Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 3

Artikel: Intelligibilité et incompréhensibilité de Dieu
Autor: Widmer, Gabriel-P.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380898

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

INTELLIGIBILITÉ ET INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE DIEU *

« Mais qu'y-a-t-il de plus incompréhensible, d'aussi ineffable que ce qui est au-dessus de tout ? »
ANSELME DE CANTORBÉRY : *Monologion* 64.

« L'incompréhensible est le contraire de l'inintelligible. »
H. DE LUBAC : *Sur les chemins de Dieu*, p. 140.

La nouvelle théologie s'interroge sur le sens ou le non-sens des énoncés théologiques, les remet en question, leur dénie dans le pire des cas toute valeur de connaissance [1]. Sa question « Que signifie nommer Dieu ? » doit avoir une signification, sinon elle ne se poserait pas. Les Pères, les docteurs de l'Eglise, les réformateurs l'ont aussi examinée, en s'interrogeant sur les origines du mot « Dieu », sur ses acceptions chrétiennes, sur sa place dans les énoncés théologiques et sur sa fonction comme invariant dans les articles de foi.

Dans le commentaire des huit thèses suivantes, je ne cherche pas à faire une critique de la nouvelle théologie, mais à montrer la nécessité d'une épistémologie théologique.

* * *

1. Le sens du terme « Dieu » est déterminé par l'« objet » qu'il vise et signifie. La mise à jour de ce sens suppose trois conditions :

   a) l'énoncé du point de départ ;
   b) la définition du cadre de références ;
   c) l'indication des clés d'interprétation.

* Exposé prononcé à la Société suisse de théologie, Berne, le 18 novembre 1967. Nous lui laissons sa forme originale, puisqu'il s'agissait plus d'un document de travail que d'une conférence.

[1] JOURDAIN BISHOP, dans *Les théologiens de la mort de Dieu*, Paris, 1967, donne un aperçu des principales tendances : G. Vahanian, J. Robinson, von Büren, W. Hamilton, J.-J. Altizer, H. Cox.

Le théologien use de la notion « Dieu » dans des ensembles de propositions complexes, dont le genre littéraire est variable : prière, confession de foi, instruction catéchétique, énoncé théologique, etc. Dans chaque cas, le terme recouvre une multiplicité de significations qu'éclaire le contexte où il est employé ; il renvoie à ce vis-à-vis, à son *Gegenstand*, que je prie, confesse, proclame ou enseigne.

Le terme « Dieu » n'est jamais une notion simple, dont la position dans le discours serait juxtaposée à d'autres et susceptible d'être permutée ; sa place relève d'un ordre spécifique et n'entre pas dans n'importe quel arrangement de mots.

Le théologien ne sépare pas le terme « Dieu » de ce qu'il vise et de l'horizon vers lequel il oriente la conscience. A la différence du linguiste, il ne distingue pas le signifiant du signifié, il scrute la réalité du signifié « Dieu » au cœur même des ensembles propositionnels qui cherchent à Le dire. Il postule que Dieu confère un contenu, des déterminations au terme qui le désigne, même si « Dieu » n'est pas le nom par lequel Il se désigne, un nom qui nous reste d'ailleurs totalement inconnu. Pour le linguiste, le substantif « Dieu » ne peut être qualifié que par son cas, sa place dans la proposition où il se trouve.

L'objet et l'exercice de la théologie ne sont pas ceux du linguiste, qui étudie du point de vue linguistique des énoncés théologiques. Le théologien ne peut accepter, sans renoncer à sa vocation et à sa mission, le principe de vérificabilité des philosophies positives du langage : un concept, une proposition, un système ont un sens s'ils sont vérifiables empiriquement [1].

Le théologien doit remplir trois conditions, s'il veut mettre à jour le sens théologique du mot « Dieu » :

Il doit d'abord tenir fermement son « point de vue » qui est aussi son « point de départ » ; il n'aborde pas, en effet, son investigation à partir de n'importe quel présupposé, mais à partir d'un point de vue sur la Révélation qui se présente à lui comme l'horizon de son activité pratique et théorique. Ce point de départ est toujours radical : le théologien ni ne le pose, ni ne le constitue, il le reconnaît comme la condition préalable à ses démarches ultérieures ; il en fait son point d'appui et d'attache qui lui donne l'angle sous lequel il va viser l'horizon et témoigner de son dévoilement. On pratique la théologie sous un certain éclairage qui ne vient pas du théologien lui-même, mais de l'objet de son étude.

[1] Le principe de vérificabilité reçoit toutes sortes d'atténuations. Les représentants de la « nouvelle théologie » en tiennent compte. Pourtant le problème du sens ou du non-sens des propositions théologiques exige pour être traité sérieusement d'autres bases que celles de la seule linguistique, cf. notre article « Sens ou non-sens des énoncés théologiques », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome LI, 4, 1967, p. 644-665.

Oublier le point de vue, se méprendre sur l'éclairage, n'est-ce pas s'exposer à traiter la théologie comme une science humaine (histoire, psychologie, sociologie, etc.) ou comme une critique des sciences humaines (philosophie) ? Le théologien ne doit pas donner à penser au spécialiste des sciences humaines et au philosophe qu'il comprend le terme « Dieu » comme eux.

Il doit ensuite dessiner et mettre en place le cadre de références, l'ensemble des repères qui balisent et limitent son champ d'investigation : révélation, témoignages de l'Ancien et du Nouveau-Testament, décisions conciliaires, exigences du temps présent, perspectives d'avenir, etc. Sans ce cadre, il ne pourrait ni situer la sphère de son activité, ni faire le point sur l'état actuel de ses recherches, ni élaborer de nouveaux projets en fonction de la situation présente (par exemple, le rapport entre théologie et sciences humaines sera-t-il analogue aux relations que la théologie entretient avec les diverses philosophies dans le passé ou sera-t-il différent?). Il ne peut, en effet, préciser les acceptions du mot « Dieu », qui sont siennes, sans préciser le cadre dans lequel elles peuvent revêtir une signification et recevoir une valeur.

