

Bulletin 2022

vol. 54, no. 1/2 - January-February



Missio Dei

Editorial	1
Love Gives Everything: The Trinity as Ground of Mission, Interculturality, Inculturation, and JPIC <i>Stephen Bevans, SVD</i>	2
Dieu et la transcendance dans la phénoménologie contemporaine <i>Henri Touaboy</i>	11
Posteísmo y No-dualidad: Un Cambio de Paradigma <i>Enrique Martínez Lozano</i>	25
Buddhism and the question of God <i>Peter Baekelmans, CICM</i>	33
Book review: "Extensio Dei—Mission as Divine Reaching Out"	38
SEDOS Annual Report 2021	40
Program: SEDOS Spring Session 2022	42
Program: SEDOS Residential Seminar 2022	43

SEDOS

*(Service of Documentation and Study on Global Mission)
is a forum open to Roman-Catholic Institutes of Consecrated Life,
which commit themselves to deepening their understanding of Global Mission.
It encourages research and disseminates information
through its Bulletin, Website, Seminars and Workshops.*

Members of the SEDOS Executive Committee 2022

Tesfaye Tadesse Gebresilasie, MCCJ (President)

Mary Barron, OLA (Vice-President)

Peter Baekelmans, CICM (Director)

Biji Thomas, SVD (Bursar)

Nestor Anaya, FSC

Geni Santos Camargo, SFB

Chris Chaplin, MSC

Sreeja David, SND

Rachel Oommen, ICM

André-Léon Simonart, M.AFR

SEDOS BULLETIN 2022

Editor: Fr. Peter Baekelmans, CICM

Secretariat: Sr. Celine Kokkat, CJMJ

Translations: Ms. Philippa Wooldridge

Printing: Tipografia DON BOSCO

*SEDOS Bulletin is a bi-monthly publication, and is free of charge for SEDOS Members (max. 3).
The yearly subscription is: €30 in Europe, €45 outside Europe.
For further information, advice, or change in subscription,
please write to: redacsed@sedosmission.org*

The digital version of the articles, and an English translation of some of most of the articles,
can be found on the SEDOS website: www.sedosmission.org .

The digital version can be received by email for free on a regular basis.

Let us know if you are interested.

Editorial



Dear Readers,

The theme of this Bulletin, *Missio Dei*, is taken from the results of the SEDOS Mission Symposium of last year when it was concluded that “Mission starts in the mind/heart of God”. Thus, the question that arises is: “Who is God?” We start therefore with the article by Fr. Stephen Bevans who describes “that great interpersonal movement or ‘dance’ among the Three Persons of the Holy Trinity: Holy Mystery, Holy Word, and Holy Spirit,” and our own participation in “God’s life of mission” through *giving everything*, as the love of the Triune God teaches us.

From this basic understanding of God as a Holy Trinity, we move to a more (post-) modern question about the transcendence of God. Is it correct to present God only as a personal creator god? What about the “hiddenness” of God, the *deus absconditus*? The current understanding of God seems to focus on this ‘forgotten’ aspect of Christian theology. We start therefore with a longer philosophical article by Henry Touaboy that seeks to point out the *immanence within the transcendence* of God’s Being. The reason is that if God would be perfectly transcendent we would not be able to know of Him.

The next—more radical—article is from the pen of Enrique Martínez Lozano who considers this move towards a more “non-dual” vision of God and human beings as a paradigm shift which he calls “*post-theism*”. It wants to move away from the I and Thou view in theology to an understanding of God as “the common foundation of all beings - our ultimate identity-,” and to perceive it as “the greatest cohesive force.”

I am the author of the last article. My interest in Buddhism as a missionary to Japan led me to reflect on the question of whether Buddhism has an experience of God. It is

said that “there is no God in Buddhism”, but this is based on a certain (mis-)conception of what or who God is. Buddhism teaches respect for his/its “hiddenness”. It is only in the silence of the heart that God’s love and wisdom for this world is perceived in depth. This reasoning has been developed more in-depth in a consequent book on “The ‘god’ of Buddhism” that will soon be published by Angelico Press, New York, and an Italian version of the book is on the way as well.

We end this reflection on how we can understand God in the context of mission with a book review of the latest work by Fr. Jacob Kavunkal, SVD. He speaks in line with the article by his confrere Stephen Bevans by stressing the idea of the *extensio dei*, the “divine who reaches out” in mission, with His love for his creation: Mission as a “Divine Reaching Out”. At its root is the biblical narrative of divine goodness, culminating in the ministry, death and Resurrection of the Incarnate Word of God, continued in the creation of the Church, at the service of the “divine self-reaching out.”

Every year, SEDOS holds a General Assembly for its more than 80 member Congregations. We publish here the Annual Report that the Director of SEDOS presented at the General Assembly which was held at the Generalate of the Lasalle Brothers, on 10 December 2021.

