

Encore sur la Trinité (II)

Francesco Giorgi

Une relecture de l'ouvrage du théologien Bruno Forte, *La Trinité comme histoire* (1), nous a confirmés dans les idées que nous avons exposées dans la note intitulée *De la Trinité* (I) (2). Et d'autant plus parce que Forte, à l'interrogation (que nous avons formulée) : « Si l'on affirme que « Dieu est amour », comment est-il possible, alors, d'identifier « l'amour même » (le Dieu *un*) avec l'Esprit Saint (avec l'une des hypostases) ? » (3), répond ainsi : « Dans l'histoire éternelle de l'amour, l'Esprit est l'amour jaillissant du Père et se déversant dans le Fils, lequel, en le recevant, est un avec le Père et, pour cette raison, tel que l'amour procède aussi de Lui : autre par rapport au Père, parce que donné par Lui, l'Esprit est un amour qui se distingue de l'Amour aimant ; autre par rapport au Fils, parce que reçu par Lui et procédant de Lui dans l'unité avec le Père, l'Esprit est un amour qui se distingue de l'Amour aimé ; distinct donc du Père et du Fils, comme l'amour mutuel est distinct de l'Aimant et de l'Aimé, en quoi ce différencie l'Esprit de l'amour commun aux trois ? Augustin a ressenti la force de cette interrogation ; si l'Esprit s'identifiait avec l'amour substantiel du Père et du Fils, il n'y aurait plus de Trinité, mais seulement les deux, l'Aimant et l'Aimé, dans l'unique réalité de l'amour. Pour cette raison, il est nécessaire de distinguer entre l'amour en tant que donné et reçu dans la relation entre le Père et le Fils, et l'amour en tant que commun aux Trois : dans le premier cas on a l'*Amour personnel*, l'Esprit en tant que distinct de l'Aimant et de l'aimé, même si un avec eux dans l'amour ; dans le second cas on a l'amour substantiel, qui est la nature même divine, l'essence de la divinité » (4).

Selon Forte, on devrait donc distinguer l'amour « substantiel », qui serait justement du Dieu *un* (« parce que commun aux Trois »), de l'amour « personnel », qui serait, inversement, propre à l'Esprit Saint (parce que donné et reçu dans la relation entre le Père et le Fils »).

Mais une telle distinction (entre un amour, pour ainsi dire, de série A et un de série B) n'est pas convaincante, puisque l'amour « donné » par le Père et « reçu » par le Fils *n'est pas du tout différent* de l'amour « commun aux Trois ». *Un* est en effet l'amour, tandis que *trois* sont les manières dans lesquelles les Personnes le manifestent ; et celles-ci — comme nous l'avons dit dans la note citée ci-dessus — ont à voir avec le *vouloir* (le Père), avec le *ressentir* (le Fils) et avec le *penser* (l'Esprit Saint), et pas avec le « donner », avec le « recevoir » et avec le « relationner », à partir du moment où c'est le Dieu *un* à *unifier* les Personnes et à tramer intérieurement leurs rapports mutuels. Et que l'on n'ait pas la naïveté de croire que celle-ci ne soit pas autre chose qu'une nouvelle forme du « modalisme » (une hérésie sortie du troisième et quatrième siècle), puisque ceux que nous sommes accoutumés à penser abstraitement comme des « modes » (ou comme des « catégories ») sont en réalité des **Êtres**.

« La réalité — explique en effet Steiner — consiste avant tout en entités ; et ce qui en elle n'est pas une entité, est une activité qui se déploie dans la relation entre un être et un autre » (5).

Tout en ne mettant pas au premier plan la nature *cognitive* ou *gnostique* de l'Esprit Saint, en tant que « qu'Esprit de sagesse » qui promeut la *sanctification de l'activité du penser* (6), Forte fait donc appel *directement* au ressentir, sans se rendre compte, d'ailleurs, que de parler toujours et seulement d'amour (outre de contrevenir à l'avertissement « de ne pas invoquer le Nom de Dieu en vain ») peut s'avérer écœurant, sinon carrément contre-productif.

