

Jan KONARSKI

PENSER LA CROIX DU CHRIST SELON LA DONATION

ENTRE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION CHEZ J.-L. MARION
ET LA THÉOLOGIE DE LA CROIX CHEZ E. JÜNGEL, J. MOLTSMANN ET S. BRETON

Contenu : 1. Dieu en tant qu'amour et la théologie de la Croix ; 2. La place cruciale de l'amour dans la pensée sur Dieu.

Słowa kluczowe : Fenomenologia donacji, donacja, teologia Krzyża, Marion Jean Luc, Moltman Jürgen, Jüngel Eberhard, Breton Stanislas.

Keywords : Phenomenology of donation, Donation, Theology of the Cross, Marion Jean Luc, Moltman Jürgen, Jüngel Eberhard, Breton Stanislas.

En philosophie, le passage de la question de l'être à celle de la phénoménologie de la donation correspond au passage théologique du mystère de l'être de Dieu au mystère de son acte d'aimer¹. Parallèlement, en ce qui concerne le Christ, le passage s'effectue de l'être de Jésus, donc de la question de l'unité des natures en Lui, au mystère de la révélation de Dieu se donnant et s'abandonnant par sa mort sur la Croix. C'est là que se trouve le noyau de notre réflexion, le cœur de nos interrogations. Il nous paraît important d'examiner dans quelle mesure la phénoménologie de la donation chez Jean-Luc Marion peut nous aider à penser non seulement le Dieu des philosophes post-modernes, mais avant tout le Dieu de la foi chrétienne, ce Dieu révélé dans la mort et la résurrection du Christ. En d'autres termes, nous nous demandons en quoi une phénoménologie – qui offre la possibilité d'aborder la question de Dieu non plus en essayant de pénétrer le mystère de son être, mais en restant dans une sorte de fascination devant sa donation – nous permet de nous approcher du mystère central de la foi chrétienne.

Un tel projet fait surgir immédiatement deux questions qui vont structurer notre réflexion. La première se situe à la frontière entre les deux champs de recherche que sont la théologie et la philosophie. Dans le présent article, nous tenterons de tisser des liens possibles non pas entre la philosophie et la théologie en général, mais entre *une* théologie et *une* philosophie particulières. En ce qui concerne la philosophie, il s'agira de la

¹ En lien direct avec le texte « Le Dieu Amour délié de la pensée de l'être. Lectures de la phénoménologie de la donations chez Jean-Luc Marion », *Warszawskie Studia Teologiczne* XXIII/2/2010, 255-302, le présent article reprend une partie du *Chapitre de conclusion* de la thèse de doctorat de l'auteur. Intitulée : « Penser Dieu Amour à la lumière de la Croix du Christ lectures de la métaphysique thomasiennne et de la phénoménologie de la donation chez Jean-Luc Marion » et rédigée sous la direction de Geneviève Médevielle, cette thèse a été soutenue en la Faculté de Théologie à l'Institut Catholique de Paris le 3 février 2010. Le texte a été modifié pour en faciliter la lecture en dehors du contexte de la thèse.

phénoménologie de la donation de J.-L. Marion. En ce qui concerne la théologie, le choix est plus difficile et plus discutable, sans pourtant être arbitraire ou non justifiable. En effet, puisque la démarche philosophique de Marion se structure autour d'un dialogue acharné entre métaphysique et phénoménologie, sa pensée implique inévitablement une nette rupture dans le cadre d'une certaine continuité assurée jusque-là par une forte tradition philosophique. Or, du côté théologique, c'est avant tout au sein du mystère pascal du Christ qu'apparaît une telle tension entre rupture et continuité. C'est pourquoi le thème théologique que nous retiendrons comme le plus apte à être examiné en lien avec la phénoménologie de la donation ne peut être que la théologie de la Croix. Rappelons au passage le graphisme de la Croix que Marion a utilisé pour barrer le nom de Dieu afin de signifier l'abandon d'une approche idolâtre de Dieu et rendre pensable le concept d'un « Dieu sans l'être ». C'est pourquoi nous retiendrons notre attention sur cette question dans quelle mesure la phénoménologie de la donation peut-elle se justifier, voire se vérifier face à la théologie de la Croix ?²

