le seul Seigneur » (Deut., VI, 4). Dans l'histoire de l'idée de Dieu, le monothéisme juif représente le dépassement de tout polythéisme, de tout dualisme, de toute idolâtrie. Il culminera dans le christianisme avec la révélation du Dieu-Père en Jésus-Christ. Il existe d'autres révélations dans d'autres grandes religions (ainsi, l'hindouisme et l'islam). Mais, pour la foi chrétienne, la révélation biblique représente la révélation véritable et définitive du Dieu vivant, créateur et sauveur du monde. Cela n'exclut pas que l'expérience de Dieu ou au moins de l'Absolu ait pu être vécue et soit encore vécue par des millions d'hommes à l'intérieur des grandes religions non chrétiennes (même à l'intérieur du bouddhisme qui ne reconnaît pas un Dieu personnel). On peut même penser que les religions non chrétiennes médiatisent, pour un certain nombre d'hommes, la révélation intérieure de Dieu dans la mesure où elles anticipent et préfigurent la révélation définitive de Dieu en Jésus-Christ. « Ce que vous adorez sans le connaître, je viens, moi, vous l'annoncer » (Actes, XVII, 23), dira saint Paul aux Athéniens dans son discours à l'Aréopage.

» sur Internet L'Ancien Testament



» sur Internet Les grandes lois de la révélation de Dieu

Pour avoir une idée juste du Dieu d'Israël et le distinguer des dieux païens avoisinants, il faut tout d'abord ne jamais oublier que la révélation biblique consiste essentiellement dans l'intervention de Dieu en faveur du peuple qu'il s'est choisi parmi tous les autres, Israël. Aussi Dieu n'écrit-il pas un livre : il écrit une histoire. La révélation, c'est l'histoire même d'Israël. Mais cette histoire n'est révélation au sens fort que si, grâce à la parole prophétique, elle est « manifestée » comme accomplissement du dessein sauveur de Dieu. Le Dieu biblique est inséparablement le Dieu qui parle et qui agit. Il n'est pas d'abord le Dieu cosmique des religions naturelles, le Dieu provident qui rend compte de l'intelligibilité du monde et de ses lois universelles. Il se révèle surtout comme le Dieu de l'Alliance, le Dieu qui se fait librement le partenaire de l'homme. C'est à partir de l'action salvifique de ce Dieu en sa faveur qu'Israël a fait l'expérience des voies du Dieu vivant, et non à partir du spectacle du monde. L'identification du Dieu de l'Alliance et du Dieu créateur est donc tardive, et c'est parce que la création sera comprise elle-même comme un événement salutaire que les théologiens yahvistes feront remonter l'histoire du salut à la création (G. von Rad).

D'autre part, pour comprendre l'image biblique de Dieu, il faut se souvenir que la révélation suit un ordre pédagogique, adapté à la mentalité d'un peuple encore primitif et très enclin à l'idolâtrie. Par opposition aux idoles mortes, Dieu se révèle comme un Dieu vivant qui intervient sans cesse dans la vie de son peuple, qui interpelle l'homme et attend de lui une décision. On peut poser en principe qu'il n'y a de révélation de l'être même de Dieu qu'à l'occasion de son action à l'égard du monde ou à l'égard de l'homme. La Bible n'offre donc pas une réflexion sur l'être de Dieu et ses grands attributs comme en propose la théologie postérieure.

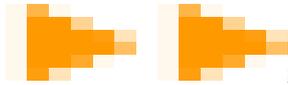
Comme les religions primitives, la religion d'Israël concevra Dieu à l'image de l'homme et, pour souligner son caractère vivant et personnel, elle ne reculera pas devant les anthropomorphismes les plus osés. Mais ces anthropomorphismes ne compromettent jamais le sens du Dieu tout autre. Le Dieu d'Israël n'est ni lointain ou étranger à l'homme, ni de plain-pied avec lui. Il est à la fois le Dieu tout autre, trois fois saint, et le Dieu proche, le Dieu-avec-nous (l'Emmanuel). En termes philosophiques, on dira que le progrès dans l'affirmation de la transcendance de Dieu est

inséparable d'une meilleure compréhension de son immanence. Il suffit de comparer les premières représentations bibliques de Dieu, celles de « la théologie des traditions historiques », et les représentations plus épurées de « la théologie des traditions prophétiques ». Dieu est d'abord désigné sous des noms d'homme. Il est le dieu Baal, propriétaire du pays où réside son peuple, le Dieu-Époux et le Roi de son peuple. Puis, à partir de ses actions en faveur d'Israël, de ses bienfaits ou de ses châtements, la littérature prophétique (surtout le second Isaïe et la littérature postexilique) s'élève jusqu'à la méditation de ses grandes qualités : il est juste et miséricordieux, patient, fidèle à ses promesses, tout-puissant, éternel. Enfin et surtout - et par là on marque sa séparation radicale avec la créature - il est le trois fois saint.