Steiner observe en effet : « Plus l'être humain parle d'amour fraternel et d'humanité, presque à s'en enivrer, plus il devient égoïste. Comme il existe des plaisirs sensuels, ainsi existe-t-il une volupté psychique, et c'est précisément une volupté raffinée que de pouvoir se dire : « Moi, je veux devenir toujours plus moral ! ». En substance, il s'agit d'une pensée, que l'égoïsme quotidien et habituel ne produit pas, mais que produit un égoïsme raffiné, né de la forme de volupté décrite ci-dessus.

L'amour et la solidarité ne se manifesteront pas dans le cours de l'évolution humaine, par le fait d'être proclamés. L'humanité sera conduite à la fusion fraternelle plutôt au moyen de la connaissance spirituelle elle-même » ; et il ajoute : « La science de l'esprit rosicrucienne ne veut pas susciter des sentiments, mais, au moyen des faits puissants des mondes spirituels, faire vibrer les sentiments eux-mêmes (...) S'adresser directement aux sentiments, outre que de bavarder dans le

vide, est aussi une commodité. La science de l'esprit rosicrucienne laisse parler les faits, et elle affirme que l'on est sur la voie juste quand les pensées exposées entrent dans le sentiment en le dominant » (7).

Mais passons à autre chose, puisque de l'Esprit Saint conçu comme « l'amour lui-même », et donc comme un « double » embarrassant du Dieu *un*, nous nous en sommes déjà occupés dans notre note dédiée au livre de Andrea Pacini .

Forte écrit : « La Trinité comme elle est en soi (« immanente ») se donne à connaître dans la Trinité comme elle est pour nous (« économique ») : l'un est le Dieu en soi et le Dieu qui se révèle, le Père pour le Fils dans l'Esprit Saint » (8).

« La Trinité « immanente » (présente en Dieu même) — confirment de leur côté Karl Rahner et Herbert Vorgrimmler — est la Trinité « économique » (opérante du salut envers l'être humain) » (9).

On pourrait donc dire, en termes kantien, que la Trinité *nouménale* (« comme elle est en soi ») est la Trinité *phénoménale* (« comme elle est pour nous »), et que, pour cette raison, ici le phénomène ne dissimule ou n'occulte pas le noumène (comme l'enseigne Kant) (10), mais au contraire le révèle ou le manifeste (comme l'enseigne Goethe).

Forte n'est cependant pas de cet avis. Il écrit en effet : « La thèse de la correspondance entre Trinité économique et Trinité immanente, dans sa double fondation, révélatrice et salvatrice, n'est toutefois pas exempte de limites et de risques : la correspondance ne peut pas être conçue comme une identité » (11).

Et pourquoi donc ? parce que — répond-il — « l'économie ne peut pas épuiser les profondeurs de Dieu ; l'histoire ne peut, ni ne doit, capturer la gloire » (12) : parce que, autrement dit, elle mettrait en danger la transcendance et l'ultériorité du Dieu en soi par rapport au « Deus pro nobis » » (13).

Mais comment concevoir une Trinité « économique » qui soit ou ne soit pas, en même temps, une Trinité « immanente » ? En concevant le rapport entre la première et la seconde — explique Forte — sous forme « dialectique ». Il écrit précisément : « À la thèse « la Trinité économique est la Trinité immanente » correspond la juste antithèse pour laquelle « la Trinité immanente n'est pas la Trinité économique », dans l'attente, donc, de la synthèse eschatologique, dans laquelle « Dieu sera tout en tous » (1. Cor. 15, 28), et histoire et gloire vivront alors d'une diversité pleinement réconciliée. Face à ce « pas encore » de la promesse, et à cette patrie ultime, « entrevue, mais non possédée », le théologien sait qu'il pense dans les ombres du soir : comme la sentinelle, il attend l'aurore (cf. Psaume 130, 6), quand la « *cognitio matutina* » prendra la place de la « *cognitio vespertina* » du temps des *viatori* » (14).