1. Dieu en tant qu'amour et la théologie de la Croix

Nous nous proposons de vérifier si l'approche phénoménologique de J.-L. Marion peut, ou non, avoir une réelle influence sur la compréhension des problèmes fondamentaux de la foi chrétienne, à savoir la compréhension de Dieu comme amour, et la théologie de la Croix du Christ. Or, comme le montre d'une façon exemplaire E. Jüngel, les deux thèmes s'interpénètrent :

« La théologie chrétienne a donné de nombreuses réponses à la question sur l'être de Dieu. Mais parmi toutes les réponses, elle a toujours donné le primat inconditionné à l'une : Dieu est amour. On pouvait en appeler pour cela non seulement à une phrase du Nouveau Testament, mais à l'événement sans lequel le Nouveau Testament n'aurait pas vu le jour : la mort et la résurrection de Jésus d'entre les morts, par l'action de Dieu. De son côté, la phrase du Nouveau Testament « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8) n'est donc possible que dans la mesure où des hommes avec toute leur existence sont sous la mouvance de cet événement en recevant l'Esprit d'amour qui est justement l'Esprit de ce Dieu. C'est de cela qu'ils parlent en professant Jésus-Christ comme le Fils de Dieu et le Salut du monde (1 Jn 4, 12-15 ; cf. 4, 2 et 1 Co 12, 3). Ainsi, la phrase « Dieu est amour » n'est une phrase humaine que lorsque Dieu est en tant qu'amour un événement parmi les hommes : « Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous ; en nous son amour est accompli » (1 Jn 4, 12). »³

Ce texte relie clairement et de manière concise trois aspects constitutifs de la foi chrétienne : le mystère du Dieu-Amour, l'événement pascal du Christ (compris de façon trinitaire) et le témoignage chrétien comme signe-révéléateur de ces deux mystères dont il reste indissociable. Cela nous rappelle que la question du Dieu-Amour ne saurait être examinée dans la foi chrétienne sans que l'on soit aussitôt confronté au mystère pascal

² Remarquons que J.-L. MARION, dans « La transcendance par excellence », *Communio* 2005, n° 30, 5-6, p. 13, parle d'un lien indissoluble entre l'amour de Dieu et la parole de la Croix : « tant que la Résurrection n'avait pas pris racine au fond de la mort en Croix, (...) tant qu'on pouvait encore pouvoir annoncer autre chose que '...le Christ et le Christ crucifié' (2 Corinthiens 2, 2), il restait inconcevable que Dieu se nomme lui-même selon et comme l'amour. Il y a donc bien un 'scandale' et une 'folie' à nommer Dieu, en Jésus-Christ, 'amour'. »

³ *Ibid.*, 146.

d'un côté et à l'authenticité du témoignage chrétien de l'autre. Car « dans l'événement de l'amour, Dieu et l'homme partagent le même mystère »⁴

Nous nous proposons d'évoquer trois théologiens dont les travaux ont fait date dans la réflexion sur la théologie de la Croix du Christ : E. Jüngel, J. Moltmann et S. Breton. Face à leurs travaux, la phénoménologie de la donation sera ensuite présentée comme une façon de penser jetant une nouvelle lumière sur la foi en Jésus-Christ, mort sur la Croix et ressuscité.

a. Eberhard Jüngel : l'être toujours, mais un être débordant

En ce qui concerne l'approche de Jüngel, il faut d'emblée souligner qu'elle reste profondément ambivalente par rapport à la pensée métaphysique. D'un côté, Jüngel se rend bien compte des multiples difficultés soulevées par l'application de la métaphysique à l'expression de la foi chrétienne. De l'autre, il est loin de déprécier la fonction positive de la pensée métaphysique pour la formulation du contenu de la foi dans l'histoire de la pensée. En effet, la formule réunissant l'amour de Dieu, la Croix du Christ et la vie chrétienne dans l'Esprit est toujours gérée par la question de l'être de Dieu ce qui signifie que Jüngel n'a ni l'intention ni les moyens de situer sa recherche en dehors du cadre métaphysique. Il le confirme lorsque, en parlant de la tâche de la théologie, il n'hésite pas à garder un lien étroit avec le langage métaphysique :