To close this Bulletin, we would like to inform our Readers of two upcoming events of SEDOS, namely the Spring Session on the theme of *Mission in a Secular Europe*, and the Residential Seminar on the theme of *Formation for Mission*. One can see from the programs that the contributions to these themes will be rich and that our understanding of mission in these fields will be enriched as well.

Peter Baekelmans, CICM
Director of SEDOS

Stephen Bevans, SVD

Love Gives Everything

The Trinity as Ground of Mission, Interculturality, Inculturation, and JPIC

Lecture given to the SVD Community in Rome, January 15, 2022, at the occasion of the feast day of the Founder of Society of Divine Word, Arnold Janssen (1837-1909).

As you see from the title of my presentation, it might look like this essay should really be *four* essays! However, it is important to see that all four of these topics are interrelated, and in a kind of Trinitarian *perichoresis*—that great interpersonal movement or “dance” among Holy Mystery, Holy Word, and Holy Spirit—they explain one another, enrich one another, play with one another. Like the Trinitarian persons, we can focus on these distinct topics, but we only can fully understand them when we grasp them all together. They are each one and all, different ways of understanding and participating in the truth that Love Gives Everything!¹

Love Gives Everything! What a wonderful way of expressing the inexpressible reality of our Triune God, and our own participation in God’s life of mission! That God is Love Giving Everything points to the metaphor that God is a verb, a mystery, as Gloria has shown us, of flourishing relationship, a loving that moves out of itself and draws others in—humans, animals, every particle of creation. Theology in its own stuttering way tells us that the divine “persons” are persons not in their own right, but only insofar as they participate in relationship—with one another and with everything that exists. And so it is with us. The famous African proverb tells us that “I am because we are,” and that is true because we are made in God’s image. As

Richard Rohr has put it beautifully, God is not being but *interbeing*, the Trinity is not the dancers, but the dance itself.² And so it is with us and everything. As images of God, we exist as interbeings, caught up in the dance. Everything is interrelated, as contemporary scientists, especially physicists, tell us.³

The triune God is Love Giving Everything, “before” the world’s creation—again speaking metaphorically—from its first nanosecond, every nanosecond thereafter, and every nanosecond into the future. New Testament scholar Michael J. Gorman reflects on the hymn that Paul quotes in the letter to the Philippians (2:6-11), suggesting that the English of the first line might be rendered both as “*Although* he was in the form of God ...” and “*Because* he was in the form of God.” The former—“although”—is what he calls the text’s *surface* structure; the latter—“because”—he calls the text’s *deep* structure. “*Although* he was in the form of God,” points to how “Christ acted differently than ‘normal’ gods act.” “*Because* he was in the form of God” points to the fact that “Christ acted as he did because that is the character of true divinity.”⁴ Perhaps it would not be out of place to paraphrase Thomas Aquinas as quoted by Pope Francis in *Evangelii Gaudium*: “it is proper to God to empty Godself, through which God’s

¹ This essay was originally written for a Symposium on the Trinity, sponsored by the School Sisters of Notre Dame (SSND), July 27-29, 2021. The title is inspired by the document “Love Gives Everything.” Directional Statement, School Sisters of Notre Dame, 24th General Chapter, October 24, 2017.

² Richard Rohr, Disk One of *The Divine Dance: Exploring the Mystery of the Trinity*, 2004.

³ See Pope Francis, Encyclical Letter *Laudato Si* (LS), http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, 138. In her paper at the SSND Symposium, Gloria Schaab quotes Heesoon Bai and Hartley Banack, “To See a World in a Grain of Sand’: Complexity Ethics and Moral Education,” *Complicity: An International Journal of Complexity and Education* 3:1 (2006): 5–20 at 9–10.

⁴ Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 119 and 106, note 6.

omnipotence is manifested in the greatest degree.”⁵ God is Love Giving Everything: Holy Mystery emptying Godself into creation through the Word made flesh, through the gentle and tender power of the Holy Spirit—so that “the darkness of sin and the night of unbelief” might “vanish before the light of the Word and the Spirit of grace.”⁶

It is this Love Giving Everything, this “Verb in which all beings participate, move, and have their being. . . . not limited by any object but soaring everywhere,”⁷ that is the ground of the church’s mission, its commitment to inculturation and interculturality, and its commitment in mission to justice and peace. It will be the exploration of this ground on which this presentation will focus.



(Photo by [Joshua Earle](#) on [Unsplash](#))

Mission

In early January 2021, one of our theology students in the formation house where I live, Roger Kyaw Thu from Myanmar, offered a short reflection at our daily Eucharist (which we are so lucky to have during this time of pandemic!) on the day’s gospel, Mk 1:14-20, the call of Simon and Andrew and James and John. Roger began by wondering why Jesus called disciples at all, since, being God, God

could do it all by Godself. But then he said, perhaps the reason was that God *liked* to work with others, and so involved others by calling them as disciples. God *could* have done it by Godself, but God *chose* to do it with others. It was a really lovely, faith-filled reflection, and very well done.