D'un côté, donc, il emprunte à Hegel la « forme dialectique » (la dynamique de « thèse », « antithèse » et « synthèse »), mais, de l'autre, il réduit à un simple « pas encore » ce bien plus complexe « déjà — pas encore », qui caractérise, toujours pour Hegel, le « commencement » (15). « Le commencement — écrit en effet ce dernier — n'est pas le néant pur, mais un néant duquel doit sortir quelque chose. Donc, même dans le commencement l'être est déjà contenu. Le commencement contient donc l'un et l'autre, l'être et le néant ; c'est l'unité de l'être avec le néant ; — ou bien c'est un non être, qui est en même temps un être, et un être, qui est dans le même temps un non être » (16).

Mais quel est, dans notre cas, le « commencement » ? C'est vite dit : c'est le Mystère du Golgotha ou — comme préfère dire Forte — « l'événement pascal » (« l'événement de la résurrection de Jésus des morts — écrit-il — est le point de départ du mouvement chrétien, le nouveau début qui renferme en soi tout ce qui est spécifique de la foi en Christ, dans sa singularité inouïe ») (17).

En réalité, c'est dans le moment même où le Verbe se fait « chair » que le Dieu transcendant se fait « déjà (en puissance) — pas encore (en acte) » immanent et que la Trinité « immanente » se fait « déjà (en puissance) — pas encore (en acte) » Trinité « économique ».

Que le « Deus absconditus » soit « déjà » devenu (potentiellement) le « Deus revelatus » (18), et que la Trinité « comme elle est en soi » soit « déjà » devenue (potentiellement « comme elle est pour nous ») est dû par conséquent à la « grâce » divine ; que l'un et l'autre « ne soient pas encore » tels

(« pas encore » réalisés) dépend, inversement, de la libre volonté de tout homme de développer ou pas sa propre conscience et autoconscience, et de mettre ou de ne pas mettre de cette façon à profit (en soi et dans l'histoire) une telle grâce. Ce qui reste à démontrer — observe justement Forte — « jusqu'à quel point arrive l'amour divin pour la liberté de l'homme de refuser l'amour », et il affirme en même temps « non seulement la grandeur des possibilités de la créature, la dignité très haute et en même temps tragique de l'être libre, mais aussi la profondeur de la liberté divine dans l'amour, l'humilité trinitaire de Dieu, qui dans l'esprit est liberté : « Là où est l'Esprit du Seigneur, il y a liberté » (2. Cor 3, 17) » (19).

L'auteur dit — comme on a vu — que « face à ce « pas encore » de la promesse, face à cette patrie ultime, « entrevue mais non possédée », le théologien sait qu'il pense dans les ombres du soir : comme la sentinelle, il attend l'aurore (cf. **Psaume 130**, 6), quand la « *cognitio matutina* » prendra la place de la « *cognitio vespertina* » du temps des viatori » (20).

Il faut cependant se demander : mais pour quelle raison, à partir du moment où le Verbe s'est *déjà* incarné, et que la lumière resplendit *déjà* dans les ténèbres, le théologien continue-t-il à « penser dans les ombres du soir », à attendre « l'aurore » et à se servir de la « *cognitio vespertina* » et pas de celle « *matutina* » ?

Ne dépendra-t-il pas du fait de vouloir sauver à tous prix la transcendance et l'ultériorité du Dieu *un* (« le Dieu un — confirme Forte — est *le Dieu absolument transcendant, totalement Autre* par rapport à la finitude de ce monde ») (21), il ne parvienne plus à établir un rapport vivant avec le Christ et avec l'Esprit Saint ? (22).