Le théologien doit enfin indiquer clairement quelles sont les clés d'interprétation dont il se sert pour déchiffrer les signes révélateurs de la présence de Dieu. De telles clés doivent être conformes aux témoignages de cette présence ; et leur usage devra s'intégrer aux deux conditions précédentes. Il n'est donc pas question d'éliminer les apports des sciences auxiliaires (histoire, philologie, linguistique, psychologie, sociologie, etc.) et de refuser les normes d'interprétation des phénomènes religieux qu'elles mettent au point, mais de les utiliser en fonction de l'originalité de ces témoignages. Le jugement théologique comme manière de penser, d'apprécier, d'évaluer, et par conséquent de recréer, de renouveler, implique une conscience aiguë et exercée de la différence entre approche théologique et les approches historique, psychologique, sociologique... de la révélation, cette différence pouvant aller jusqu'à l'incompatibilité et à l'exclusion de telles approches (critique du psychologisme, de l'historicisme, etc.).

* * *

2. Ces trois conditions tiennent compte du caractère *sui generis* du terme « Dieu » en face des déformations du théisme, du déisme et de l'athéisme. Elles le font en s'appuyant sur la révélation de la Seigneurie de Dieu à travers le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; elles l'expriment dans la formulation des dogmes.

Le théologien s'efforce de ne pas définir aprioriquement et abstraitement la notion « Dieu », en se référant constamment aux témoi-

gnages des porteurs de la Révélation. Il prend donc ses distances par rapport aux démarches du philosophe théiste et du philosophe déiste pour qui les témoins de la révélation ne peuvent pas se substituer à la raison comme instance suprême de la connaissance. Le théiste recourt à la *philosophia perennis* pour concevoir les preuves de l'existence de Dieu et ses attributs. Le déiste se limite à l'affirmation d'une transcendance, en s'appuyant sur un rationalisme ou un empirisme souvent d'allure précritique. Le philosophe athée s'oppose à l'un et à l'autre dans son explication de la religion à l'aide d'arguments tirés d'un matérialisme ou de l'idéalisme.

« Dieu seul se donne à connaître comme le Créateur et le Rédempteur », tel est le postulat de la démarche théologique. Cet axiome requiert une critique de la perception sensible et imaginaire, de l'intellection et de l'intuition, considérées comme inaptes à connaître Dieu et à le nommer sans une profonde modification due à la grâce. Les Pères, les docteurs médiévaux et les réformateurs sont unanimes sur ce point, même si leur critique de la connaissance naturelle est plus ou moins radicale selon leur conception philosophique ; tous reconnaissent la nécessité et la gratuité de la révélation : toute connaissance valable de Dieu en procède de manière absolue et inconditionnée.

Le dynamisme de la révélation est le mouvement interne et externe dans lequel Dieu se connaît lui-même et se donne à connaître comme Père, Fils et Saint-Esprit. Le Seigneur se qualifie lui-même comme le Créateur, le Réconciliateur et le Rédempteur [1]. Ce mouvement est donc une ouverture sur le monde et sur l'histoire que Dieu a choisis pour objet de sa connaissance, en les appelant à l'existence, en les conservant et en les sauvant par l'envoi du Fils et de l'Esprit. Les théologiens ont tenté d'exprimer ce dynamisme dans les doctrines trinitaires de la génération éternelle du Fils et de la procession éternelle de l'Esprit, des *opera ad intra* et des *opera ad extra* de Dieu ; ils se donnaient ainsi des repères qui leur permettaient de relier le créé à l'incréé, l'histoire à l'éternité, les fins à l'origine. Mais ces repères ne constituaient pas un système fermé sur lui-même ; ils démarquaient un mystère, celui de l'amour de Dieu pour sa création, celui de l'ouverture de Dieu au monde et à l'histoire, qui se renouvelle constamment.

Dieu se donne à connaître à travers des signes, dont l'expression symbolique recèle des énigmes. Les signes parlent, encore faut-il les interpréter, pour leur permettre de faire entendre ce qu'ils ont à dire. Les signes que Dieu fait à l'homme abondent dans les témoignages vétéro- et néotestamentaires, depuis le déluge jusqu'à la Croix en

[1] Cf. K. Barth : *Dogmatique* 6, Genève, 1956, p. 19 ss, 46 ss, 74 ss, *passim*.

passant par le buisson ardent, l'arche de l'alliance, le temple ou les visions des prophètes. Quelles seront les règles et les normes capables de les interpréter correctement, conformément à ce qu'ils cherchent à signifier? L'Eglise formule ses dogmes en vue de l'herméneutique. Les dogmes sont à la fois des principes d'interprétation et d'évaluation, à partir desquels il est possible d'élaborer des normes qui permettront de déchiffrer les signes révélateurs. Ils revêtent un sens, quand ils sont éclairés par les témoignages ; ainsi le dogme christologique renvoie aux textes bibliques relatifs au Messie ; ces textes prennent un relief nouveau, lorsqu'ils sont évalués par le dogme. Il y a un va-et-vient constant entre les signes, les témoignages et les dogmes, dont l'interprétation doit tenir compte si elle ne veut pas être partiale et unilatérale ; mais cet aller-et-retour ne se déroule pas dans un circuit fermé ; il est le mouvement qui constitue l'Eglise et son histoire. Interpréter, c'est évaluer ; et évaluer, c'est créer. Est-il nécessaire de le rappeler là où Dieu signifie le Vivant aux siècles des siècles ?

* * *

3. Dans sa révélation, Dieu se découvre et se voile. Il donne à l'homme, dont il assume la connaissance, de croire en Lui, sinon l'homme reste prisonnier de son idolâtrie et de son incrédulité.

Les deux premières thèses esquissaient les conditions dans lesquelles « nommer Dieu » peut être intelligible. Dans cette thèse, l'incompréhensibilité de Dieu trouble et brouille ces conditions : Dieu n'est pas seulement inaccessible, parce que nulle représentation, nulle expérience humainement repérables n'y correspondent, mais surtout parce qu'il est positivement l'Infini sur lequel nous n'avons aucune prise. Il est ce par quoi nous pouvons nous représenter et concevoir le monde matériel et intelligible, mais il ne peut être l'objet de nos représentations et de nos conceptions en dehors de sa révélation. Il est l'Incompréhensible.