« Penser Dieu comme amour, c'est la tâche de la théologie. Dans cette tâche, elle a deux choses à faire. D'une part, elle doit satisfaire à la nature de l'amour qui, même en tant que prédicat de Dieu, ne peut contredire l'expérience de l'amour humain. Elle doit satisfaire d'autre part à l'être de Dieu qui, cependant, demeure si différent de l'événement de l'amour humain que le mot « Dieu » ne devient point un mot superflu.»⁵

En d'autres termes, la question métaphysique sur l'être de Dieu continue à fonder sa recherche théologique. C'est ce que Jüngel avoue en manifestant son profond respect pour la tradition métaphysique :

« N'est pas aporétique, en effet, le fait que la foi chrétienne se soit traduite dans le langage de la tradition métaphysique. La foi se doit parler le langage du monde, si elle ne veut pas devenir muette. Il lui fallait donc, au temps de la chrétienté primitive et depuis lors, parler le langage de la métaphysique, le langage de la pensée d'alors, sous peine de sombrer dans le vide de la pensée. Mais du même coup, elle risquait de tomber sous le Diktat de la métaphysique au lieu de se servir de façon critique de son langage. L'histoire du christianisme occidental jusqu'à nos jours, en ce qui concerne le concept de Dieu, a succombé à ce risque au moins sur un point : elle a cru pouvoir penser Dieu dans son être divin sans le penser en même temps comme le crucifié. »⁶

La solution qu'il propose pourrait donc se résumer ainsi : un dialogue entre la pensée chrétienne et la métaphysique reste possible à la seule condition d'éviter la soumis-

⁴ E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, t. 2, coll. « Cogitatio fidei » n° 117, Paris : Cerf, 1983, 269.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 58.

sion du théologique au métaphysique. Et Jüngel de fournir un grand effort afin de repenser Dieu-amour à partir de la Croix du Christ, tout en respectant les fondements métaphysiques du langage chrétien. Au terme de ses réflexions il reconnaît que, si la tradition métaphysique doit être dépassée, il ne l'envisage que dans un sens limité : il s'agit, certes, de reformuler le sens de l'être de Dieu, mais au fond la question concernant Dieu reste inchangée : elle concerne le statut de son être. C'est pourquoi Jüngel peut affirmer :

« Pour comprendre cela, recourons à un ancien mais frappant concept qui caractérise Dieu comme Être débordant. Commencer avec Dieu seul, c'est commencer avec le Dieu éternellement riche, et dont la richesse a la caractéristique a priori de ne pouvoir pas être comprise comme une possession, mais uniquement comme un débordement, comme aller-avec-soi-même-au-delà-de-soi-même. Avant tout « avoir-soi-même », avant toute « possession-de-soi », Dieu est déjà la communication de soi la plus spontanément originelle. »⁷

L'attitude de Jüngel à l'égard de la métaphysique est donc une relation qui s'inscrit dans une fidélité critique. Tout en constatant les points faibles de la métaphysique, et notamment en termes de pertinence dans la théologie moderne, Jüngel ne semble pas avoir l'intention de l'abandonner. Au contraire, il reste attaché aux principes mêmes de la pensée de l'être. Si Jüngel tente de penser l'être de Dieu, identifié avec l'amour, en dehors du cadre métaphysique classique, c'est pourtant toujours l'être qui reste le concept fondamental et incontournable dans sa pensée. A la question « comment penser Dieu, Jüngel semble donner une réponse tout de même métaphysique : Dieu est un être, mais l'adjectif « débordant » qu'il ajoute suggère en même temps qu'il tente de dépasser le cadre strictement métaphysique de sa pensée.

b. Jürgen Moltmann : la Croix qui fait trembler la métaphysique

Dans sa théologie de la Croix du Christ, Moltmann semble aller plus loin dans la critique de la pensée métaphysique. Il souligne la difficulté que la Croix du Christ introduit dans toute pensée sur Dieu : « Mais comment la mort de Jésus peut-elle être une *affirmation* sur Dieu ? Cela ne signifie-t-il pas une révolution dans la notion de Dieu ? »⁸ Ou, en d'autres termes : « Plus on comprend l'ensemble de l'événement de la Croix comme événement de Dieu, plus la notion simple de Dieu se brise. A la méditation elle se multiplie pour ainsi dire en Trinité. »⁹

C'est pourquoi Moltmann, en évoquant d'ailleurs un article de Jüngel, peut mettre en question la pensée « métaphysique ou morale » de Dieu :

« Avec le message chrétien de la croix du Christ, quelque chose d'étranger et de nouveau a pénétré dans le monde métaphysique. Car cette foi doit comprendre la divinité de Dieu par l'événement de la passion et de la mort du Fils de Dieu et de changer ainsi fondamentalement les hiérarchies de l'être de la pensée métaphysique et les échelles de valeur du sentiment religieux. Elle doit penser la souffrance du Christ comme force de Dieu et la mort du Christ

⁷ *Ibid.*, 146 ; cf. 266-267.