Steiner observe en effet : « Si l'homme parvient à établir un rapport vivant avec le Christ et avec le Mystère du Golgotha, conformément à la parole de Paul : »Non pas moi, mais le Christ en moi », alors, le christ l'introduit dans une vie renouvelée de l'esprit, grâce à l'aide apportée pour surmonter l'énigme de la mort. On en vient alors à connaître l'esprit nouveau, destiné à enseigner nouvellement à l'humanité qu'au-delà du monde physique, il existe un monde spirituel qui confine à cet ordre et à cette vie. On apprend à connaître comme émanant du Christ la mission de l'Esprit porteur du salut, de l'Esprit sanctifié procédant du Christ même : on apprend à connaître le mystère de l'Esprit Saint, comme fondement d'une nouvelle connaissance religieuse. La Trinité, dont on parle de temps en temps, comme d'un dogme, resurgit alors plus vivante devant l'être humain. En regardant en arrière, vers ces mystères préchrétiens, on peut affirmer qu'en eux vivait le Dieu-Père, lequel conserve aussi pour nous son sens universel. Avec le mystère du Golgotha, le Dieu-Fils s'est approché de l'humanité en Christ, et comme fruit de tout ce que le Dieu-Fils a apporté à l'humanité, est né le rapport avec l'Esprit Saint, avec l'Esprit du salut » (23).

Forte écrit encore : « Du point de vue de la recherche théologique, reste ouvert le problème posé par la silence du symbole (du Credo nicéo-constantinopléen — *nda*) : il est nécessaire d'approfondir la réciprocité du Fils et de l'Esprit Saint, de la christologie et de la pneumatologie » ; et à telle fin, il souhaite (en référence au problème du *Filioque*) « de nouvelles formes de pensée » et un « changement de mentalité » (24).

Mais comment rénover la pensée et changer la mentalité, sinon en passant — comme nous ne nous fatiguerons jamais de le répéter — de l'abstrait (formaliste et de caractère juridique) horizon de l'âme rationnelle et affective à celui (scientifique) de l'âme consciente ? Et comment approfondir la christologie et la pneumatologie, sinon en passant, dans le domaine même de l'âme consciente, de sa phase de développement scientifico-naturelle à celle scientifico-spirituelle ? Et comment faire l'une et l'autre chose sans avant tout s'interroger sur la nature et sur l'histoire de la conscience humaine ?

Forte écrit à ce sujet : « Ainsi se délinéent les étapes de l'offrande de la Trinité dans l'histoire : à l'événement trinitaire de Pâques se relie la relecture trinitaire et l'histoire à partir de Pâques, et donc le développement de la confession de la foi trinitaire dans le temps » (25).

Le développement de la *foi* trinitaire dans le temps (de la « certitude seulement subjective », dirait Hegel) c'est une chose, mais c'en est une autre celui de la *connaissance* trinitaire dans le temps (de la « vérité », dirait toujours Hegel) (26).

Dans le cas où, par exemple, l'on voudrait formuler de la manière la plus simple, la différence qui existe entre la vieille âme rationnelle et affective et la moderne âme de conscience, on pourrait dire (en relation à ces problèmes) que la première est encline à *croire ou ne pas croire* à la réalité du Dieu tri-unitaire, tandis que la seconde est encline à en être *consciente ou inconsciente* (27).

« Dans les époques récentes — affirme Steiner à ce propos (nous sommes en 1922) — a émergé l'idée de l'inconscient et l'on parle beaucoup d'elle en psychologie. On attribue à la région de l'inconscient tout ce qui n'est pas appréhendé dans la vie de l'âme humaine, tout ce qui n'est pas observé et tout ce qui n'est pas expliqué par la conscience ordinaire. Sinon que, parler de l'inconscient signifie présupposer que ce que l'on estime devoir rester inconnu contient des forces qui agissent dans la vie consciente. L'émergence de cette idée de l'inconscient est due exclusivement à un certain scepticisme récent, ou carrément à un sentiment d'impuissance vis-à-vis des vrais problèmes philosophiques cosmologiques et religieux. Or, la connaissance imaginative, inspirative et intuitive qui est décrite ici a justement le devoir de pénétrer dans ce réservoir indistinct que la science moderne appelle si souvent « inconscient ». Cette connaissance suprasensible se propose justement d'explorer les faits concrets qui sont inaccessibles à la conscience ordinaire, au moyen de l'obtention d'autres états de conscience dans lesquels le comportement de l'âme est différent et dans lesquels est donc différente aussi la faculté de perception » (28).