La théologie classique a traduit cette aporie en distinguant, en Dieu, le *Deus revelatus* et le *Deus absconditus*, et, dans sa puissance, la *potestas ordinata* et la *potestas absoluta* ; elle a cherché à discerner des relations au sein de cette distinction. Ce faisant, ne risquait-elle pas de situer l'incompréhensibilité de Dieu au niveau du *Deus absconditus*, de la *potestas absoluta*, de la définir comme un attribut négatif de Dieu ? Les réformateurs réagirent contre cette déviation qu'ils dénonçaient chez les nominalistes, sans pouvoir donner un sens nettement positif au terme incriminé. Derrière cette question s'en profile une autre plus fondamentale et plus grave : en laissant planer un doute sur l'acception d'« incompréhensibilité », ne s'expose-t-on pas

à introduire la négativité en Dieu lui-même, à se laisser ainsi entraîner vers une conception dualiste, dont on doit craindre les pires conséquences sur le plan pratique ? Une fois la négativité posée Dieu, n'ouvre-t-on pas les portes toutes grandes à l'arbitraire et à l'inintelligible ?

Si l'on s'en tient aux témoignages bibliques, Dieu s'y manifeste et s'y cache comme le Dieu à la fois proche et lointain, dont la liberté souveraine n'est déterminée que par sa volonté créatrice et rédemptrice. Jésus, le Révélateur par excellence, récapitule cette dialectique dans sa croix ; il s'abaisse, se dépouille pour manifester le jugement et la faveur de Dieu ; il « humanise » l'Eternel, en soulignant l'importance du temps et de l'espace qu'il cherche à transfigurer. A la limite, on pourrait dire que l'Evangile libérateur a pour condition d'effectuation la *potestas absoluta*, conçue comme amour et don.

On a pu dire, à la suite de Kierkegaard, que l'incarnation couvre et découvre Dieu ; il faudrait dire aussi de la résurrection de Jésus qu'elle la réduplique, en ce qu'elle est l'origine mystérieuse des temps nouveaux. En elle, Dieu liquide la mort et sa fatalité en exerçant sa justice, et institue la vie éternelle en déployant son amour. La résurrection résulte de la négation de la négation (la destruction de la mort) et du triomphe de l'affirmation sur la négation (la victoire de la vie nouvelle) ; la négation de la négation (prise ici dans un sens plus voisin de celui de Nietzsche que de celui de Hegel) reste incompréhensible en son fond, puisque les forces destructrices s'anéantissent elles-mêmes ; quant à l'affirmation de la vie renouvelée, elle devient le principe de toute évaluation, de toute intelligibilité.

L'incarnation et la résurrection disent Dieu ; elles parlent et signifient, mais elles peuvent aussi ne rien dire, enfermées dans leur silence et le non-sens. D'une part, nous aurions la prédication de l'Eglise et son œuvre dans le monde ; de l'autre, nous serions en face de ses échecs. Ici encore, l'incompréhensible et l'intelligible vont de pair. La croix n'est-elle pas scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs, salut pour ceux qui croient et c'est d'elle que l'incarnation et la résurrection tirent leur sens, en tant qu'elle est la croix de Jésus de Nazareth ?

Nous voici mis en présence de l'une des constantes de la révélation : comme signes de Dieu, les événements du salut mobilisent l'homme tout entier, le placent devant l'option décisive. Ou bien l'homme croit en vertu d'un conditionnement où l'intelligible et l'incompréhensible semblent créer un terrain favorable à la décision (la grâce est un mystère éclairant et pourtant obscur), ou bien il refuse la délivrance du libérateur en vertu des pressions où jouent des facteurs connaissables et inconnaissables. Dans la foi : apprendre à connaître Dieu, c'est apprendre à se connaître, comme si Dieu en participant à la

connaissance que nous avons de nous-mêmes nous rendait participants de la connaissance qu'il a de lui-même. Ne faudrait-il pas chercher dans cette inclusion réciproque de deux types de connaissance, la divine et l'humaine, l'une des dispositions qui nous fait dire : Dieu se découvre et se voile ? Augustin après un Clément et un Origène, puis saint Bernard, les réformateurs et Kierkegaard, qui se penchèrent avec prédilection sur le mystère de l'Homme-Dieu, furent particulièrement sensibles à la double participation qui s'opère en lui : la connaissance de Dieu en l'homme et la connaissance de l'homme en Dieu ; leur constante méditation sur le thème de l'*Imago Dei*, sur celui des rapports entre le premier et le nouvel Adam, ne fut pas étrangère à cette expérience lumineuse toute frangée d'obscurité qu'est celle de la foi au Christ.

Mais ces théologiens furent aussi troublés par le fait de l'incrédulité, par le refus de l'homme à se laisser attirer dans le mouvement par lequel Dieu se connaît lui-même et connaît l'homme. L'homme peut vouloir se considérer comme un en-soi, se suffisant à lui-même, dans sa totale altérité par rapport à Dieu. Au sein de sa facticité, il peut chercher à se dépasser en un idéal qu'il projette devant lui. Son incrédulité vire à l'idolâtrie ; il veut devenir cet en-soi pour soi dénoncé par Sartre comme la pire des illusions.

Paul avait déjà scruté les composantes de cette double situation de l'homme devant la révélation. Il les considérait dans la perspective de l'attente eschatologique, de la vision face à face qui ne supprimera pas le mystère, mais lui donnera sa plénitude. Il témoignait de l'œuvre du Saint-Esprit qui lève le voile jeté sur les prophéties et les promesses de l'ancienne alliance et donne une nouvelle intelligence pour les comprendre. Il voit paraître devant lui les lignes de forces d'une théologie de l'histoire, l'élection et la réprobation qui déterminent les rapports dialectiques entre les juifs, les païens et les chrétiens. Ainsi touche-t-il, au niveau de l'histoire, l'énigme de l'incompréhensibilité de Dieu sous la lumière de la révélation en marche vers sa réalisation finale.