This fine reflection, however, stimulated me to think in a different direction, and push a bit more daringly. I was already thinking about writing the text of this presentation, and so my creative juices began to flow. Perhaps, I began to think, that Jesus chose disciples to help him with his work was no caprice; it was not something that he simply decided to do just because he wanted to. Jesus, as God, *could not have done it by himself*, because God *can never can do anything by God’s self*. This is the point of the Trinity. To *be* God is *never to be alone*. And so, in calling disciples, Jesus reveals the true nature of God as a communion of persons, a communion-in-mission. The Holy Mystery that is God empties Godself by uttering the Word, the breathing forth and the breathing back of which is the Holy Spirit. God is never alone. God is Love Giving Everything.

And because God *is* never alone God never *acts* alone. It is God’s nature to be a partner. When God creates, what is created becomes a partner, invited to freely participate in God’s continuously creating work. As Elizabeth Johnson writes, “it is if at the Big Bang the Spirit gave the natural world a push saying, “Go have an adventure, see what you can become.”⁸ When God reveals Godself, those to whom God reveals Godself become partners, for revelation is not simply the communication of knowledge, but an offer of friendship, as Vatican II puts it, an offer to share God’s very life.⁹ When God works to heal and redeem the world from the power of evil and sin, those whom God heals and redeems become partners in healing and

⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, question 30, ad 4, Respondeo. See Pope Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (EG), http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 37.

⁶ This is the prayer of St. Arnold Janssen, the founder of the Society of the Divine Word, to which I belong.

⁷ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 239. Johnson, of course, is alluding to Acts 17:28.

⁸ Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014), 156.

⁹ Vatican Council II, Dogmatic Constitution on Revelation, *Dei Verbum* (DV), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html, 2.

redemption. Holy Mystery, the Love that Gives Everything, is revealed in the world through the Word made flesh, Jesus of Nazareth, who is anointed by the Spirit at his baptism to “bring good news to the poor, ... to proclaim release to the captives and recovery of sight to the blind, to let the oppressed go free” (Lk 4:18).

Here we see the essence of God’s mission and the church’s mission as rooted in Trinitarian life. The overflowing fountain of love that is the deepest reality of God’s mystery, sends the Word into the world by the power of the Spirit.¹⁰ Jesus of Nazareth, that incarnate word, gathers disciples, and after his death—by which he loved his disciples “to the end” (Jn 13:1)—bestowed on them the same Spirit that had anointed him and had raised him from the dead (Jn 20:22-23; Rom 8:11). In this way the mission of God is shared with the church, and so the church is truly “missionary by its very nature,” a “community of missionary disciples.”¹¹

The Eastern tradition of Christian theology talks about how Christians share God’s life and mission as *theosis* or deification. There are strong Pauline (e.g. adoption) and Johannine (vine and branches) roots to this idea, but perhaps the main text to which Eastern Christians refer is that of 2Pet 1:4: God has given us the power to “become participants in the divine nature.” Gregory Nazianzus, for example, speaks of the Christian as a “*zoon theoumenon*,” or “an animal that is being deified.”¹² One could get the impression that the process of *theosis* is something that is only personal, spiritual. Michael J. Gorman, however, insists that *theosis* is always *missional theosis*.¹³

Baptism plunges us into the very life of the Triune God, who is a missionary God, and so to share God’s life is to participate in God’s very mission. “Discipleship,” says the World Council of Churches’ “The Arusha Call to Discipleship,” “is both a gift and a calling to be active collaborators with God for the transforming of the world (1Thessalonians 3:2). In what the church’s early theologians called ‘theosis’ or deification, we share God’s grace by sharing God’s mission.”¹⁴ For Orthodox theology, missiologist Petros Vassiliadis insists, “human nature was never considered as a closed, autonomous, and static entity; its very existence was always determined by its *relationship* with God. Guided, therefore, by a vision of how to ‘know’ God, and ‘participate’ in His life, Christian witness is closely connected with the notion of a *synergetic* theology of *theosis* or *deification*.”¹⁵ Romanian Orthodox theologian Cristian Sonea sees a strong connection between Eucharist and a missionary understanding of *theosis*.¹⁶

Mission and its Trinitarian ground is intimately connected to the other three topics that I will reflect on in this presentation, and it will be more and more developed as we reflect on each of them. What I want to stress here, however, is that God, in God’s triune nature as Love Giving Everything, incorporates us into the divine life so intimately that we become ourselves partners in that Love that Gives Everything.

10 See Vatican Council II, Decree on Missionary Activity (AG),

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html,2_

11 AG 2; EG, 24. *You Are Sent*, Constitution of the School Sisters of Notre Dame (1986), Prologue; I.2.

12 Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century* (Geneva: WCC Publications, 2012), 44.