Cela revient donc à signifier que tout ce qui est « immanent » pour l'âme rationnelle et affective, est au contraire « conscient » pour l'âme de conscience, à savoir rentrant de nouveau (comme la réalité sensible) dans les limites de la conscience ordinaire, et que tout ce qui est « transcendant » pour la première est inversement « subconscient » (rêvant) et « inconscient » (dormant), à savoir dépassant (comme la réalité de la vie, de l'âme et de l'esprit) de telles limites, mais sans être inaccessible pour cela par une conscience qui développe ses potentialités supérieures latentes (imaginative, inspirative et intuitive).

L'évolution de l'âme comporte, évidemment, aussi celle de la conscience du temps et de l'histoire. Forte observe avec justesse : « Face à une conception du temps, scandée comme celle grecque du mythe de l'éternel retour dans le cadre de l'ordre cosmique, la foi pascalienne trinitaire proposera une idée du devenir historique orientée de manière décisive vers l'accomplissement de la glorieuse promesse des événements de Pâques. Contre une vision de l'homme assimilée au rythme de la nature, la récit de l'histoire de Dieu avec les hommes affirmera la conception de l'homme au centre des relations propres et originales, riche d'une dignité très élevée, en stimulant le concept de « personne », selon lequel le singulier, d'objet se fait sujet de l'histoire » (29).

Exemplaire à cet égard est la figure prophétique de Joachim de Flore (1130-1202) (30). Forte rappelle justement : « En pensant historiquement la Trinité, l'Abbé calabrais pense pareillement trinitairement l'histoire (...) Il voit le déroulement du temps à l'image du déroulement de la vie intradivine : il y a « trois temps à la ressemblance des trois Personnes de la divinité » » (31) : ce qui équivaut à dire, le temps (passé) « du Père ou de la Loi », lié à l'Ancien Testament, le temps (présent) du « Fils de la Grâce », lié au Nouveau Testament et celui (à venir) « de l'Esprit ou de la pleine Liberté dans l'amour » ».

Le Christ dit en effet à la Samaritaine : « Crois-moi, femme ; le temps est venu où, ni sur ce mont, ni à Jérusalem nous n'adorerez le Père ? Vous, vous adorez celui que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que la salut vient des Juifs. Mais le temps vient, et c'est même déjà celui-ci, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Parce que le Père veut des adorateurs ainsi. Dieu est esprit, et ceux qui l'adoreront, doivent l'adorer en esprit et vérité » (Jean 4, 21-24).

Du point de vue de la science de l'esprit, les trois « temps », les trois « âges » ou les trois « états » dont parle Joachim de Flore se révèlent reliés aux trois degrés de développement de l'âme humaine : à savoir, à ceux de l'âme sensible (3654-747 av. J.-C.), de l'âme rationnelle et affective (747 av. J.-C. – 1413 ap. J.-C.) et de l'âme consciente (1413 ap. J.-C.) laquelle représente, en tant qu'*autoconscience*, le facteur discriminant — pour le dire avec Forte — entre « le temps de Dieu pour l'homme » et « le temps de l'homme pour Dieu » » (32).

Nous savons en effet que les hommes, avant la naissance de l'âme sensible, à savoir de la première expérience *médiate* de Dieu, jouissaient, grâce au corps sensible, de Son expérience (perception) *immédiate*.

« La gnose — rappelle en effet Steiner — se développe dans sa forme authentique dans l'époque de l'âme sensible (du quatrième au premier millénaire avant que se produise le Mystère du Golgotha). Dans une telle époque, le divin se manifeste à l'homme dans l'intériorité comme un contenu spirituel, tandis que dans la précédente époque du corps sensible, il s'était manifesté dans les impressions sensorielles du monde extérieur » (33).

La connaissance du divin, mise en relation par l'âme sensible, s'est donc donnée comme connaissance du Père, sous forme *mystériosophique* (ésotérique) ; mise en relation par l'âme rationnelle et affective, elle s'est donnée au contraire en tant que connaissance du Fils, sous forme *philosophique, théologique ou mystique* (soutenue par la foi) ; mise en relation par l'âme consciente moderne, elle se donne (et se donnera toujours plus), enfin, en tant que connaissance de l'Esprit Saint, sous forme *scientífico-spirituelle* (soutenue par l'expérience) (34).