Sous l'influence du stoïcisme, les Pères modifieront cette perspective : Clément soutient que l'incompréhensibilité réside en Dieu, Origène dans l'union du corps et de l'âme chez l'homme. Leurs successeurs la découvriront dans la transcendance infinie de Dieu et dans la finitude de l'homme faillible. Ils en déduiront que l'homme connaît que Dieu existe, mais ignore son essence [1]. Les réformateurs

[1] « Qu'Il existe, je le sais, ce qu'est son essence, je le tiens pour chose inaccessible à notre esprit » (BASILE : *Ep.* 234.2). « Que Dieu existe, la chose est manifeste, mais ce qu'Il est dans son essence et sa nature, c'est chose absolument incompréhensible et inconnue » (JEAN DAMASCÈNE : *De fide orthodoxa*, I, IV). Cf. JEAN CHRYSOSTOME : *De incomprehensibilitate Dei*, I, 3 ; II, 3, *passim*.

défendront le même point de vue, tout en récusant les argumentations philosophiques de leurs devanciers au nom du principe scripturaire [1]. Barth tient compte de la critique de la religion et du caractère exclusif de la foi pour affirmer que même l'existence de Dieu est inconnaissable en dehors de la révélation [2]. Il renvoie dos à dos la *via affirmationis*, la *via negationis* et la via *eminentiae*, et n'use que de la méthode de l'*analogia fidei*, mise en œuvre par Paul.

Dans ces conditions, il est difficile de dire, semble-t-il, si l'incompréhensibilité de Dieu réside en lui-même ou en l'homme, de préciser si ce terme qualifie Dieu comme un de ses attributs ou la connaissance de l'homme comme l'une des déterminations de sa finitude. Peut-être conviendrait-il alors de considérer cette notion et ses synonymes (inaccessibilité, ineffabilité, invisibilité, infinité, etc.), comme des *concepts limites* qui servent de *principes régulateurs* de l'activité gnoséologique de Dieu et de l'homme. Comme concepts limites, ils soulignent le caractère inchoatif de la connaissance humaine (nous connaissons en partie) et la modalité énigmatique de la révélation divine (Jésus est interprété comme le signe de contradiction). De tels concepts règlent la foi et l'*intellectus fidei*. Ils ne désignent donc pas des attributs substantiels ou accidentels de Dieu ou de la connaissance que l'homme a de Dieu, mais ils spécifient une manière de penser, d'interpréter et d'évaluer ; ils orientent une visée et la maintiennent dans la direction qui fait une place à la critique. Ils rappellent à leur manière que la connaissance de Dieu n'est pas évidente, contraignante et apodictique, qu'elle ne se confond pas avec la connaissance du monde matériel ou idéel. L'homme s'approche d'un Dieu qui vient à sa rencontre ; il agit avec Lui, plus qu'il ne Le contemple. Sitôt qu'il croit L'avoir trouvé, Dieu se dérobe.

Si l'incompréhensibilité de Dieu doit être comprise comme un concept limite, il en va de même pour la notion d'intelligibilité. L'un et l'autre de ces principes régulateurs permettent d'ajuster, de corriger, d'unifier les moyens mis en œuvre pour connaître Dieu et Le nommer provisoirement dans la foi, avec crainte et tremblement.

* * *

[1] « Comment l'esprit humain restreindrait-il à sa petite capacité l'essence infinie de Dieu, veu qu'il ne peut encore déterminer pour certain quel est le corps du soleil, lequel néantmoins on voit journellement » (CALVIN : *Institution de la religion chrétienne*, I, XIII, 21). « Tout ce que nous concevons de Dieu en nostre sens propre n'est que sotte resverie » (*id.* I, XI, 4). Car Dieu est hors des prises de nos sens (I, XIII 1) ; sa sagesse, sa vertu, sa justice nous échappent (III, XX, 40) comme son conseil (III, II, 39, III, XX, 43, III, XXIII, 5). Nous ne pouvons pas nous donner l'image de l'incompréhensible (II, VIII, 17).

[2] « Il n'est pas plus en notre pouvoir d'affirmer que Dieu est, que de discerner qui Il est. Son existence nous échappe autant que son essence ». K. BARTH, *op. cit.*, p. 187.

4. Connaître Dieu, c'est interpréter les signes dans lesquels Il se découvre et se voile, c'est y percevoir sa Parole.

Le signe prend alors toute son importance. En effet, les considérations précédentes montrent qu'en Jésus-Christ seul, nous pouvons pressentir l'aséité de Dieu, la coïncidence en Lui de l'essence et de l'existence, son unité et sa trinité, sans jamais pouvoir le démontrer. Comme le remarquait Descartes, chacun de ces termes pris séparément peut recevoir une définition qui met en lumière son intelligibilité, son caractère non contradictoire ; mais les prendre comme des ensembles, essence-existence, unité-trinité, fait apparaître leur incompréhensibilité. Le signe renvoie à une réalité qui ne peut être définie directement et séparément d'autres réalités [1].

Toute la tradition chrétienne n'a cessé d'analyser la fonction et la portée des signes que lui fournissaient l'Ecriture, la liturgie, l'architecture et la peinture. Le signe permet de préserver la transcendance de Dieu et d'en manifester la présence dans les réalités mondaines où il Lui plaît de se faire connaître. Des concepts limites comme incompréhensibilité, intelligibilité et les fonctions de principes régulateurs qu'ils exercent, sont dégagés de l'univers des signes, du langage poétique et symbolique d'où ils tirent leur substance. Ils servent à opérer des différences à l'intérieur même du monde des signes (par exemple, le feu et la fumée qui montrent le chemin de la Terre promise ne sont pas sur le même plan que ceux de la théophanie du Sinaï).