►► sur Internet Le nom de Dieu

On rencontre dans la Bible deux expériences du divin qui correspondent aux deux noms : celui d'*El* (autre forme : *Elohim*) et celui de *Yahvé*, par lesquels Dieu se trouve désigné. *El* (pluriel *Elohim*) désigne la divinité dans presque tout le monde sémitique et suggère donc la continuité entre le « Dieu des nations » et le Dieu d'Israël. Mais quand Dieu révèle son nom à Moïse, ce nom de *Yahvé* n'a de sens que pour Israël qui fait l'expérience de la proximité et de la présence agissante de Dieu.

Dans le récit du Buisson ardent, Moïse dit à Dieu : « S'ils [les enfants d'Israël] demandent quel est ton nom, que leur répondrai-je ? » Dieu dit alors à Moïse : « Je suis celui qui suis (*éhevé asher éhyéh*). » Plus loin, « je suis » (*éhevé*) devient sujet : « Tu leur diras : « Je suis » m'a envoyé vers vous » (Ex., III, 13-15). Ce texte a suscité bien des interprétations. Même s'il ne faut pas exclure l'interprétation ontologique qui souligne la transcendance de Dieu, il semble bien que le sens du jeu de mots soit d'insister sur la présence agissante de Dieu. « Je serai qui je serai » ; Dieu ne donne pas une réponse sur son être intime, mais il se présente comme une personne active qui veut avoir Israël pour partenaire : « Vous verrez, à mesure que l'histoire se déroulera, qui je suis. » Le Dieu d'Israël, c'est celui qui a fait sortir Israël d'Égypte. Cette révélation du nom montre bien que le Dieu de la Bible est un Dieu actif et vivant auquel l'homme répond par la foi, et non le Dieu auteur de la nature qui satisfait aux besoins religieux de l'homme. Parce qu'il est d'abord le Dieu de l'histoire du salut, le Dieu d'Israël est aussi l'auteur de la nature.



► sur Internet Les traits caractéristiques du Dieu d'Israël

Si l'on essaie de synthétiser les traits les plus caractéristiques du Dieu d'Israël, on pourra dire qu'il est à la fois le Dieu agissant (désigné par la troisième personne), le Dieu saint, le Dieu *vers-nous* (un « Tu » pour l'homme).

Surtout dans la théologie des traditions historiques, Dieu apparaît comme le *Dieu agissant*, « l'Actant » suprême, le héros d'une histoire singulière dont Israël est le bénéficiaire et le témoin. Les auteurs sacrés réinterpréteront sans cesse les récits de la geste de *Yahvé* à partir de l'Alliance entre Dieu et son peuple. On peut dire que l'efficacité créatrice de Dieu s'exerce d'abord à l'égard du peuple qu'il s'est choisi. Toutefois l'efficacité toute-puissante de Dieu ne se limite pas à son peuple. Il est le vivant infatigable qui n'est soumis ni à l'espace ni au temps et qui est partout à l'œuvre dans le monde. Il se manifeste dans des lieux privilégiés (le mont Sinaï, le temple de Jérusalem). Mais en réalité les cieux ne peuvent le contenir (I Rois, VIII, 27). Il est partout et tous les peuples sont devant lui comme un néant (Ps., CXXXIX, 7-12). S'il intervient sans cesse dans l'histoire, c'est qu'il est le Premier et le Dernier (Is., XLI, 4), « le Dieu éternel... qui ne se fatigue ni ne se lasse » (Is., XL, 28). Son éternité, qui n'est pas seulement comprise comme durée mais comme force de renouvellement, doit être mise en rapport avec sa puissance créatrice. La Bible ignore les causes secondes, et tous les phénomènes de la nature (Ps., CXLVII, 15-18), ainsi que toute vie sur la terre, qu'il s'agisse des animaux (Ps., CIV, 29 sqq.) ou de l'homme (Gen., II, 7), doivent être rapportés à Dieu.

Le Dieu d'Israël est essentiellement le *Dieu saint*. Il ne s'agit pas là d'une qualification morale, mais de la note distinctive de Dieu : il doit être dit tout-autre par rapport à tout le créé, lequel, par contraste, n'est que néant et péché. La sainteté, c'est l'ordre d'existence de Dieu. Dieu est saint parce qu'il est Dieu, et tout ce qui sera touché par lui sera saint. Sa sainteté est un feu dévorant (voir le Buisson ardent) et la gloire des théophanies d'ordre naturel (Ex., XXIV, 16 sqq.) ou d'ordre personnel (Is., VI) revêtira un éclat insoutenable. Mais la sainteté de Dieu n'est pas seulement un feu qui anéantit le pécheur, c'est une force purifiante. Dieu est le tout-autre parce qu'il est amour. C'est la dialectique de la sainteté et de l'amour qui permet de rendre compte de l'économie concrète des rapports de Dieu et de l'homme, telle que la conçoit la Bible, pareillement de la double désignation de Dieu comme Juge et comme Sauveur.