« Rien de ce qui existe — dit encore Forte — n'est étranger à l'histoire trinitaire » (35).

Eh bien !, ne s'avère-t-elle pas plus évidente, à la lumière de tout ce qui a été dit, la raison pour laquelle l'existence de l'histoire et de l'homme, à savoir d'un être qui est autant « image du Dieu trinitaire » qu'il est doté de *corps, âmes et esprit* (36), ne sont pas étrangers à l'histoire trinitaire, ou le pourquoi l'histoire du Dieu trinitaire est l'histoire de l'être humain et du monde et pourquoi l'histoire de l'être humain et du monde est l'histoire du Dieu trinitaire ? Et ne s'avère-t-elle pas plus claire la raison pour laquelle — comme le dit toujours Forte — « travailler à l'humanisation du monde c'est travailler pour Dieu, c'est développer tout l'homme en chaque homme ? » (37).

Francesco Giorgi, Rome 1^{er} septembre 2006.

P.S. Nous sommes pleinement conscient de combien nos considérations sont inadéquates à la complexité, l'élévation et la sainteté du sujet. Nous voulons espérer quand même que dans leur faiblesse, celles-ci puissent être également une aide à tous ceux qui entendent commencer à le penser ou à le méditer à la lumière de la science de l'esprit.

Notes :

(1) B. Forte : *Trinité comme histoire* — Sanpaolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002. Nous avons déjà mentionné cet ouvrage dans les notes : *Del « disgusto » di Dio [Du « dégoût » de Dieu, non traduite, ndt]* (13 décembre 2002) et *Europa, paura e vergogna [Europe, peur et honte, non traduite, ndt]* (13 février 2003)

(2) *De la Trinité*, 30 juin 2006 [traduite en français disponible sur ce site, ndt].

(3) Forte, après avoir cité Augustin : « les personnes divines sont trois : la première qui aime celle qui naît d'elle, la seconde qui aime celle dont elle naît et la troisième qui est l'amour même » (*De trinitate*, VI, 5,7), se pose la même question presque avec les mêmes mots : « Toutefois, le Dieu Trinité est amour ; comment la charité peut-elle être alors la caractéristique de l'Esprit Saint ? » (p.120).

(4) B. Forte, : *op.cit.*, pp.134-135.

(5) R. Steiner : *Maximes anthroposophiques* — Antroposofica, Milan 1969, p.106. En se référant à l'être de l'homme, il dit en outre : Si nous apprenons à connaître justement ce que *nous* nous pensons, nous apprenons aussi à connaître comment *nous*, nous sommes *pensés* par les puissances du Cosmos. En effet, nous acquérons même la possibilité de porter un regard dans la logique des hiérarchies (...) Méditez à présent sur l'idée : « Je pense mes pensées » et « Je suis une pensée, qui est pensée par les hiérarchies du Cosmos ». L'éternel en moi consiste en ceci que la pensée des hiérarchies est éternelle » (*La pensée cosmique* — Basaia, Tome 1985, pp.95-96).

(6) Forte rapporte, en montrant qu'il l'apprécie, l'affirmation suivante du théologien luthérien Eberard Jüngel : « La chouette de Minerve cède la place à la colombe de l'Esprit Saint ». Mais Minerve, en tant que déesse de la sagesse, n'était-elle pas justement différente de Vénus, en tant que déesse de l'amour ? Le célèbre historien des religions, Georges Dumézil (1898-1986) fait de plus observer que le nom *Minerva* (appelée par les Étrusques *Menrua*) dérive de la racine *men-* qui exprime les concepts de « principe-pensant », « activité de la pensée », « intelligence » (*cit.* dans L. biondetti : *Dictionnaire de Mythologie Classique* — Baldini & Castoldi, Milan 1997, pp.459-460). Dans la *Trinité de Winchester*, par exemple, célèbre miniature d'un manuscrit de 1023-1035, « Le Saint Esprit sous forme de colombe ne se trouve pas à proximité des deux Personnes divines, comme leur lien d'amour. Il est placé, au contraire, dans une attitude de couvaison, sur la tête de la bienheureuse Vierge Marie, qui se trouve à gauche et qui tient l'Enfant Jésus dans ses bras » (A. Amatao : *Marie et la Trinité* — Sanpaolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, p.43).