Pour une épistémologie de la révélation, le signe dévoile et cache le révélateur ; il n'est ni un indice de sa présence, ni une démonstration, ni une preuve, tout au plus en est-il le signalement qui met en état d'alerte la conscience sur la venue imminente de Dieu. Mais jamais le signe ne livre Dieu ; au contraire, il dessine d'autant plus profondément la distance qui Le sépare de l'homme qu'il tente de la franchir ; il est médiateur, à la fois ce qui relie et ce qui fait surgir l'écart. La Parole est le signe par excellence : en elle, le Dieu sauveur s'annonce comme le libérateur d'Israël de la servitude égyptienne, l'instaurateur de son Règne ; en elle, la Loi et l'Evangile se font entendre. Connaître Dieu, c'est entendre cette Parole et non pas le « langage » de la nature, la voix de la raison ou de la conscience. Dieu se fait connaître indirectement dans sa Parole qui est proférée par des hommes avec tous les risques de malentendus, de trahisons que l'opération comporte. Le paradoxe est à son comble dans le silence

[1] « Dieu est un Dieu caché. Mais dans sa révélation en Jésus-Christ, Il s'est offert à notre prise, non pas directement, mais indirectement, non pour la vue, mais pour la foi, non pas dans l'essence, mais dans un signe, » K. BARTH, *id. op.*, p. 200.

de la croix, puis dans les discours du ressuscité qui, malgré la transmutation de son être souffrant en être glorieux, use du même langage qu'avant sa Passion.

Equivoque, le signe l'est toujours ; il demande à être interprété, Ses significations ne sont pas derrière lui, comme s'il était un décor ou le masque d'un noumène, d'une inaccessible chose en soi, d'un Dieu inconditionné. Elles sont recueillies dans le signe, qui les véhicule ; l'interprète les accueille, en le désenveloppant. Ainsi la Parole de Iaveh est action transformatrice, créatrice, réconciliatrice et rédemptrice ; elle se laisse percevoir dans des événements auxquels elle confère une structure et une finalité pour la foi (le passage de la mer Rouge rend manifeste la puissance libératrice de Dieu, de même le baptême chrétien). La Parole est ce par quoi tels événements, ayant valeur de signe, revêtent un sens théologique (l'institution de la Pâque, celle de la Cène). Sans elle, les signes se banalisent, se vulgarisent et finissent par mourir de perte de sens. Elle peut leur rendre leur vigueur première en procédant à des déplacements de sens (de la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste), à des séparations d'avec les faux signes (le refus des sacrifices des prêtres de Baal). Théologiquement, il n'y a pas d'interprétation possible des signes sans une audition à travers eux du « dire » de Dieu.

Pour entendre ce dire au cours de l'interprétation, ou pour s'exprimer sur le registre de la vue plus familier à la théologie que celui de l'ouïe, pour discerner la présence de Dieu dans ses marques, saint Augustin et son école dont les réformateurs se réclameront supposent une illumination divine, un témoignage du Saint-Esprit, un Maître intérieur. De telles instances surnaturelles levaient, pensaient-ils, l'ambiguïté qui enveloppait les signes. Leur épistémologie y était suspendue.

La question se pose aujourd'hui en des termes quelque peu différents ; la distinction entre ce qui est formalisable à l'aide d'une axiomatique de type mathématique (la sociologie « réduite » à l'économie, la psychologie à la biologie), et ce qui échappe à une telle formalisation (tout ce qui demeure du domaine de l'interprétation dans l'analyse des rêves par exemple) n'est pas étrangère à ce changement. La théologie, semble-t-il, relève d'une épistémologie de l'interprétation ; ses propositions, pour la plupart, échappent au principe de vérifiabilité et au critère d'évidence, bien qu'elle fasse appel à des expériences (l'épreuve de la foi, la joie de l'espérance, etc.) ; mais de telles expériences sont si particulières qu'il est difficile d'y discerner des lois de périodicité. Les théories de l'illumination ou de l'abstraction qui assurèrent pendant des siècles les bases épistémologiques de la théologie peuvent-elles être reprises dans une théorie de l'interprétation ?

Comprendre signifie rendre compte de l'apparition d'un phénomène à partir d'un ensemble de conditions repérables, établir la série homogène qui constitue le passage de A à B. Ne pas comprendre signifie être incapable de ramener un phénomène « x » à un schéma connu, de l'insérer dans un enchaînement, d'en donner une explication par la loi qui le constitue ; « x » échappe, en tout cas dans certains de ses aspects, aux principes régulateurs de la compréhension scientifique (A est A ; si A est B et si B est C, A sera C ; à tel ensemble donné correspond tel autre ensemble). Dans ce qu'il a d'unique, le signe (par exemple, la croix) ne peut entrer dans une combinaison de phénomènes homogènes ; il est, pour une épistémologie scientifique, incompréhensible, donc insignifiant *(irrelevant)*. Les théories de l'interprétation ne sont pas suffisamment élaborées pour pouvoir exclure ou inclure les théories traditionnelles de l'illumination ou de l'abstraction. La question de la nécessité d'une grâce pour la juste audition de la Parole et celle d'une interprétation profane des signes au cœur desquels elle s'annonce restent donc ouvertes. Le même signe, en effet, peut être insignifiant pour tels types d'épistémologie scientifiques, signifiant pour une théorie herméneutique dans certaines limites, sursignifiant pour une gnoséologie théologique qui y discerne l'empreinte de la Parole divine.

* * *

5. Toute épistémologie théologique postule l'inclusion de la connaissance humaine dans la connaissance divine, tandis qu'une épistémologie naturaliste évacue la grâce et qu'une épistémologie supranaturaliste la superpose à la nature.

Les quatre thèses précédentes fournissent quelques indications sur les possibilités de « nommer » Dieu comme l'incompréhensible dans le cadre de la révélation. Les trois thèses suivantes en déduisent quelques corollaires d'allure critique [1].

En théologie, le naturalisme (pélagianisme) et le supranaturalisme (piétisme) s'opposent l'un à l'autre dans la manière dont ils conçoivent les rapports de la nature et de la grâce ; leurs épistémologies ne sont pas étrangères à cette opposition. Le naturalisme cherche une idée claire de la grâce à travers une lecture de son environnement naturel (la volonté humaine, les mœurs ambiantes, la pratique d'une loi...) ; il défend un empirisme qui se méfie de toute illumination et une

[1] Je dessine dans les trois thèses suivantes, à grands traits, quelques positions types pour en dégager à titre d'illustration quelques caractéristiques épistémologiques. Une étude plus poussée de ces positions apporterait bien des nuances à cette esquisse critique.

conception de la raison qui s'en tient au constatable ; à la limite, il pourrait faire l'économie de la grâce, puisque la nature recèle en elle les moyens de son amélioration et de son perfectionnement. Le supranaturalisme défend la pureté de la grâce contre toutes les contaminations de la nature au niveau de son origine surnaturelle (le Saint-Esprit dans sa fonction illuminatrice, sanctificatrice...) ; il croit à la possibilité d'une élévation de la raison qui la mettrait en rapport avec le mystère de Dieu, quitte à opérer une scission entre le monde abandonné à sa malédiction et le monde nouveau voulu par Dieu.