13 Michael J. Gorman, *Abide and Go: Missional Theosis in the Gospel of John* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018), 8-13.

14 World Council of Churches’ Conference on World Mission and Evangelism, 2018, “The Arusha Call to Discipleship,” *International Review of Mission*, 107.2 (407), (December, 2018): 542.

15 Petros Vassiliadis, “Joining in with the Spirit in the 21st Century: A Response to Dana Robert,” given at the celebration of the completion of the Regnum Books series on the Edinburgh 1910 Centenary, Oxford, September 4, 2015. This paper, to my knowledge, has never been published, but Dr. Vassiliadis very kindly sent me a manuscript copy of his paper, after I heard him deliver it in person at the Oxford celebration.

16 Cristian Sonea, “The Liturgy after the Liturgy and Deep Solidarity: The Orthodox Understanding of Christian Witness and Its Implications for Human Society,” *Mission Studies*, 37 (2020): 466-68.

Interculturality

The SVD 2018 General Chapter stated: “Moved by the Spirit of Jesus, we build our communities interculturally when we experience relationships of trust, openness, co-responsibility, mutuality and fraternity. Striving to live as truly intercultural communities is already a key element of our SVD mission.”¹⁷ How, however, is interculturality connected with *Trinitarian* life and mission?

One powerful way of thinking about mission is to connect it with the completion of creation. God’s mission, in which Christians are called to participate, is a commitment to work with God in continuing and completing God’s dream of creation’s full flourishing. Israel was called to work with God in bringing about a blessing for all nations (Gen 12:3), a blessing expressed so beautifully especially by the prophet Isaiah (see, for example, Is 2:2-5; 11:1-9).¹⁸ Jesus, anointed by the Spirit, expressed this vision in the “manifesto” of his mission in the synagogue at Nazareth (Lk 4:16-16-21). He spoke of it, as Mark reports (1:15), as the imminent coming of the reign of God—a term that might be better rendered as the “Kingdom of God,” or in the wonderful phrases of Willie Jennings and Gregory Boyle, God’s reign of “revolutionary intimacy,” and “radical kinship.”¹⁹ At the heart of his vision was intercultural harmony and energy.

Jesus of Nazareth, like us in all things but sin (Heb 2:17; 4:15), was thoroughly a Jew, with all the Jewish prejudices about foreigners and non-Jews, but, as Argentinian New Testament writer Adriana Milmanda, SSpS, argues, Jesus was able to overcome his prejudices as he encounters the Canaanite / Syro-Phoenician woman (Matt 15:21-28; Mk

7:24-29) who so desperately needed his help. Her desperation awakened Jesus’ compassion. He “listens to her. He comes to his senses and remembers who and what he is. ... This woman, in her weakness and need, shows Jesus God’s dream for humanity. ... He listens to the Spirit, awakening in his humanity God’s all-inclusive and humanitarian dream.”²⁰ What a marvelous portrait of Trinitarian mission in action! We might imagine that this powerful encounter with a person of another culture inspired Jesus to tell the story of the Good Samaritan (Lk 10:25-37). Jewish New Testament scholar Amy-Jill Levine offers a stunning commentary on the radicality of the parable with a powerful, present-day analogy: “The man in the ditch is an Israeli Jew; a rabbi and a Jewish member of the Israeli Knesset fail to help the wounded man, but a member of Hamas shows him compassion.”²¹ Pope Francis, concluding his reflection on the parable in Chapter Two of his 2020 encyclical *Fratelli Tutti*, links its message with the triune God: “believers come to know that God loves every man and woman with infinite love and ‘thereby confers infinite dignity’ upon all humanity. ... If we go to the ultimate source of that love which is the very life of the triune God, we encounter in the community of the three divine Persons the origin and perfect model of all life and society.”²²

Francis’s words point to an important move in Trinitarian theology, first articulated by Karl Rahner in more formal theological language, but later expressed by Catherine LaCugna, interpreted by Kathleen Cahalan, in language that is more accessible: “who God is in essence is what God does.”²³ What

17 Statement of the General Chapter, 2018, 3.2, 27,

<https://www.svdcuria.org/members/histtrad/gchapter/ge2018/docs/1808docen.htm>.

18 For a powerful elaboration of the mission of Israel, see Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 191-264.

19 Willie James Jennings, *Acts* (Nashville, TN: Abingdon, 2017), 29; Gregory Boyle, *Tattoos on the Heart: The Power of Boundless Compassion* (New York: Free Press, 2010), 187-212; *Barking to the Choir: The Power of Radical Kinship* (New York: Simon & Schuster, 2017).

20 Adriana Carla Milmanda, SSpS, “The Intercultural Journey of Jesus,” in ed. Maria Cimperman, RSCJ and Roger P. Schroeder, SVD, *Engaging Our Diversity: Interculturality and Consecrated Life Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2020), 70.

21 Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (New York: HarperOne, 2006), 149.