⁸ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie*, trad. B. Fraigneau-Julien, coll. « Cogitatio Fidei » n° 80, Paris : Cerf - Mame, 1974¹, Cerf 1999³, 227.

⁹ *Ibid.*, 231.

comme possibilité d'être de Dieu. La théologie chrétienne ne peut donc pas chercher à comprendre la mort de Jésus avec le présupposé de cette notion métaphysique ou morale de Dieu. Si ce présupposé est valable, il est absolument impossible de comprendre théologiquement la mort de Jésus. La foi doit plutôt inversement « comprendre l'être divin de Dieu par l'événement de cette mort » [E. JÜNGEL, « Vom Tod des lebendigen Gottes » ZThK 1968, 188.]¹⁰

Néanmoins, l'utilisation du verbe être reste pour Moltmann incontournable. Tout conscient qu'il soit des limites qu'impose la métaphysique, Moltmann semble lui aussi rester, au moins partiellement, prisonnier des limites que lui-même dénonce.

c. Stanislas Breton : la « méontologie » de la Croix

Un autre regard sur la théologie de la Croix a été proposé par Stanislas Breton dont J. Doré parle en ces termes

« en somme, une critique de toute idéologie, même théologique, même philosophique. L'ayant lu vous verrez à l'évidence, si vous avez les yeux pour cela, que le Verbe est en Croix, même le verbe des philosophes et des savants, même le Verbe du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. »¹¹

En effet, contrairement à Jüngel et à Moltmann, Breton n'hésite pas à trouver dans la Croix du Christ une source de pensée qui s'oppose ouvertement à l'ontologie. En effet, « La Croix accuse d'emblée sa différence méontologique. »¹² Autrement dit, « ... à l'image du Crucifié... Tout ce passe comme si la force 'méontologique' de la Croix le rendait maître, en-deçà de tout savoir et de toute technique, de ce qui, ici-bas, porte un nom d'être. »¹³ Pour Breton, la force du paradoxe de la Croix est telle que la pensée ontologique ne saurait y résister :

« Sans éclair ni tonnerre, [la question posée par la Croix] insinue en notre être le doute salutaire qui ne devrait plus le quitter. Par là même, elle tend à nous libérer de ce à quoi nous tiendrions le plus, à ce passé qui est à la fois notre « essence » et la cristallisation d'une volonté de conquête. La liberté la plus « libre » ne serait-elle pas celle qui nous libère de notre être et de l'être en tant qu'être ? C'est cela que, sans violence, nous dit le Logos de la Croix en cette prédication qui devrait en être la proclamation. »¹⁴

Remarquons que dans ce texte Breton quitte un niveau purement objectif, permettant au sujet de rester en dehors de ce dont il parle. En fait, la question posée par la Croix interpelle le plus profond de notre être, en le marquant d'un « doute salutaire ». La mise en question s'effectue donc, selon Breton, à un triple niveau : elle concerne d'abord l'être du sujet, ensuite sa certitude et enfin l'être en tant qu'être.

Le jugement de Breton est ici sévère. En effet, dans la mesure où l'on ne s'aperçoit pas de la force critique de la Croix, celle-ci risque de jouer le rôle pervers du garant d'un

¹⁰ *Ibid.*, 245.

¹¹ J. DORÉ, « Présentation », dans Stanislas BRETON, *Le Verbe et la Croix*, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 14, Paris : Desclée, 1981, 6.

¹² S. BRETON, *Le Verbe et la Croix*, Paris Desclée, 1981, 187.

¹³ *Ibid.*, 71.