Il n'y a pas d'affirmation de la sainteté de Dieu sans une affirmation conjointe de sa proximité. Le Dieu saint, transcendant est inséparablement le *Dieu vers-nous*, le Dieu proche. Les deux catégories essentielles ici sont celles de l'élection et de l'alliance comme manifestations de la personnalité libre et aimante de Dieu. La bonté, la fidélité, la patience, la miséricorde seront les traits concrets par lesquels s'exprimera cette volonté de salut qui est en Dieu, et qui se confond avec le mystère même de Dieu. Dieu n'est donc pas un « neutre » : le principe indéterminé et impersonnel de tout ce qui est. Il est un « Tu » pour l'homme. C'est la Parole qui sera le signe de sa personnalité concrète et l'instrument de son dialogue avec l'homme. Les prophètes chercheront dans l'amour de Dieu la raison dernière de l'élection gratuite d'Israël. Dieu a un cœur (Jér., III, 15) ; et on peut comparer l'alliance à des fiançailles ou à un mariage entre *Yahvé* et Israël (Os., I-III ; Jér., III ; Ézéch., XVI, 23 ; Is., L, 1 ; LIV, 5-8). C'est pourquoi l'infidélité d'Israël sera désignée comme un adultère.

Enfin, le Dieu-Époux est en même temps le Dieu-Père, et il y a même osmose entre les deux figures : Dieu est autre chose qu'un géniteur et l'amour pour ses fils l'emporte sur la sévérité. « J'avais pensé, tu m'appelleras « mon Père » et tu ne te sépareras pas de moi, mais comme une femme qui trahit son amant, ainsi m'a trahi la maison d'Israël » (Jér., III, 19). Dieu lui-même se déclare père (surtout dans Jérémie). Mais il n'est pas invoqué directement comme tel. Dans Jérémie III, 4-19, ce sont simplement des énonciations que Dieu profère sur lui-même par la voix des prophètes. On notera plutôt la discrétion de l'Ancien Testament sur la désignation de Dieu comme père. Le nom propre de Dieu, c'est *Yahvé*. Il faudra attendre le Nouveau Testament pour sortir de cette réserve, pour que le nom de père devienne le nom propre de Dieu.

►► sur Internet Le Nouveau Testament

►► sur Internet Continuité et nouveauté de la révélation de Dieu

Il serait faux d'opposer le Dieu-Père de Jésus-Christ au Dieu de l'Ancien Testament, mais il ne faut pas non plus sous-estimer l'originalité du visage de Dieu dans le Nouveau Testament. La révélation sur Dieu est inséparable d'une découverte de la vérité du rapport religieux entre l'homme et Dieu. Au terme de l'histoire du salut, dans l'événement *Jésus-Christ*, dans son mystère de mort et de résurrection, l'homme découvre

qu'il a directement accès à Dieu et qu'il peut nommer en vérité Dieu « Père » parce que celui-ci est en lui-même mystère de paternité.

Il est impossible de synthétiser la richesse et la diversité de l'enseignement du Nouveau Testament. Mais on peut au moins distinguer trois ensembles littéraires qui mettent chacun en relief un trait particulier du visage de Dieu. Le corpus paulinien met l'accent sur la *sainteté rédemptrice* de Dieu qui se manifeste et s'accomplit dans le mystère pascal du Seigneur. Les Synoptiques et les Actes des Apôtres insistent sur la *royauté* nouvelle de Dieu inaugurée par Jésus dans la nouvelle Alliance faite en son sang ; les Béatitudes sont la loi du Royaume. Le corpus johannique propose le *mystère intime* de Dieu qui se révèle en Jésus-Christ comme Père, Fils et Esprit. La révélation de Dieu qui commence avec Abraham a alors atteint son terme ultime.

►► sur Internet Le Dieu-Père du Seigneur Jésus-Christ

Si l'on essaie de rendre compte de la compréhension nouvelle de Dieu que procure le Nouveau Testament, on dira que Dieu s'y révèle comme amour, comme Père et comme Esprit.

L'Ancien Testament avait déjà pressenti que l'amour était la raison dernière du dessein salvifique de Dieu, du *Dieu-Amour*. En livrant son Fils bien-aimé à la mort pour le salut du monde, Dieu donne la preuve décisive de son amour (Jean, III, 16). Aussi comprend-on en Jésus-Christ que le secret de Dieu est l'amour. Dieu est amour (I Jean, IV, 8-16).

Le Dieu du Nouveau Testament est le *Dieu-Père*. Jésus a l'audace de s'adresser à Dieu avec la familiarité de l'enfant : *Abba* (Père). Le Nouveau Testament, surtout l'Évangile selon saint Jean, nous révèle une relation unique entre Jésus et son Père. La dépendance filiale de Jésus par rapport à son Père est la manifestation concrète du mystère inaccessible de sa filiation divine, mystère dont seuls le Père et le Fils ont une connaissance mutuelle, et qu'eux seuls peuvent communiquer (Jean, I, 18). Comme Fils unique, dans le sein du Père (Jean, I, 18), le Christ est un avec lui (Jean, X, 29) ; qui le voit voit le Père (Jean, XIV, 9-10). Ainsi, le Nouveau Testament, en affirmant que Dieu est Père parce qu'il a un fils, Jésus-Christ, qui est lui-même Dieu, révèle que Dieu est en lui-même de toute éternité communication d'amour. Et croire en la filiation divine de Jésus-Christ, c'est admettre en même temps qu'il n'y a pas de connaissance véritable de Dieu en dehors de Jésus-Christ.