22 Pope Francis, Encyclical letter *Fratelli Tutti* (FT), http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, 85.

23 Kathleen A. Cahalan, *Introducing the Practice of Ministry* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2010), 149, referring to Catherine Mowry LaCugna, *God for*

this means is that, as we see God at work in Jesus, inspired by the Spirit, we get an understanding of who God is in God’s deepest reality—working to realize the divine dream of “radical kinship” among all peoples, and with the whole of creation. This working for community reveals the secret of what God is in God’s self: a community, a relationship of radical equality, dialogue, and sharing, a model for the human task of interculturality that will realize God’s dream for creation. How God works in the world for “radical kinship,” through Jesus of Nazareth, through the Holy Spirit, is described in classical theology as God in Godself being community of radical equality and diversity in unity. God is what God does: “At the heart of holy mystery is not monarchy but communion; not absolute rule, but threefold *koinonia*.”²⁴ Trinity is the mystery of Love Giving Everything, calling us to do the same with one another.



(Photo by Santiago Saucedo from Pexels)

Us: The Trinity and Christian Life (New York: HarperOne, 1991), 411. Rahner’s famous phrase is “The economic Trinity is the immanent Trinity, and vice-versa.” See his *The Trinity* (New York: Continuum, 1970), for example, 21-24, 82-103.
24 Johnson, *She Who Is*, 216.

We see this call for equality and diversity among ourselves in the great story in Acts 10 of the “conversion of Peter,” as Justo González calls it.²⁵ Peter does what could be called something unthinkable. He accepts a non-Jew, a member of the army that is occupying his country, into the Jesus community, and actually eats with Cornelius and his family. Peter’s conversion, as well as that of Cornelius, was clearly a work of the Spirit that fell upon him and his household. “Can anyone withhold the water for baptizing these people who have received the Holy Spirit just as we have?” So he ordered them to be baptized in the name of Jesus Christ” (Acts 10:47-48). Several chapters later, when doubts were raised about the superiority of Jewish culture over that of Greek understandings of Christianity in Antioch, the Spirit of Jesus was at work again. As the letter sent to the Antioch community stated that “it has seemed good to the Holy Spirit and to us to impose on you no further burden than these essentials” (Acts 15:28).

Sometimes the famous verse from Gal 3:28 is strongly critiqued. I recently heard tell of an Aboriginal woman who said that she thought it was the most oppressive verse in the Bible since it erased differences, calling for assimilation into the culture of the West.²⁶ I think we need, rather, to interpret it in the light of Paul’s insistence that the unity in Christ the verse attests to—no longer Jew or Greek, slave or free, male or female—is the unity in diversity that the Spirit of Christ creates. This is attested to in 1Cor 12: “Now there are varieties of gifts, but the same Spirit; and there are varieties of services, but the same Lord.” Intercultural living is intimately tied to mission, as the statement from the SVD 2018 General Chapter insists. However, missiologist Andrew Walls’s interpretation is also powerful and challenging for us in terms of intercultural

25 Justo L. González, *Acts: The Gospel of the Holy Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 134.

26 This was a remark made in a Webinar on “Apostolicity and Intercultural Theology,” sponsored by the Overseas Ministries Study Center, Princeton, NJ, given by John G. Flett on January 14, 2021.

living. He speaks of an “Ephesian Moment” when two cultures—Greek and Jewish—succeeded to live together in a mutually enriching and challenging way. Neither “was a form of Christian faith complete and valid in itself, apart from the other. Each was necessary to the other, each was to complete and correct the other; for each was an expression of Christ under certain specific conditions, and Christ is humanity completed.”²⁷ I don’t think that we can get a better description of a Trinitarian-grounded life of interculturality than this. The Love that Gives Everything calls us to a life of loving and giving as we live with one another and work for the “revolutionary intimacy” of God’s Kingdom.

Inculturation

What is always important as we reflect on the Trinity is to cultivate a healthy apophatic sense. We need to know that we are dealing with mystery, and that any language we use is more untrue than it is true. The American poet Christian Wiman speaks of God as “my bright abyss.”²⁸ One of my favorite poems of Rainer Maria Rilke reads:

*We must not portray you in king’s robes,
you drifting mist that brought forth the
morning.*

*Once again from the old paintboxes
we take the same gold for scepter and crown
that has disguised you through the ages.*

*Piously we produce our images of you
till they stand around you like a thousand
walls.*

*And when our hearts would simply open,
our fervent hands hide you.*²⁹

27 Andrew F. Walls, “The Ephesian Moment,” in *The Cross-Cultural Process in Christian History* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), 78.

28 Christian Wiman, *My Bright Abyss: Meditation of a Modern Believer* (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 2013); “2047 Grace Street,” in *Hammer is the Prayer: Selected Poems* (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 2016), 100.

29 Rainer Maria Rilke, “Wir dürfen dich nicht eigenmächtig malen,” in *Rilke’s Book of Hours: Love Poems to God*, translated by Anita Barrows and Joanna Macy (New

York: Riverhead Books, 1996), 50.