(7) R. Steiner : *La sagesse des RoseCroix* — Antroposofica, Milan 1959, pp.141 & 158-159.

(8) B. Forte : *op.cit.*, p.18.

- (9) K. Rahner – H. Vorgrimler : *Dictionnaire de théologie* — TEA, Milan 1998, p.739.
- (10) Ce Kant, voyez-vous ça, a écrit (comme le rappelle Forte) : « À partir de la doctrine de la Trinité, prise à la lettre, il n'est absolument pas possible de rien tirer dans la pratique, même si l'on croyait la comprendre, d'autant moins ensuite si l'on s'aperçoit qu'elle dépasse n'importe lequel de nos concepts » (pp.13-14).
- (11) B. Forte : *op.cit.*, p.21.
- (12) *ibid.*, p.21.
- (13) *ibid.*, pp.21-22.
- (14) *ibid.*, p.23.
- (15) Paolo Vinci écrit : « La conscience est en soi essence, esprit, mais elle n'en a pas conscience : c'est seulement tout au bout du chemin, au travers du plein déploiement de l'expérience, qu'elle parviendra à l'autoconscience, elle passera de l'en soi au pour soi. Dans le cas de l'expérience aussi nous retrouvons donc la structure du « déjà- pas encore » » (P ; Vinci : « *Conscience malheureuse* » et « *âme belle* » — *commentaire de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* — Guerini et Associés, Milan 2002, p.57.
- (16) G.W.F. Hegel : *Science de la logique* — Laterza, Rome-Bari 1974, vol I, p.59.
- (17) B. Forte : *op.cit.*, p.27.
- (18) *ibid.*, p.127.
- (19) *ibid.*, p.165.
- (20) *ibid.*, p.23.
- (21) *ibid.*, p.146.
- (22) Il n'est pas à exclure que cette séquelle (vétéro-testamentaire) de la transcendance absolue du Dieu *un* soit le résultat d'une projection dans les cieux de cet « égoïsme raffiné » dont parle Steiner. Comment penser, en effet, qu'un Dieu *qui est tout amour* (« fou d'amour » dit carrément Catherine de Sienne) n'ait pas renoncé à soi-même, qu'il ne se soit pas donné entièrement à Sa création, ou à la pleine effusion avec elle, pour se réserver jalousement un « espace » dans un ailleurs transcendant et fantomatique ? Forte dit toujours : contre la « culture idéaliste de Dieu, rendu prisonnier par une sorte de « monisme de l'esprit », la réflexion croyante réagit » (*ibid.*, p.169). Mais pour quelle raison la « réflexion croyante » ne réagit-elle pas alors contre la « capture » réaliste du Fils de Dieu, « rendu prisonnier », historiquement par l'homme Jésus ? Et pour quelle raison ensuite, celui de l'Esprit Saint devrait être un « dualisme », et non pas un « monisme » ? Tout cela est de plus en plus singulier quand Forte ouvre son ouvrage en se demandant si « le Dieu des chrétiens est un Dieu chrétien », et en rapportant un passage dans lequel Karl Rahner se lamente sur le fait que, non seulement beaucoup de chrétiens « nonobstant leur exacte profession de la Trinité, soient presque seulement des « monothéistes », mais également « que, si l'on devait supprimer, comme fausse, la doctrine de la Trinité, pourtant après une telle intervention, une grande partie de la littérature religieuse pourrait rester presque inaltérée... » (*ibid.*, p.13).
- (23) R. Steiner : *Philosophie, cosmologie et religion dans l'anthroposophie* — Antroposofica, Milan 1981, pp.122-123.
- (24) B. Forte : *op.cit.*, pp.131 & 130.
- (25) *ibid.*, p.27.
- (26) G.W.F. Hegel : *Encyclopédie des sciences philosophiques* — Rusconi, Milan 1996, p.79.
- (27) Steiner rappelle que « Goethe, dans une lettre à Jacobi, prend la défense de son *observer* plutôt que du *croire* : « Dieu t'a puni avec la métaphysique et il t'a mis une épine dans la chair, et il m'a béni avec la physique. Moi, je m'en tiens à la vénération du Dieu de l'athée (Spinoza) et je vous abandonne tout ce que vous appelez et voulez appeler religion. Tu tiens au croire en Dieu, moi, j'en reste à le regarder » » (R. Steiner : *La conception goethéenne du monde* — Tilopa, Rome 1991, p.55).
- (28) R. Steiner : *Philosophie, cosmologie et religion dans l'anthroposophie*, p.78.
- (29) B. Forte : *op.cit.*, p.63.
- (30) Si l'on veut, la figure de Joachim de Flore, on pourrait l'accoler à celle de Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781), en tant qu'auteur de *L'éducation du genre humain* (dans G.E. Lessing : *Religion histoire et société* — La libra, Messine 1973).
- (31) B. Forte : *op.cit.*, p.83.
- (32) *ibid.*, pp.185 et 186-187. Celui qui connaît la science de l'esprit se rappellera, d'ailleurs, que le Père est le guide suprême de l'évolution de l'Ancien Saturne, le Fils, le guide suprême de l'évolution de l'Ancien Soleil et l'Esprit Saint le guide suprême de l'évolution de l'Ancienne Lune (Cfr. R. Steiner : *La sagesse des RoseCroix*, p.108).
- (33) R. Steiner : *Maximes anthroposophiques*, p.185.
- (34) En considérant que l'Ancien Testament nous parle du Père, et que le Nouveau nous parle du Fils, mais qu'il nous fait seulement entrevoir l'Esprit Saint, Raniero Cantalamessa écrit : « En parlant de Dieu Père, nous pouvons nous fonder, dans quelque mesure, également sur la philosophie, sur la théodicée (il existe aussi en effet le soi-disant « Dieu des philosophes » !) ; en parlant du Fils, nous pouvons nous fonder sur l'histoire, sur le moment où il s'est fait chair, et c'est en effet justement à travers l'histoire que l'on s'approche aujourd'hui de préférence à Lui. Mais pour parler de l'Esprit Saint, quel moyen avons-nous à notre disposition ? Rien. L'Écriture seulement. Ou mieux, nous avons effectivement un moyen et même un grand moyen qui ne fait cependant pas partie d'aucune science humaine. Nous avons l'expérience « spirituelle » ! (R. Cantalamessa : *Le mystère de Pentecôte* — Ancora,