Le Nouveau Testament ne révèle pas seulement que le Dieu trois fois saint de l'Ancien Testament est en lui-même mystère d'amour, c'est-à-dire mystère de paternité et de filiation, mais aussi que le lieu d'échange de cet amour est l'Esprit ; il révèle le *Dieu-Esprit*. L'Esprit est à la fois l'Esprit du Fils et celui de notre filiation. Notre communion de vie avec Dieu, autrement dit notre divinisation, est l'œuvre de l'Esprit que le Père et le Fils envoient dans le cœur de l'homme (Jean, XIV, 26 ; XV, 26). Le Nouveau Testament n'emploie jamais le terme de Trinité, mais Jésus-Christ a dévoilé quelque chose du mystère impénétrable de Dieu : le Dieu tout autre, et le Dieu *vers-nous* d'Israël, se révèle communauté de vie du Père, du Fils et de l'Esprit. On sait ainsi pourquoi Dieu est grâce : il est en lui-même communication d'amour.

» sur Internet 3. L'incompréhensibilité de Dieu chez les Pères grecs

Dire comment a été compris le Dieu de Jésus-Christ, ce serait retracer l'histoire de toute la théologie chrétienne, car la théologie par définition même parle de Dieu et de tout le reste en fonction de lui. Dès les premiers siècles, la pensée chrétienne a été traversée par des crises très graves, en particulier la crise arienne. On n'en parlera pas ici car restituer le développement de la pensée patristique sur Dieu, ce serait pratiquement écrire l'histoire du dogme de la Trinité. Il faut attendre le Moyen Âge pour trouver dans la théologie latine la distinction nette entre un traité de Dieu considéré dans son unité et un traité de la Trinité. Une telle distinction est inconnue de la pensée patristique, pour laquelle l'étude de Dieu et de ses grands attributs se fait à l'occasion de la réflexion sur la personne du Père.

Ce que l'on retiendra, c'est le problème de la rencontre de la pensée chrétienne et de la pensée grecque. Il y a eu nécessairement osmose, mais sans contamination du christianisme. On peut le vérifier à propos de la connaissance de Dieu. Pour acquérir un sens plus grand de l'incompréhensibilité de Dieu, les Pères ont utilisé les ressources du néo-platonisme, particulièrement son idée de la remontée vers l'Un, mais sans jamais abandonner le thème biblique du « Dieu caché ».

►► sur Internet Le Dieu caché et le Dieu inconnu

On se trouve en présence de deux séries de textes dans l'Écriture. Les uns affirment que nul ne peut voir Dieu et rester vivant (cf. Ex., XXXIII, 20-23 ; et aussi XIX, 21). « Personne n'a jamais vu Dieu », déclare Jean (I Jean, IV, 12). D'autres affirment la possibilité de voir Dieu. « J'ai vu Dieu face à face et mon âme est restée vivante » (le combat de Jacob avec l'ange, Gen., XXXII, 24-30). Dieu parle à Moïse comme on parle à un ami, face à face (Ex., XXXIII, 11 ; Deut., XXXIV, 10).

Dieu s'est fait connaître : il s'est révélé en Jésus-Christ, ce qui rend possible une théologie, un discours sur Dieu. On parlera de théologie *cataphatique* pour désigner cette théologie affirmative. Mais, même après la révélation, l'essence de Dieu demeure au-delà de ce qu'on peut en connaître : il est le Dieu caché. On parlera de la théologie négative ou *apophatique* pour désigner une théologie qui garde toujours ce sens de l'incompréhensibilité de Dieu. La théologie des Pères grecs est particulièrement représentative d'un tel esprit.

Le théologien protestant suisse Karl Barth a suspecté les Pères grecs d'avoir compromis le thème biblique du Dieu caché avec celui du Dieu inconnu du néo-platonisme. Si Dieu est en effet déclaré inaccessible, ce n'est pas en vertu d'une réflexion sur les limites de notre pouvoir de connaître, mais c'est parce qu'il se révèle comme le Dieu caché et que la grâce seule établit le rapport entre lui et nous.

On peut penser que Barth accepte trop facilement comme allant de soi la thèse d'une contamination de la pensée chrétienne par la pensée grecque chez les Pères (au début du XX^e siècle le luthérien allemand Adolf Harnack parle d'une hellénisation de la foi au cours de l'ère patristique et le Suédois Anders Nygren d'une opposition radicale entre l'*érôs* grec et l'*agapè* chrétienne). La pensée des Pères cappadociens par exemple témoigne au contraire d'un très grand souci de ne pas compromettre la connaissance chrétienne de Dieu avec une contemplation de type platonicien.