Pour le naturalisme, la grâce s'identifie à la nature ; pour le supranaturaliste, elle la surplombe. Confusion chez l'un, séparation et superposition chez l'autre. L'empirisme mâtiné de rationalisme de l'un et l'idéalisme illuministe de l'autre recouvrent des épistémologies rudimentaires ; la notion d'incompréhensibilité en fait les frais, elle est noyée dans le premier cas, volatilisée dans le second. Le naturaliste ne se soucie guère de Dieu qu'il laisse dans les cieux, tant il est préoccupé de son développement moral ; le supranaturaliste se croit le confesseur de Dieu, puisqu'il a accès à son trône. Le premier n'a plus besoin de signe, la nature lui suffit ; le second en voit partout, il en est ébloui. Deux formes de sensibilité à la présence de Dieu, certes, mais surtout une double méprise sur la connaissance que Dieu donne lui-même, à la fois dévoilement et voilement de son action. « Nommer » Dieu ne fait plus question pour eux ; ils disposent du langage de Dieu dont ils donnent des traductions opposées ; mais ils passent à côté de sa Parole.

Les éclaircissements précédents prennent le contre-pied des positions naturaliste et supranaturaliste, puisqu'ils visent à dégager l'articulation entre l'intelligible et l'incompréhensible dans l'acte de « nommer » Dieu. Il est impossible, en effet, d'appliquer en théologie des procédés d'inclusion et d'exlusion sans les nuancer. Des propositions comme « la grâce s'identifie à la nature », « la grâce se superpose à la nature », « la grâce exclut la nature » reflètent une manière de penser de type spatialisant et substantialiste qui n'est pas conforme à une compréhension herméneutique. Au contraire, quand je dis : la connaissance divine inclut la connaissance humaine, j'énonce le postulat de toute épistémologie chrétienne, à savoir qu'en Jésus-Christ, Dieu connaît l'homme et l'homme connaît Dieu. Ce postulat donne à l'ensemble des propositions théologiques leur intelligibilité et ses limites ; mais lui-même renvoie à un événement, la présence de la Parole en Jésus-Christ, qui demeure incompréhensible, car le « comment » de cette présence échappe à toute expérimentation et à toute formalisation.

* * *

6. Une épistémologie fondée sur la révélation critique le rationalisme et le fidéisme.

Le rationalisme n'est pas nécessairement un sous-produit du naturalisme, ni le fidéisme un fruit du supranaturalisme. Le premier privilégie la raison au point d'en faire l'interprète suprême des énoncés théologiques, en y découvrant une intelligibilité qu'ils n'ont peut-être pas. On peut admirer la tentative de Hegel de découvrir un sens rationnel aux dogmes chrétiens ; mais on peut se demander si cette interprétation n'est pas une mutilation. En insistant sur le paradoxe, sur la nécessité de crucifier la raison pour s'adonner au pathos de la foi, Kierkegaard côtoyait, semble-t-il, les abîmes du fidéisme ; son opposition à l'hégélianisme le conduisait à minimiser l'intelligibilité des propositions théologiques. Chez Hegel, la foi est un mode imparfait de la connaissance et par conséquent transitoire ; chez Kierkegaard, elle est la seule voie d'accès à Dieu. Mais se sont-ils demandés quel pouvait être son rôle dans l'interprétation des signes et dans l'audition de la Parole divine ?

La critique du rationalisme et du fidéisme est exigée par la démarche théologique elle-même ; elle ne lui est ni imposée, ni dictée du dehors, par telle ou telle philosophie. L'exigence critique n'est pas du ressort de l'apologétique, mais de la dogmatique. Car c'est elle, au cours de son élaboration dans l'histoire de l'Eglise, qui se pose la question : quelles conditions doivent être remplies, pour que mes propositions aient un sens, pour que mon interprétation des signes soit conforme à leur intention, pour que mon audition de la Parole soit fidèle à son origine ? Le rationalisme et le fidéisme passent, comme chat sur braises, sur cette question préalable, soit qu'on considère les dogmes comme des vérités philosophiques revêtues du langage de la représentation, soit qu'on juge la raison comme une machine à faire de la spéculation et à fabriquer des médiations. Mais Hegel et Kierkegaard ont-ils sérieusement examiner les limites et les possibilités de la raison et de la foi, en fonction d'une théorie de l'interprétation des signes et de l'audition de la Parole divine ? On peut en douter.

Le théologien critique le rationalisme et le fidéisme comme des épistémologies partiales qui prétendent cependant rendre compte de l'activité de connaître, de ses composantes, de ses fonctions d'une manière générale. Il les accuse de commettre des extrapolations illégitimes de son point de vue et des réductions hasardeuses, soit parce qu'ils n'examinent pas suffisamment les limites de la raison et de la foi, soit parce qu'ils les situent l'une par rapport à l'autre d'une manière erronée. Le rationalisme conduirait chez Hegel à la gnose, le fidéisme chez Kierkegaard à l'agnosticisme. Mais le théologien lui-

même ne risque-t-il pas de tomber sous les coups de la critique, s'il ne prend soin d'insister sur le caractère partiel de son épistémologie. Elle l'est, parce qu'elle postule la révélation dont seuls les croyants reconnaissent la légitimité, sans pouvoir la justifier de manière péremptoire. De plus, des principes régulateurs comme les concepts limites d'intelligibilité, d'incompréhensibilité n'ont de validité que dans l'économie présente ; que peuvent-ils signifier du point de vue de Dieu, quelles seraient leurs fonctions dans la vision face à face ? Autant de questions qui restent sans réponse et dont la critique doit souligner le caractère problématique.