¹⁴ *Ibid.*, 82.

ordre établi : « On s'explique ainsi que la Croix ne s'avance plus, comme jadis, nue et interrogative dans la simplicité inquiétante du kérygme. Grandeur désormais constituée, elle fait partie de l'ordre établi. »¹⁵ Autrement dit, « la folie et l'infirmité des origines ne sont plus qu'un mauvais souvenir. Après avoir été l'au-delà de toute sagesse et de toute puissance, la Croix s'est transmuée en raison suffisante du monde chrétien. »¹⁶

Or, « Ce n'est pas tout. La sagesse et la puissance ne déterminent pas seulement « l'être de Dieu ». Ils sont pour le fidèle la lumière sous laquelle il appréhende tout ce qui appartient à la sphère du divin. Peut-être même pourrait-on avancer que le mode de présentation fonde l'attribution ontologique. On mesure dès lors l'importance du renversement opéré par la Croix. Le Dieu de Jésus Christ s'offre à nous sous de tout autres apparences. Il récuse les dénominations qu'épèle la piété de l'adoration ; ou, sur un mode savant, une théologie inspirée par l'ontologie des transcendants. La Croix nous détourne d'un être plein et magnifique dont l'être serait l'hypostase d'un avoir. C'est à cette hauteur que le Rien dont nous parlions insère sa pointe de feu, pour tracer sur « l'être réalissime » des religions et des philosophies le signe de contradiction. »¹⁷

Et du coup, au fond de l'abîme creusé par la « méontologie » de la Croix apparaît comme une lumière ouvrant une sortie vers une tout autre dimension qui n'a rien à voir avec la recherche ontologique :

« Par là même, ce que nous lions à ce vocable prestigieux absolu du savoir, préséance du modèle, primauté de la fin s'efface du nouveau ciel. « Ce qui est fou de Dieu » ne tolère ni la disposition d'un univers ordonné à sa Gloire ; ni le calcul, d'architecture ou d'économie, qui ajuste au minimum de dépense le maximum de rendement. Ce vide théologique a un nom dans nos Ecritures. C'est le nom d'Amour ou d'Agapè. »¹⁸

Si Breton reste bien lucide sur la difficulté de parler de l'Agapè dans le monde d'aujourd'hui, c'est surtout en raison de l'utilisation abusive du terme « amour » qui n'est pas suivie, selon lui, de la finesse et de la simplicité nécessaires. Il trouve tout de même pertinent de réfléchir sur l'Agapè :

« Je ne partage pas les ironies dont on a si souvent accablé l'Agapè. Mais je reconnais de bonne grâce qu'en en faisant la clef qui ouvrirait toutes serrures, on l'a réduite à l'insignifiance d'un terme vague ; aussi vague que le terme 'être', bien que celui-ci parle moins à la sensibilité. »¹⁹

Suite au renversement si profond provoqué par la « méontologie » de la Croix qui ouvre à l'Agapè, s'effectue une transformation de la façon de penser l'essence de Dieu. Car « en dernière instance, c'est l'idée même d'un SOI divin qui devient caduque. »²⁰ En d'autres termes, « le signe de contradiction [de la Croix] parachève sa [paulinienne] « méontologie » dans cette figure de l'esclave où expire tout souvenir du moi ou du soi. »²¹ Face à une telle kénose, comment peut-on envisager la possibilité pour

¹⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹ *Ibid.*, p. 154.

²⁰ *Ibid.*, p. 151.

²¹ *Ibid.*

l'homme de rencontrer Dieu ? La seule piste mène par une sorte de participation de l'homme à cette « méontologie » de la Croix, de façon à ce que « la nudité de l'âme répond[e] à la nudité de son Dieu. »²²

2. La place cruciale de l'amour dans la pensée sur Dieu

Pour S. Breton, autant que pour E. Jüngel et J. Moltmann, c'est la Croix du Christ qui constitue le lieu par excellence de la révélation du Dieu agissant comme Trinité et manifestant l'immensité de son amour. Or, afin de formuler le mystère divin révélé par la Croix de Jésus, il faut affronter deux obstacles de taille. Le premier n'est autre que la métaphysique elle-même. Le second réside dans l'absence d'une parole adéquate qui permettrait à l'expression « Dieu est amour » de ne plus être entendue comme une simple formule stéréotypée, largement vidée de sons sens, mais comme une phrase qui pénètre au fond du mystère divin et qui le révèle dans son authenticité profonde.