30 Denise Levertov, “The Beginning of Wisdom,” in *The Stream and the Sapphire: Selected Poems on Religious Themes*, (New York: New Directions, 1997), 29 (28-29); William Cleary, *We Side with the Morning: Daily Prayers to the God of Hope* (Notre Dame, IN: Sorin Books, 2009), Prayer for November 8 (no pagination).

31 Johnson, *She Who Is*, 200, 201. The middle quotation is from Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Preface to Question 3.

32 Gerard Manley Hopkins, “God’s Grandeur,” in *The Major Works* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 128.

33 Graham Kings, “Matter of Great Moment,” in *Nourishing Connections* (Norwich, UK: Canterbury Press, 2020), 4.

“I know so little,” exclaims Denise Levertov in prayer, “You have brought me so far.” “I know enough about you,” writes William Cleary in a beautiful prayer, “to hesitate to name you in any particular way.”³⁰ In the midst of her beautiful chapter on the Trinity in *She Who Is*, Elizabeth Johnson admits that language about God in general and the Trinity in particular “is not a literal description of the inner being of God who is in any event beyond human understanding.” This is because, as Thomas Aquinas says “we cannot know what God is, but only what God is not,” and so “such speech is always indirect, having a metaphorical, analogical, or symbolic character. ... No concept is adequate, no model mirrors directly.”³¹ We know God, as Rilke says, “when our hearts would simply open,” in our experience of being taken up by the Spirit to recognize God’s saving power in Jesus the Christ. But this does not mean that we must remain speechless, nor does it mean that our language about God is totally meaningless. This is because, from the first moment of creation, the moment of the Big Bang, the Spirit has been present and active, pointing to the holiness of all that is. “The world is charged with the grandeur of God,” Gerard Manley Hopkins writes, “Because the Holy Ghost over the bent / World broods with warm breast and with ah! bright wings.”³² Language of God is not meaningless, because, as Graham Kings writes, “For God, matter matters: for the Word became flesh.”³³ As my friend and former professor David Burrell once said in class, our language about God is like an arrow: it never hits the bull’s eye, but it does hit the target.

York: Riverhead Books, 1996), 50.

30 Denise Levertov, “The Beginning of Wisdom,” in *The Stream and the Sapphire: Selected Poems on Religious Themes*, (New York: New Directions, 1997), 29 (28-29); William Cleary, *We Side with the Morning: Daily Prayers to the God of Hope* (Notre Dame, IN: Sorin Books, 2009), Prayer for November 8 (no pagination).

31 Johnson, *She Who Is*, 200, 201. The middle quotation is from Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Preface to Question 3.

32 Gerard Manley Hopkins, “God’s Grandeur,” in *The Major Works* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 128.

33 Graham Kings, “Matter of Great Moment,” in *Nourishing Connections* (Norwich, UK: Canterbury Press, 2020), 4.

Both these truths—that we cannot speak of God directly, but can indeed speak of God, as Elizabeth Johnson says, “allusively”—are the Trinitarian grounds of inculturation. God is Love Giving Everything. We can’t ever take it all in. But Love Gives *Everything*, and so *anything* is able to reflect the mystery—as long as we are aware of language’s, images’, and rituals’ limitations. The ineffable mystery of God and the sacramental nature of God’s world allows us to be creative, daring, innovative in our theologies and liturgies, our teaching, and our witnessing to and proclaiming the gospel. Our bodies, our cultures, our social locations, our history are all shot through with the Spirit’s presence, with the holiness of the flesh of Jesus of Nazareth, now the Risen Christ, whose body, like ours, like every rock, like every drop of water, has its origin, as Denis Edwards beautifully puts it, in stardust.³⁴ Love Gives Everything, and Everything is the stuff of speaking about God—not ever adequately, but always truly.

Justice and Peace

SVD Constitution 112 commits SVDs “to fostering unity and justice and to overcoming egoism and the abuse of power. We consider it our duty to promote justice according to the gospel in solidarity with the poor and the oppressed.” Our 2018 General Chapter emphasized that “St. Arnold Janssen believed that nature is the temple of God in which God placed us so that it would proclaim to us God’s existence. As transforming missionary disciples, stewardship of God’s creation is our responsibility in expressing God’s love.”³⁵ In sum, you are called to be prophets of justice, peace, and the integrity of creation in our world, and in this you are rooted in our Trinitarian God, who is as such a community of justice and flourishing, and who works for justice and peace in all of creation.