» sur Internet Le Dieu incompréhensible

La pensée des Pères cappadociens du IV^e siècle (Basile, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse) représente un moment décisif dans l'effort de purification de l'hellénisme alexandrin de Clément et d'Origène. C'est pourquoi il est toujours abusif de parler sans plus du « platonisme des Pères ». « La contemplation n'est pas l'apanage exclusif du platonisme et, s'il en était ainsi, platonisme dans un sens si large voudrait dire simplement spiritualité tendue vers la communion aux réalités éternelles » (V. Lossky).

D'ailleurs la lutte des Cappadociens contre l'anoméisme de l'arien Eunome montre à quel point les Pères du IV^e siècle étaient conscients du danger d'intellectualisme dans la connaissance de Dieu. Pour Eunome, l'essence divine, inconnaissable naturellement, nous a été révélée de telle manière qu'elle ne présenterait plus désormais aucun mystère. Basile, dans la lutte contre Eunome, distingue la substance (*usia*) de Dieu, qui est inaccessible, et ses opérations manifestatrices (*energeiai*). Cette distinction aura une importance considérable pour toute la théologie postérieure. Grégoire de Nysse cherche à transcender la connaissance intelligible pour trouver une voie plus sublime de l'union avec Dieu. Dieu réside là où notre connaissance, nos concepts n'ont pas accès. Et on constate chez Grégoire de Naziance le souci de bien distinguer la contemplation de la Trinité de la vision de l' *usia* simple de Dieu. Voir Dieu, c'est contempler la Trinité en participant pleinement à sa lumière, lumière de son essence qui est « le saint des saints », caché même aux séraphins. Chez Grégoire de Naziance, on trouve le thème de la *ténèbre* qui aura une immense influence sur toute la mystique chrétienne, aussi bien occidentale qu'orientale, et qui est l'image privilégiée pour exprimer l'expérience de l'incognoscibilité de Dieu (cf. Henri-Charles Puech).

Ainsi, l'objet de la *theologia*, pour la véritable tradition de l'Église grecque, c'est la Trinité, et non pas la nature intellectuelle simple de Dieu comme pour Origène, ni l'innascibilité de Dieu comme pour Eunome. C'est donc l'antinomie même de Dieu comme un et trine, et non la simplicité du Dieu inconnu, par opposition à la complexité de notre entendement humain, qui est le fondement de la théologie négative.



L'apophatisme des Pères grecs

Chez les Pères grecs, le mouvement de retour vers Dieu est tout autre que la contemplation de l'Un dans le néo-platonisme. La remontée, par négations successives, débouche inséparablement sur l'inconnaissance et sur l'union. Ainsi, la conscience de l'incognoscibilité de la nature divine coïncide avec une expérience, une rencontre avec le Dieu personnel de la révélation. L'apophatisme désigne une attitude de l'esprit face à l'incompréhensibilité de Dieu, mais il ne s'agit pas, comme dans la mystique naturelle du néo-platonisme, d'une opération intellectuelle au sens d'une purification intérieure. Aussi est-il dangereux de parler de théologie de l'extase à propos de l'apophatisme des Pères grecs, attitude théologique qui consiste à refuser de réduire le mystère de Dieu aux représentations conceptuelles. L'apophatisme n'est pas non plus simplement la négation progressive de tous nos concepts de Dieu ; mais une contemplation qui aboutit nécessairement à la docte ignorance coïncide avec l'union, avec la déification.

» sur Internet 4. Le Dieu-objet de la théologie ontologique



» sur Internet Celui qui est

Les deux grands noms de la théologie latine du mystère de Dieu sont Augustin et Thomas d'Aquin. Alors que la théologie grecque partait directement de la considération des personnes divines, Augustin commencera par étudier la nature divine commune aux trois personnes. Cela aura une importance considérable pour la théologie ultérieure, en particulier celle de Thomas d'Aquin. Ce dernier étudie théologiquement les qualités de la nature divine commune aux trois personnes. Et comme la nature de Dieu dans son unité est déjà accessible à la raison naturelle, il ne craint pas de mettre au service d'une meilleure intelligence du mystère de Dieu toutes les ressources de la tradition philosophique de son temps (cf. par exemple l'introduction de la pensée d'Aristote en Occident). Cherchant l'intelligibilité du mystère de Dieu en lui-même, il interprétera la parole de Dieu à Moïse : « Je suis celui qui suis » dans un sens ontologique et verra dans l'identification de Dieu avec l'Être absolu le principe intelligible qui permet de rendre compte de tous les attributs et de toutes les œuvres de Dieu.

Cette interprétation de Dieu en termes d'être aura l'immense avantage de montrer que le Dieu des philosophes et le Dieu vivant révélé en Jésus-Christ sont un seul et même Dieu. Et à cet égard, Thomas d'Aquin demeure un témoin privilégié de l'harmonie entre la foi et la raison. Il reste que son projet théologique constituait une option lourde de conséquences pour tout l'avenir de la pensée chrétienne. On peut se demander en effet si cette théologie ontologique respecte assez l'irréductibilité du Dieu de la révélation et ne porte pas en germe le risque d'une fausse objectivation de Dieu, triomphe de la raison naturelle. En réalité, l'équilibre délicat que Thomas d'Aquin maintenait, concernant la connaissance de Dieu, par sa doctrine de l'analogie, n'a pas toujours été respecté, et le thomisme a été l'occasion de bien des rationalismes théologiques.