Si les deux auteurs protestants s'efforcent à tout prix de concilier les exigences de la métaphysique avec la nouveauté de leurs approches, Stanislas Breton, lui, va jusqu'à oser parler d'une « méontologie ». Et chez tous les trois, on constate la présence d'un motif dominant qui est celui du don voire de l'abandon du Fils, mais aussi, dans un autre sens, de celui du Père, effectué par la Croix de Jésus.

C'est ainsi que la phénoménologie de la donation propose un mode de pensée qui répond à deux exigences, plus ou moins fortement avouées au sein de la théologie de la Croix : gérer la difficile confrontation avec la métaphysique et raconter l'événement du Dieu se révélant par la Croix non plus comme mystère de l'être divin, mais désormais comme l'histoire du don. Ce don, offert au sein de la Trinité, s'étend sur tous ceux qui, par la foi, forment la communauté ecclésiale qui se constitue dans la logique même de ce don.

Ainsi la théologie de la Croix – comme celle de l'événement se dérochant à la pensée métaphysique et révélant les ténèbres lumineuses de l'amour divin – devient le lieu de rencontre de deux idées-clés de la phénoménologie de la donation : l'une consiste à dépasser la métaphysique et l'autre, à assurer au concept d'amour – par le biais de la donation – une place centrale dans la réflexion philosophique.

La Croix du Christ se révèle en effet comme le lieu même où se dévoilent les limites voire l'impuissance de la métaphysique comprise comme fondement de la pensée sur Dieu. Dans la pensée métaphysique, tant que Dieu reste purement et simplement identifié à l'être, la Croix du Christ constitue une aporie infranchissable. Ou bien, ne pouvant pas quitter l'être, Dieu s'arrête à la frontière de la mort où il abandonne la nature humaine du Christ, ou bien il s'engage véritablement dans le néant de la mort, mais au prix de quitter son identité avec l'être, et d'entrer en contradiction avec lui-même.

Face à cette aporie, nos auteurs postulent de libérer la pensée théologique du fondement ontologique. Leurs propositions restent toutefois marquées d'une forte empreinte ontologique, malgré tous leurs efforts. En effet, ou bien ils finissent par revenir

²² *Ibid.*, 152.

vers une ontologie camouflée, ou bien leur proposition se limite au postulat d'annuler l'ontologie, sans proposer de véritable alternative. Si l'on utilise les termes de la théologie négative, ils effectuent l'apophasis du Dieu-Être sans proposer de solution qui corresponde à la voie d'éminence. Si l'on utilise les termes de l'école de Palo Alto, ils proposent une simple négation de la pensée de l'être qui semble se limiter au changement I dans la pensée. Or la proposition de J.-L. Marion consiste à indiquer la possibilité d'une pensée qui se tourne non pas vers le non-être (ou vers le néant) mais qui tente de dépasser carrément l'horizon de l'être. En termes de théologie apophatique nous pouvons y voir une voie d'éminence qui n'est aucunement un simple retour à la cataphase. Et selon les termes de l'école de Palo Alto, nous pouvons le décrire comme un changement II qui exige un regard venant de l'extérieur du système et qui rend possible une transformation profonde du système lui-même.

Cette transformation devient possible grâce au lien qui se tisse entre la donation et l'amour. En effet, philosophiquement parlant, Marion transforme le système de la pensée par l'introduction des notions de phénomènes saturés qui, par définition, restent en partie insaisissables et demandent une attitude particulière du sujet. Loin de prétendre saisir leur essence, le sujet doit non seulement les accueillir tels qu'ils se donnent mais il est appelé à se penser lui-même selon la donation, c'est-à-dire à se recevoir de la donation. Or cette donation situe la relation entre le *Je* et les phénomènes non pas au niveau de la connaissance de leur être, mais au niveau de l'amour qui se révèle par la donation, qui émet un appel vers le *Je*, et suscite un accueil et une réponse. Plutôt que de l'être – qu'elle dépasse – la donation relève donc de l'amour, qu'elle révèle. Cette pensée selon la donation conduit enfin à une possibilité de penser Dieu comme Amour qui apparaît non pas comme l'Être demandant à être connu, voire aimé, mais comme celui qui se révèle par la donation et suscite l'amour chez celui qui l'accueille.