Ainsi la critique du rationalisme et du fidéisme nous oblige, comme celle du naturalisme et du supranaturalisme, à user avec beaucoup de prudence du postulat « En Jésus-Christ, Dieu connaît l'homme et l'homme connaît Dieu ». Le verbe « connaître » ne peut avoir la même portée dans les deux cas, ni peut-être le même sens. De la connaissance que Dieu a de Lui-même et de l'homme à la connaissance que l'homme a de lui-même et de Dieu, il y a un passage difficile, voire impossible ; certains théologiens le franchissent allègrement en invoquant le mystère de l'incarnation, celui du vrai Dieu-vrai Homme. Mais la critique ne peut se contenter ni du mystère, ni du dogme ; Jésus-Christ ne traduit pas automatiquement la connaissance de Dieu en celle de l'homme, ni la connaissance de l'homme en celle de Dieu. Il ne veut être ni le médiateur au sens de Hegel, ni le signe de contradiction de Kierkegaard ; il se tient à égale distance d'une intelligibilité à bon marché et d'une incompréhensibilité mortifiante. Il se refuse à être un illusionniste qui ferait apparaître tantôt le connaître divin, tantôt le connaître humain dans ses paroles et ses actes, ou qui les changerait l'un en l'autre. La communication des idiomes a ses limites.

En reconnaissant le postulat de toute épistémologie chrétienne, on ne veut dire qu'une seule chose : Dieu donne à l'homme le moyen de Le connaître *humainement*. En effet, la raison théologique qui est mise à l'épreuve par la critique, ne saurait être une raison divinisée, capable de connaître comme Dieu connaît ; elle est la raison tout court, celle que chacun partage. Mais elle est ici mise en mouvement par l'horizon qui se découvre à elle, et vers lequel elle s'oriente pour mieux le viser : l'horizon de la Parole de Dieu qui se profile au cœur même des signes qu'elle scrute. La foi soutient cette visée, nuance cette orientation, dans la mesure où elle procède de l'espérance. Car la foi est inséparable de l'espérance ; et l'espérance est suspendue à l'horizon qui se découvre, et qui en se dévoilant s'approche, le Règne de Dieu. Une raison qui demeure à la taille de l'homme renouvelle à sa façon les démarches de Jésus-Christ, son attention soutenue à percevoir le dire de Dieu, sa volonté d'interpréter les signes, sa foi

en l'espérance du Règne. C'est au cours de cet itinéraire que l'homme apprend ce que signifient « connaître Dieu » et « nommer Dieu ». C'est en avançant dans cette direction que les notions d'intelligibilité, d'incompréhensibilité deviennent des concepts limites et des principes régulateurs d'une connaissance constamment soumise à la critique. On ne peut plus alors concevoir l'acte de connaître de Dieu et l'acte de connaître de l'homme comme des entités avec leurs déterminations et leurs mécanismes ; ni Dieu, ni l'homme ne sont des cerveaux électroniques et des robots.

Dans une perspective critique, le mode divin de connaître ne peut se confondre avec le mode humain de connaître ; ils ne sont pas pour autant séparés. L'accent est mis sur la connaissance humaine comme activité, dont le principe se trouve être la Parole de Dieu, cet horizon qui la fait se déployer. Le rationalisme et le fidéisme ont tendance, semble-t-il, à sous-estimer cette activité, à se méprendre sur le principe, à perdre de vue l'horizon. Connaître Dieu et Le nommer, c'est Le connaître et Le nommer humainement, dans les limites mouvantes du paradoxe de la révélation (Dieu est venu dans le temps) et dans la contingence d'une existence en régime de foi (le destin de l'homme est suspendu à l'espérance).

* * *

7. Une épistémologie fondée sur la révélation examine l'acte donateur de sens à la lumière de la prédication, de la liturgie et du témoignage chrétien à travers les siècles, sans tomber dans le fondamentalisme et l'actualisme.

Dans sa conception de la connaissance théologique, le fondamentalisme suppose une révélation statique, dont le langage serait fixé immuablement ; le théologien n'aurait plus qu'à enregistrer le message divin et à le reproduire dans les termes même où il fut proféré. Dieu aurait son langage, ce serait celui de l'Ecriture ; Il donnerait au croyant la faculté de le déchiffrer et de le répéter automatiquement. Par contre, l'actualisme ignore ce langage et cette faculté. Le croyant discerne à travers l'Ecriture la parole choc qui l'interpelle. Il lui appartient dans chaque circonstance de conférer un contenu à cette parole, de lui donner un sens inédit.

L'une et l'autre de ces tendances envisagent la connaissance d'une manière abstraite soit comme un reflet passif de la réalité, soit comme une activité constructrice. Elles se trompent sur les rapports entre la Parole et l'Ecriture ; pour le fondamentaliste, la Bible est le livre écrit par Dieu, pour l'actualiste, elle est le recueil des échos provoqués par les appels de Dieu. Pour le premier, l'histoire de l'Eglise

fidèle et soumise à son Seigneur est la reprise incessante du même discours de Dieu ; pour le second, elle est un constant recommencement d'une réponse à la provocation de Dieu. Ici le sens est imposé une fois pour toutes ; là il est à recréer sans cesse. Ici on connaît par cœur le scénario des origines à la fin, là on réimprovise à chaque moment les premières scènes du prologue. Mais dans les deux cas, on oublie le ministère de l'Eglise à travers l'histoire ; on laisse tomber la tradition vivante qui, à travers la prédication, la liturgie et le témoignage constamment renouvelés, cherche à donner un sens aux événements.

Ni la Bible seule, ni le croyant solitaire ne peuvent donc prétendre connaître et nommer Dieu. Le livre figé et la foi nue sont des abstractions. L'Ecriture parle dans l'Eglise, comme le croyant y témoigne de sa foi. L'Eglise est le peuple de ceux qui confessent le Dieu vivant à travers l'histoire. Sa prédication n'est pas seulement proclamation de la Bonne Nouvelle, elle est aussi interprétation des signes à travers lesquels Dieu ne cesse de se donner à connaître. Sa liturgie est aussi un moyen par lequel elle communique cette connaissance ; elle est un signe présent qui actualise les signes donnés dans le passé et anticipe sur ceux qui sont promis pour l'avenir. Le témoignage de l'Eglise s'atteste dans des actes où transparaît la force transformatrice de la Parole.