» sur Internet La théologie des noms divins

On peut dire que, dans l'histoire de la théologie, la question des *Noms divins* (*Somme théologique*, Ia, q. 13) de Thomas d'Aquin représente le premier exposé systématique sur les conditions de possibilité d'un discours sur Dieu. Elle est le complément nécessaire de la question que pose d'emblée la *Somme théologique* sur l'objet et sur la méthode de la théologie comme science. Elle témoigne d'un équilibre extrêmement délicat entre théologie négative et théologie affirmative au point de vue de notre connaissance de Dieu. Thomas d'Aquin est fidèle à la tradition représentée par Denys dans la mesure où il affirme que l'expression de notre plus haut savoir sur Dieu réside dans l'aveu de notre ignorance de ce qu'il est en lui-même. Mais, en même temps, il corrige profondément l'Aréopagite en transformant l'inconvenance des affirmations sur Dieu en inadéquation selon le mode de signifier (cf. q. 13, a. 12, ad 1^{um}).

L'apport le plus positif de cette théologie des noms divins est de fournir un critère rigoureux de discernement des noms qui s'attribuent proprement à Dieu parmi tous les noms que les Pères et les théologiens lui prêtent en s'inspirant de l'Écriture (cf. q. 13, a. 3, ad 1^{um} : la différence des noms propres et des métaphores). En outre Thomas d'Aquin a eu le mérite de montrer la continuité analogique entre le langage simplement humain et la Parole de Dieu. Grâce à l'*analogia entis*, il met en relief les aptitudes sémantiques du langage humain ordinaire à nommer ce qui le

dépasse, à désigner ce qui échappe à la conceptualité. Toute la théologie des noms divins tend à montrer la possibilité et la légitimité d'un discours « significatif » sur Dieu, non seulement quand ce discours ne peut être vérifié empiriquement (ce qui est évident), mais aussi quand ce discours ne fournit pas de représentations conceptuelles adéquates. Cette différence entre signification et représentation est une pièce essentielle de la théorie des noms divins.

Finalement, Thomas d'Aquin fonde sur la Révélation elle-même, envisagée comme assomption du sémantisme des mots humains selon des lois et une signification propres, la possibilité d'un discours sur Dieu. On devine l'importance de cette vue des choses dans le débat soulevé par Barth, pour qui l'événement toujours libre de la Parole de Dieu donne sens à l'Écriture sans qu'il y ait continuité entre la symbolique biblique et le symbolisme humain spontané.

Cependant, il faut le reconnaître, la théorie des noms divins trahit aussi les limites d'une théologie comme science rigoureuse de Dieu. La distinction entre noms propres et métaphores, aussi précieuse soit-elle, comporte le risque de ne pas prendre au sérieux l'intelligibilité propre des grands symboles bibliques qui sont réduits au rôle de métaphores douées d'une simple fonction pédagogique. On est alors tenté de ne retenir de l'Écriture que ce qui est formalisable en termes de « propositions de foi » comme point de départ d'une élaboration conceptuelle. On comprend alors pourquoi la théologie dogmatique dut peu à peu être doublée par une théologie biblique (division qui, après tout, consacre l'échec de la théologie comme discipline unique).

Ainsi, même si la question des noms divins demeure un modèle d'épistémologie théologique, elle manifeste clairement les graves conséquences de l'option audacieuse de Thomas d'Aquin interprétant le Dieu de la révélation en termes d'être et l'identifiant avec le fondement des étants. Dans sa volonté d'explication, la théologie-science rend compte du Dieu révélé à partir de quelque chose d'antérieur, une certaine idée de Dieu conçu comme Être absolu. Le critère herméneutique pour savoir quel nom, biblique ou non, convient proprement à Dieu, sera celui de sa convertibilité avec Dieu conçu comme premier être. Il est certain que le Dieu révélé coïncide avec le Dieu créateur qui peut être identifié au Dieu de l'onto-théologie. Mais la théologie des noms divins devrait montrer par exemple ce que la sainteté et l'amour ajoutent de spécifique aux propriétés transcendantales de l'être (vérité, bonté, unité...) transposées en Dieu.

» sur Internet 5. Dieu dans la théologie moderne

S'il fallait caractériser d'un mot la situation de la théologie en cette fin du XX^e siècle, on pourrait parler d'une théologie « après la mort de Dieu ». Il suffit d'évoquer les diverses formes de théologie radicale, telles la « théologie de la mort de Dieu », l'« athéisme chrétien », le « christianisme séculier ».