The Brazilian theologian Leonardo Boff reflects on this aspect of the triune God by starting with what Kathleen Cahalan and Catherine LaCugna call God’s *essence*—that is, God in Godself. For Boff, in the beginning is not the One but the Three-in-One, a communion, a perfect community of perfect equality and sharing, the pattern for justice and peace in the world.³⁶ As Elizabeth Johnson comments, this reality of unity and diversity in communion—Love Giving Everything—is the “origin, mediator, and driving force of liberation,” where “there is total equality amid mutuality and respect for difference. ... It lays the foundation for a liberated society of equal brothers and sisters, critiques patterns of unjust domination [domination of any sort, over human sisters and brothers, or over animate and inanimate creation] and offers a source of inspiration for change.”³⁷

How do we know God is like this? Because of God’s actions in history—again, what God *is* in God’s deepest self is what God *does*. The entire history of Israel attests to God working for true justice and *shalom*, despite so much violence in that history. Dianne Bergant suggests that the famous Johannine phrase “God so loved the world” (Jn 3:16) refers not only to humans, but to the entire cosmos, which God saw as “very good” (Gen 1:31) and appointed humanity as its protectors and caretakers.³⁸ As we are bidden in Ps 148, “praise God from the heavens, praise God in the heights! / ... for God commanded and they were created, / God established them forever and ever; / God fixed their bounds, which cannot be passed” (1, 5b-6). Rather than dominate the earth, human beings are called, as Jewish theologian Abraham Heschel expressed it beautifully, to be “cantors of the universe.”³⁹ The prophetic tradition—think of Amos, Isaiah, and Micah in particular—is a

34 Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 13-15.

35 SVD Constitutions, 112,

<https://www.svdcuria.org/members/svdocs/const/en/consten.pdf>; Statement of the General Chapter, 2018, 3.4.2, 44.

36 See Leonardo Boff, *Trinity and Society* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988).

37 Johnson, *She Who Is*, 208.

38 See Dianne Bergant, *A New Heaven, A New Earth: The Bible and Catholicity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016), 1, 3.

39 See Johnson, *Ask the Beasts*, 278, quoting Abraham Heschel, *Man’s Quest for God* (New York: Scribner, 1954), 82.

tradition calls Israel “to do justice, and to love kindness, and to walk humbly with your God” (Micah 6:8). Elizabeth Johnson insists that such prophetic call for justice includes injustice done to humans and the renewal of a “disordered world,” something the prophets, a message the prophets “announced with equal vigor.”⁴⁰ In the New Testament we see Jesus anointed by the Creator Spirit to bring liberty to captives and freedom for the oppressed (see Lk 4:18), embodying in his life, demonstrating by his healings, and proclaiming with his words the “revolutionary intimacy” of God’s dream.

Jesus’ parable in Matt 25 about the “sheep and the goats” may be interpreted as a call to charity, not justice. But it also points to the basic human dignity of all peoples that is the foundation of working for a just and peaceful world. The passage I quoted earlier from Pope Francis’s *Fratelli Tutti* also links this text with the Trinity, and his comment that the Trinitarian community is “the origin and perfect model of all life and society”⁴¹ reads like a reference to Boff’s ideas referred to by Elizabeth Johnson. Francis goes on in the next paragraph of the encyclical to wonder “why, in the light of this, it took so long for the church to condemn slavery and various forms of violence.” He goes on to condemn “violent nationalism, xenophobia and contempt, and even the mistreatment of those who are different.”⁴²

One more of Jesus’ parables in particular, in a feminist interpretation offered by New Testament scholar Barbara Reid, reveals God as a God of justice: the parable of the “persistent widow” in the gospel of Luke (Lk 18:1-8). Often the unjust judge in the parable is seen as an image of God who needs to be approached with persistent prayer, or the parable *contrasts* the judge to the mercy of God. Both interpretations are in accordance with Luke’s redaction of the parable in verses 1 and 7. However, as Reid argues, both interpretations offer a rather unattractive image of God as a tyrant on the one hand and

one reluctant to answer on the other. Because of this, she suggests that the original parable is not about prayer at all, but about *God’s* persistent quest for justice. God, she argues, is imaged as the woman and injustice is imaged as the judge. With this interpretation, “with its unusual characters and startling ending,” the parable “jolts the hearer into a new way of seeing. It asks one to leave behind stereotypes and what justice in the realm of God looks like and how it is achieved. It invites one to emulate such a pursuit of justice in efforts to embody the reign of God here and now while awaiting future fulfillment.”⁴³ Once again we see Jesus, anointed by the Spirit, revealing God as a God who never gives up in the pursuit of radical kinship and justice—and invites those who believe in such a God to join in the work.

Conclusion: Joining in the Dance

In the same webinar in which the presenter shared the comments of the Australian Aboriginal woman about Gal 3:28, the presenter, John Flett, told a wonderful story of a visit to a (Protestant) church service in the Congo. At a certain point in the service all the people in the church began to dance. Now dancing is very common in African church services, but the point in the service in which this dance took place was unfamiliar, and so John asked his host what was going on. “Oh,” his host responded. “They are dancing the creed. We have just discovered it, so it is quite a joyful moment in the service.” John was quite surprised. The people had *just* discovered the creed? How was that possible? He opened up the service book—several years old—and showed his host the text of the Nicene Creed. “Oh, yes,” his host responded again. “Yes, we have known about the text for a long time, but it only became the creed for us when we began to dance it.”