Milan 1998, pp.9-10). D'accord , mais affirmer que l'expérience « spirituelle » « ne fait partie d'aucune science humaine », signifie affirmer qu'elle « ne fait pas partie » de la *pensée* ; et il devrait savoir que toute expérience qui « ne fait pas partie » de la pensée est une expérience « de la vie de l'âme » (du ressentir), et non « spirituelle » (justement du penser).

(35) B. Forte : *op.cit.*, p.52. Émile Bock observe à ce sujet : « l'*Apocalypse*, le dernier livre de la Bible, est le grand sédiment de la prévision prophétique, tout comme la Genèse est le livre classique de la vision spirituelle rétrospective, de la prophétie renversée. Le livre de la Genèse, en tant que giron de l'écriture historique de l'Ancien Testament, est vraiment une Apocalypse renversée et, entre rétrospection et prévision, entre Genèse et Apocalypse, se tient la voie de l'histoire. Mythe de la création et prophétie du future représentent la balance de l'existence historique » (E. Bock : *Genèse — Arcobaleno, Oriago di Mira* (Venise) 2000, p.14).

(36) *ibid.*, p.174 ; comment peut-on croire, en effet, qu'un être « binaire » (à savoir qui est composé, comme l'affirme le Catholicisme d'une âme et d'un corps) soit « une image » ou une « icône » d'un Dieu « tri-unitaire » ?

(37) *ibid.*, p180.