» sur Internet L'objectivisme théologique

Leur limite est d'entretenir une équivoque sur le mot « Dieu » et donc sur sa mort. On confond la mort du Dieu-concept, d'un Dieu dont on fait la clé de voûte du cosmos et d'une certaine rationalité, avec la mort du Dieu vivant en Jésus-Christ. L'aboutissement logique d'une telle théologie, c'est l'athéisme total. Mais ce mouvement, dit de « la mort de Dieu », n'est que la forme extrême de la crise de l'objectivité de Dieu dans la théologie contemporaine. Malgré le succès relatif du néo-thomisme, il était inévitable que la théologie traditionnelle ressentît le contre-coup de la révolution opérée en philosophie. Depuis Kant, le langage religieux sur Dieu n'est plus un discours ontologique au sens où l'entendait la métaphysique réaliste : Dieu n'est plus que le postulat de l'action morale. Et les deux grands théologiens qui ont le plus influencé la théologie moderne, aussi bien catholique que protestante, Karl Barth et Rudolf Bultmann, sont, chacun à sa façon, des héritiers de la critique kantienne.

On caractériserait assez bien la manière dont se pose le problème de Dieu dans la théologie moderne en disant que l'on cherche à dépasser également l'objectivisme théologique de la théologie traditionnelle et l'existentialisme théologique. Le premier, parce qu'il conduit aux fausses objectivations de Dieu élaborées par la pensée métaphysique ; le second parce qu'il risque de réduire le mystère de Dieu au sens qu'il a pour l'homme. Le dépassement est cherché dans une fidélité plus grande à la Révélation elle-même où l'*en-soi* de Dieu ne peut être atteint que dans et par son *pour-nous* et dans un souci plus grand de ne jamais séparer le discours sur Dieu d'un discours sur l'homme.

» sur Internet Un Dieu trop humain ?

Même si l'on conteste l'interprétation que propose Heidegger du destin de la métaphysique occidentale, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la théologie traditionnelle, considérée comme théologie métaphysicienne, à la lumière de ce qu'il dit sur l'essence cachée de la métaphysique comme onto-théo-logie. La métaphysique grecque n'est pas devenue onto-théo-logie du fait de son assomption par la théologie chrétienne. Elle l'était dès l'origine, parce qu'elle a conçu l'être de l'étant comme *logos* fondateur pour la perception intellectuelle. On peut difficilement refuser de voir dans le projet de la théologie métaphysicienne une volonté d'explication de la Révélation à partir de Dieu conçu comme fondement absolu de l'étant. Ne sommes-nous pas là en présence d'un mouvement d'explication (*Erklärung*) qui aboutira dans la pensée moderne à la « mort » de Dieu comme objet représenté, comme concept ? Dans cette théologie, Dieu est le fondement des étants et de la connaissance objective. Dans la pensée moderne, Dieu est fondé par l'objectivation transcendantale. Mais que l'homme ait remplacé Dieu comme fondement ne change rien au mouvement de la métaphysique comme volonté d'expliquer la totalité du réel et le transcendant à partir d'un fondement.

C'est par réaction contre cet objectivisme théologique, qui « explique » et « réduit » la nouveauté de l'événement de la Révélation, qu'il faut comprendre les requêtes de la théologie contemporaine qui s'est voulue plus existentielle, plus personaliste. On pourrait situer ici l'effort de la *Dogmatique* de Barth qui défend lui-même un objectivisme théologique, mais au sens où, par la Révélation, Dieu se donne vraiment à l'homme comme un objet à connaître. Cependant, c'est surtout Rudolf Bultmann qui a montré comment la connaissance de Dieu échappe au schéma « sujet-objet » de la pensée métaphysique. Selon lui, parler « sur » Dieu n'a aucun sens car, au moment même où il se déploie, ce langage a perdu son objet. Le seul moyen de respecter la transcendance du Dieu chrétien est de le rencontrer dans la foi comme un sujet qui interpelle ici et maintenant, et non pas de le traiter comme un objet à propos duquel il est loisible de formuler un certain nombre de propositions sans influence sur la vie.

Tout un courant de pensée a préféré, dans son désir d'éviter les fausses objectivations, parler de Dieu comme de quelqu'un qui lance à l'homme un *appel indicible* l'obligeant à une décision. Mais ce Dieu est-il encore en lui-même ? Les relations avec lui ne se réduisent-elles pas au paradoxe d'un pur face à face ? Si Dieu se réduit à l'événement d'une rencontre qui change l'homme, alors peu importe le contenu propre du concept de Dieu. Il n'est plus qu'un *absolu d'exigence*, un principe régulateur de l'action. En un mot, la théologie contemporaine n'osant plus objectiver Dieu pour sauvegarder son mystère indicible, n'a-t-elle pas réduit Dieu au *sens* qu'il a pour l'homme ?

Voilà pourquoi, à l'intérieur du catholicisme comme du protestantisme, on perçoit de plus en plus les limites de l'*herméneutique existentielle* (Bultmann et ses disciples) et de l'*anthropocentrisme* (la « Théologie comme anthropologie » de Karl Rahner) qui risquent de faire de l'homme la mesure de la Révélation.