Le postulat épistémologique « En Jésus-Christ, Dieu connaît l'homme et l'homme connaît Dieu » subit ainsi une nouvelle limitation. Il est valable pour l'Eglise dans l'exercice de son ministère et dans le cadre de sa tradition. Voilà qui fait éclater les simplifications du fondamentalisme et de l'actualisme. L'Eglise transmet et apporte au monde la connaissance de Dieu. Mais une fois encore, nous devons insister sur le fait que cette connaissance peut paraître intelligible ou incompréhensible ; elle ne s'impose pas comme une évidence, parce qu'elle est partagée par une communauté, vécue et communiquée par elle. Il y a donc une étroite relation entre la connaissance de Dieu apportée par le Christ et l'exercice du ministère qu'il confie à son Eglise. La communauté ecclésiale entretient et développe sa connaissance de Dieu là où elle enseigne l'Evangile, interprète les signes, célèbre la liturgie dans le monde. Elle se hasarde à donner un sens à l'histoire, quoiqu'elle ignore le mot de la fin et s'interdise de la survoler ; elle ne possède pas la clé de ses énigmes ; elle ne peut prétendre en connaître les secrets comme Dieu les connaît, ni y reconnaître avec preuves à l'appui la main de son Sauveur.

Connaître Dieu, c'est alors croire à sa fidélité. Le nommer, c'est donner un sens au mot « espérance ». L'histoire de l'Eglise n'est pas un tissu de contradictions et d'absurdités ; elle recèle des indices d'intelligibilité qui lui rappelle la fidélité de Dieu au cœur de ses

trahisons ; elle garde les stigmates de la longue et incompréhensible attente, à laquelle Dieu la soumet avant de manifester son Règne. C'est dans ce tissu historique à la trame embrouillée que le théologien s'aventure pour y faire éclore les sens inédits enveloppés dans les signes rédempteurs ; les témoignages bibliques fourmillent de ces signes dont la théologie du passé n'a pas épuisé la richesse de signification ; ils attendent les théologiens qui les délivreront de leur message en le transmettant à un monde sourd à la Parole et assoiffé de délivrance.

* * *

8. Le terme « Dieu » reçoit son sens de Dieu Lui-même à travers la prédication de l'Evangile, la célébration de la liturgie et le service du témoignage.

J'ai volontairement grossi les traits saillants d'un certain nombre de positions théologiques, dont les opinions reposent sur des présupposés épistémologiques insuffisamment éprouvés. Cet échantillonnage n'a rien d'exhaustif ; il veut seulement illustrer certaines carences et la nécessité d'une enquête épistémologique préalable pour celui qui cherche à comprendre et à apprécier la nouvelle théologie. Ces diverses tendances, qui ne se rencontrent peut-être jamais à l'état pur, simplifient les données du problème de la connaissance de Dieu, en cessant trop tôt leur analyse sur les rapports entre ce qui est su et ce qui est cru. Ce rapide examen confirme le bien-fondé des quatre premières thèses ; il montre en quoi les notions d'intelligibilité et d'incompréhensibilité font partie d'un ensemble de concepts limites et de principes régulateurs, dont le théologien ne peut se passer dans sa réflexion sur le nom et l'œuvre de Dieu. De telles notions ne peuvent être judicieusement mises en œuvre dans le discours théologique que là où une critique vigilante interdit toute confusion entre l'être de Dieu et les représentations qu'on peut en donner.

Qu'en dernière instance, le terme « Dieu » ne puisse recevoir son sens que de Dieu Lui-même, voilà ce que le théologien ne parvient pas à comprendre. La raison ultime de la révélation lui échappe ; la raison avant-dernière (la gloire de Dieu, la chute, la réconciliation, la rédemption) se découvre à lui dans la mesure où ses efforts de clarification débouchent sur la prédication de l'Evangile, sur la célébration de la liturgie, sur le service du témoignage. La signification du terme « Dieu » apparaît au cœur de la praxis réconciliatrice et rédemptrice de l'Eglise. En dehors de cette praxis, Dieu est un mot insignifiant. Il peut être employé comme une hypothèse de recherche, comme un principe d'explication, mais on sait aujourd'hui à quels avatars conduisent de tels procédés : la théologie de la mort de Dieu

en est l'aboutissement. En d'autres termes, le théologien ne peut parler de Dieu que sur le mode thétique ; il ne pose pas la question de son existence ou de son inexistence, mais celle du sens des affirmations qu'il formule à son sujet. Car, pour le théologien qui s'astreint à une méthode critique, ce n'est pas Dieu qui est en cause dans le procès actuel ; mais c'est lui-même, sa recherche, son discours qui sont mis à l'épreuve. Dieu en tant que Dieu est inaccessible ; c'est le considérer comme un homme agrandi et ennobli que de s'imaginer pouvoir le tuer. Une théologie de la mort de Dieu est le pire des anthropomorphismes, la preuve d'un manque d'esprit critique, un signe de profonde décadence. Les tendances dénoncées plus haut contribuent-elles à cette décadence ? La question reste ouverte.

User des notions d'intelligibilité et d'incompréhensibilité comme de concepts limites, les mettre en œuvre comme principes régulateurs de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, tels sont les correctifs de ces tendances. Mais elles ne peuvent servir à structurer une théologie que si le théologien prend au sérieux le postulat épistémologique valable dans le cadre d'une théologie ecclésiastique et critique : en Jésus-Christ, Dieu connaît l'homme en le sauvant, et l'homme connaît Dieu en étant délivré de son aliénation. La notion de Dieu apparaît alors intelligible dans sa révélation encore obscure en Jésus de Nazareth, incompréhensible dans la manifestation finale de son Règne. Quant à son Nom, « le seul qui Lui convienne, c'est de croire qu'Il est au-dessus de tout nom. Car le fait qu'Il transcende tout mouvement de la pensée et qu'Il se trouve en dehors de toute prise par le nom, constitue la preuve de sa grandeur, que l'homme ne peut exprimer. » [1]

GABRIEL-PH. WIDMER.

[1] GRÉGOIRE DE NYSSE : *Contra Eunomium*, L. XIII, P.G. XIV, 1108.