Théologiquement parlant, ce lien entre la donation et l'amour constitue le centre même de la Croix du Christ, dans laquelle Dieu se donne en Jésus-Christ jusqu'à s'abandonner (au-delà de l'être) dans l'abîme de la mort. Le passage de la vie par la mort vers la résurrection ne constitue plus une aporie où l'être de Dieu devient contradictoire, mais il est au contraire le lieu même où se révèle la donation par laquelle Dieu appelle le sujet à recevoir son amour et à y répondre.

Toutefois, tout en relevant la pertinence de la phénoménologie de la donation pour éclairer le mystère de la Croix, il faut mentionner l'indépassable différence entre la philosophie et la théologie que le mystère pascal ne fait que souligner. Elle s'exprime par « le souci du passage » entre ce qui peut être pré-établi, conçu voire su par une visée transcendantale – et ce qui doit être accueilli et vécu par la foi du croyant. Comme le souligne H.-J. Gagey :

« Contre toute apologétique transcendantale courant le risque d'une inversion feuerbachienne, on dira que seul 'cet amour-là' constitue la réalité devant laquelle l'homme postmoderne 'peut tout simplement s'incliner – devant laquelle il doit s'incliner' (...) 'Cette réalité-là ne peut jamais être rendue *visible*' sans doute, si cela revient à dire qu'elle n'est jamais 'sue' »²³

²³ H.-J. GAGEY, *art. cit.*, 264.

En effet, si à la lecture de Marion on peut considérer que le Dieu pensé selon la donation correspond au Dieu-Amour de la Révélation chrétienne – bien que ce rapprochement reste le plus souvent implicite dans les textes de notre auteur – il est toutefois hors de question pour Marion d'indiquer la figure du Christ, mort sur la Croix et ressuscité, comme le lieu même où Dieu-Amour se donne et nous donne la possibilité d'être aimé et d'aimer. Marion en reste toujours au niveau de la pensée qui certes envisage une telle possibilité, mais s'interdit *a priori* de quitter le terrain du possible.

En effet, la pensée marionienne, comme toute pensée qui prétend définir les règles universelles de l'approche du mystère divin, montre ses limites lorsqu'elle est confrontée à la spécificité de la Révélation chrétienne. Comme le remarque J. Ladrière :

« Le savoir (...) est seulement le médium d'une attitude fondamentale qui se recommande à elle-même comme la plus conforme à ce que l'être de l'homme appelle et rend possible. »²⁴

Cette remarque de J. Ladrière nous permet de relever sans doute l'un des points de faiblesse de la pensée de J.-L. Marion. Comme le démontrent par exemple P. Ricœur²⁵ et J. Greisch²⁶, cette pensée éminemment phénoménologique semble ne pas assez tenir compte de l'importance de la médiation, et notamment de l'aspect herméneutique de la réflexion philosophique. Or, la valeur de toute pensée ne se mesure que par sa propre capacité à se reconnaître comme faisant partie des médiations par lesquelles l'homme arrive, pas à pas, à manifester le sens des phénomènes. Bien évidemment, la pensée de Marion n'échappe pas à cette exigence : elle constitue une médiation permettant de mieux saisir le sens de la réalité. Et cette pensée est sans cesse appelée à se reconnaître non seulement comme phénoménologique, mais aussi herméneutique.

Il est donc évident, comme le reconnaît lucidement Marion, qu'aucune pensée humaine n'est en mesure de rendre compte entièrement de tout le mystère de Dieu – *si enim Deum comprehendis, non est Deus*²⁷ – et la phénoménologie de la donation ne fait pas exception sur ce point. Elle peut toutefois aider à formuler une pensée qui conduit vers un certain renouvellement du mode d'agir dans le monde. En effet, la phénoménologie de la donation instille une attitude à l'égard des phénomènes qui correspond profondément à l'esprit de l'évangile. C'est une attitude qui assure au phénomène une sorte de dignité. La même attitude signifie chez le sujet une capacité à se mettre en mouvement pour accompagner les phénomènes au lieu de les écraser. En se mettant au service des phénomènes et en acceptant de se (re-)créer soi-même (et d'être re-créé en y ayant sa part), le sujet reconstitue en lui-même, ou plutôt laisse se reconstituer le sens profond du mystère pascal : accepter le passage d'une sorte de mort à une forme de vie afin de manifester la force, en apparence bien impuissante, de l'amour. En d'autres termes, le sujet arrive ainsi à faire passer le message de l'évangile dans le témoignage

²⁴ J. LADRIÈRE, *op. cit.*, 266.