Ainsi, prenant acte de la mort de la métaphysique, la théologie chrétienne s'attache-t-elle à surmonter l'objectivisme de la théologie traditionnelle sans tomber dans l'anthropocentrisme des théologies existentielles. La crise du langage métaphysique sur Dieu aura eu au moins l'avantage de rendre plus attentif à ce qui est confié dans la Révélation. Le discours sur Dieu n'est plus un discours faussement objectivant s'il se meut toujours dans l'horizon de pensée ouvert par la vérité révélée elle-même. Dieu s'est fait connaître en Jésus-Christ. Tel est le « lieu de pensée » à partir duquel il est possible de déployer un discours humain sur Dieu. Cela revient à dire que le principe herméneutique de la théologie du mystère de Dieu, ce n'est ni Dieu identifié au fondement des étants, ni l'homme dans son auto-compréhension, c'est l'*économie concrète*, comme l'a bien compris la théologie orientale.

Enfin, la théologie doit se livrer à une purification qui lui permette, en fonction de la critique athée contemporaine, de dégager le visage de Dieu tout autre. Elle doit tout particulièrement montrer que la relation à Dieu ne coïncide pas avec une aliénation et une démission de l'homme. Dieu ne se substitue pas à l'homme dans ses tâches et responsabilités à l'égard du monde. Dieu ne fournit pas la réponse quand nos efforts d'explication s'arrêtent (cf. la critique de cette conception de Dieu par Dietrich Bonhoeffer). Il n'est pas non plus « le voleur des énergies humaines » ou le Dieu jaloux de la pleine efficacité de l'homme dans son effort pour transformer le monde.

Confrontée à la sécularisation, la pensée chrétienne a reformulé son langage sur Dieu. Ce nouveau langage ne sépare plus le discours sur Dieu et le discours sur l'homme. Il a pris finalement au sérieux le mystère de l'humanisation de Dieu en Jésus-Christ, en sorte que la réalité de Dieu se découvre comme la réalité de l'homme.

class="auteurBottom"
Écrit par **Claude GEFFRÉ**

Bibliographie

- K. BARTH, *La Doctrine de Dieu. Dogmatique (Die Lehre von Gott. Kirchliche Dogmatik)*, 2^e vol., 2 t., Genève, 1956-1958
- D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, Cerf, Paris, 1963, rééd. 1990
- J. BEAUFRET, F. FEDIER, E. LEVINAS et al., *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris, 1980
- H. BIRAULT, H. BOUILLARD, S. BRETON et al., *L'Existence de Dieu*, Paris, 1961
- E. CASTELLI dir., *Le Langage théologique*, Rome-Paris, 1969
- Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 3 vol., Cerf, 1979
- A. DEISSLER, *Gotteseibstoffebnung im Alten Testament*, t. II, Einsiedeln, 1967
- A. DELZANT, *La Communication de Dieu*, Cerf, 1978
- D. DUBARLE, *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1986
- A. DUMAS, *Nommer Dieu*, Cerf, Paris, 1980
- C. DUQUOC, *Dieu différent, ibid.*, 1977
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, éd. rev. 1964, rééd. 1989 ; *Die Religionen und das Heilige*, Salzbourg, 1954
- A. GANOCZY, *Dieu grâce pour le monde*, Desclée, Paris, 1986
- C. GEFFRÉ, *Le Procès de l'objectivité de Dieu*, Cerf, 1969
- L. GILKEY, *Naming the Wirlwing. The Renewal of God-Language*, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1969
- A. HARNACK, *L'Essence du christianisme*, Paris, 1902
- E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde (Gott als Geheimnis der Welt)*, Cerf, 1983
- W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens (Der Gott Jesu Christi)*, Cerf, 1985
- G. D. KAUFMAN, *La Question de Dieu aujourd'hui (God the Problem)*, Cerf, 1975
- K. KIENZLER, « Dieu (Connaissance de Dieu) », in *Dictionnaire de théologie*, pp. 93-99, *ibid.*, 1988
- H. KÜNG, *Dieu existe-t-il ? (Existiert Gott ?)*, Seuil, Paris, 1978
- P.-J. LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui*, Desclée, 1977
- M. LÖHRER, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, t. II, Einsiedeln, 1967
- V. LOSSKY, *La Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962 ; *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960
- H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Paris, 1956, rééd. Cerf 1983
- R. MARLÉ, *Parler de Dieu aujourd'hui*, Cerf, Paris, 1975
- J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982, rééd. P.U.F. 1991
- J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié (Der Gekreuzigte Gott)*, Cerf, 1974
- A. NYGREN, *Éros et Agapé. La Notion chrétienne de l'amour et ses transformations (Den Kristna Kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape)*, trad. P. Jundt, 3 vol., Paris, 1944-1952

S. OGDEN, *The Reality of God*, Harper & Row, New York, 1877

G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique (God in Patristic Thought)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1955

H. C. PUECH, « La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique », in *Études carmélitaines*, 1938

G

VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament (Theologie des Alten Testaments)*, 2 vol., Genève, 1963-1967

K. RAHNER, *Dieu dans le Nouveau Testament (Theos im Neuen Testament. Schriften zur Theologie)*, Paris, 1968 ; *Traité fondamental de la foi (Grundkurs des Glaubens)*, Le Centurion, Paris, 1983

R. RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983

W. SCHMITT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vol., Münster, 1926-1955