²⁵ Cf. p. ex. P. RICŒUR, « Expérience et langage dans le discours religieux », dans *Phénoménologie et théologie*, prés. J.-F. COURTINE, Paris : Criterion, 1992, 15-39, notamment p. 18.

²⁶ J. GREISCH, « *Index sui et non dati*. Les paradoxes de la phénoménologie de la donation », *Transversalités*, 1999, n° 70, 27-54.

²⁷ S. AUGUSTIN, Sermo 117. 3. 5. http://augustinus.it/latino/discorsi/discorso_152_testo.htm. Cf. Sermo 52, 16 : « *Quid ergo dicamus, fratres, de Deo ? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus : si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti.* »

de sa propre vie. Ou, pour utiliser le langage de J.-L. Marion, il accomplit la tâche de l'adonné : transformer ce qui se donne (le mystère pascal du Crucifié-Ressuscité) en ce qui se montre l'attitude pascale du croyant, qui, en acceptant de mourir, et en espérant ressusciter, laisse apparaître la folle logique de l'amour qui devient l'ultime critère de la vie chrétienne.

La phénoménologie de la donation ne saurait, bien évidemment, se substituer à la théologie de la Croix, mais elle peut proposer un mode de pensée dans lequel la théologie de la Croix trouve une expression relativement adéquate. Par ce mode de pensée, la phénoménologie de la donation contribue à l'accomplissement de la tâche principale de la phénoménologie : constituer un prisme grâce auquel ce qui se donne peut aussi se montrer. La phénoménologie de la donation permet d'exprimer et donc de montrer ce qui se donne par la Croix du Christ.

C'est là, à notre avis, que la phénoménologie de la donation manifeste sa grandeur et ses limites. Sa grandeur consiste à offrir à l'homme moderne des outils de pensée qui lui permettent d'avancer dans une réflexion découvrant la pertinence de la Révélation chrétienne, et notamment celle du Dieu-Amour se donnant dans la Croix du Christ. Ses limites suivent de près la stricte différence entre la philosophie et la théologie. Car si la phénoménologie de la donation ouvre une possibilité de penser Dieu, elle ne saurait aucunement dépasser la différence entre la pensée et la foi. En effet, rendre compte de la foi en Jésus-Christ est un privilège et une tâche qui relève de la théologie chrétienne. Autrement dit, un Dieu qui se donne en tant qu'amour – dont le mystère ne se limite pas à l'être permanent – peut s'engager tout entier dans la Croix qui constitue ainsi le moment privilégié et le plus impensable de la révélation de son amour se donnant à travers le néant de la mort. Bien plus que l'être, Dieu est Amour. La philosophie peut préparer l'homme moderne à penser un tel Dieu. La théologie invite à croire en Lui et à l'aimer.

MYŚLENIE O KRZYŻU CHRYSYTA W PERSPEKTYWIE DARU

MIĘDZY FENOMENOLOGIĄ DARU U J.-L. MARIONA A TEOLOGIĄ KRZYŻA WEDŁUG E. JÜNGELA, J. MOLTMANNA I S. BRETONA

Streszczenie

Współczesna teologia, przyjmująca za punkt wyjścia objawienie Tajemnicy Boga w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, pozostaje w dynamicznym dialogu z fenomenologią filozoficzną, która interpretuje to, co dane, nie odwołując się do kategorii wypracowanych przez klasyczną metafizykę. Niniejszy artykuł analizuje dialog między fenomenologią a teologią paschalną w oparciu o konkretne przykłady fenomenologii daru według J.-L. Marion z jednej strony, a teologią Krzyża w ujęciu E. Jüngela, J. Moltmanna i S. Bretona z drugiej. Współczesna filozofia może przygotować do myślenia o Bogu w fenomenologicznych kategoriach daru, ale to na teologii spoczywa brzemień odpowiedzialności za taki sposób wyrażenia Tajemnicy Boga, by zachęcić myślącego człowieka do spotkania Boga przez wiarę i przez miłość.