40 Johnson, *Ask the Beasts*, 280.

41 FT 85.

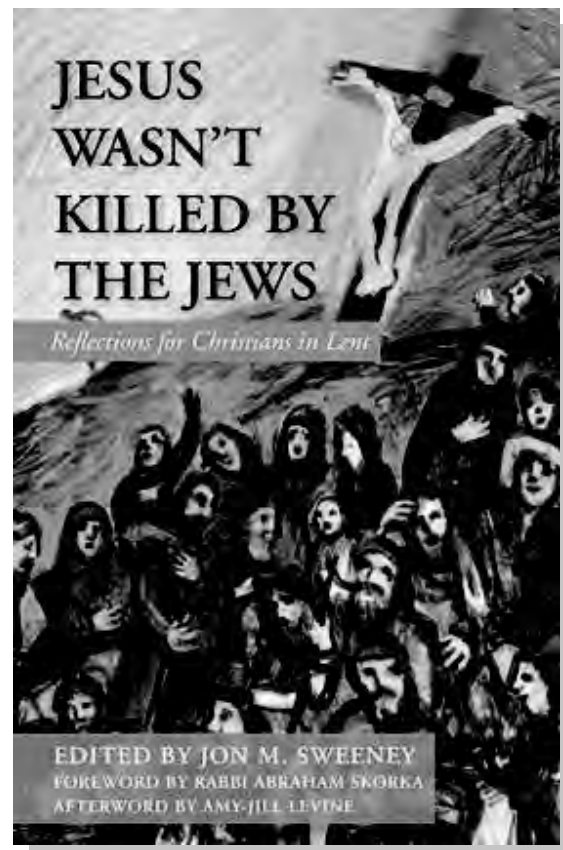
42 FT 86.

43 Barbara E. Reid, *Parables for Preachers, Year C* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000), 233.

I think, in a metaphorical sense of course, this is how we discover the Trinity in our own lives: we join The Divine Dance, as Richard Rohr has called it, a play on words that is derived from the more formal term *perichoresis*, an interrelation, an interweaving that expresses the Trinity's intimate unity but clear difference from one another. We join the dance as we begin to engage in mission; practice, succeed, and make mistakes in a life of interculturality; risk new ways of thinking about and communicating the gospel in inculturation; and struggle with and for the poor and marginalized and the hurting earth in working for justice, peace, and the integrity of creation. We join the dance as we work at joining our God who is Love Giving Everything, the dance itself. Mission, Interculturality, Inculturation, and Justice and Peace interweave with one another in a kind of dance that portrays "the mutual indwelling and encircling of God's holy mystery,"⁴⁴ and our participation in it. Johnson imagines it as a modern piece of choreography, where "dancers whirl and intertwine in unusual patterns; the floor is circled in seemingly chaotic ways; rhythms are diverse; at times all hell breaks loose; resolution is achieved unexpectedly." Johnson takes the metaphor in another direction: "we can say that the eternal flow of life is stepped to the contagious rhythms of spicy salsas, merengues, calypsos, or reggaes where dancers in free motion are yet bonded by the music."⁴⁵ And in the dance, like the African Christians in the Congo, we discover the creed: "I believe in on God ... Creator ... Word made flesh ... Life-giving Spirit." The great fourteenth century poet Hafez was a Muslim, not a Christian, but I think we can borrow his words to end this reflection on the Trinity and our commitment to participating in the life of the God who gives everything to us and to creation:

*Every child has known God.
Not the God of names,
Not the God of don'ts
Not the God who [n]ever does anything
weird.
But the God who only knows
four words.
And ... keeps repeating them, saying:
"Come dance with me."
Come Dance.⁴⁶*

(SEDOS thanks the author of this article for this generous contribution)



(Gift from Orbis Books to Sedos Library)

44 Johnson, *She Who Is*, 220.

45 Johnson, *She Who Is*, 220-21.

46 Hafez, "Every Child Has Known God," quoted in Boyle, *Barking to the Choir*, 14.

Dieu et la transcendance dans la phénoménologie contemporaine

Enjeux, pertinence et limites

Dieu existe-t-il? Si oui est-il transcendant (*transcendere*) ou immanent? D'Aristote aux contemporains, de l'ontologie à la phénoménologie en passant par la métaphysique, la question de Dieu et de la transcendance n'a vraiment cessé de polariser les enjeux discursifs philosophiques. Il est certes difficile de dresser un état des lieux exhaustif de la question. Il n'est pas non plus aisé de délimiter diachroniquement en une dizaine de pages tous ses enjeux épistémologiques en tenant compte des différents auteurs. Aussi appréhendons-nous ici la question de Dieu et de la transcendance dans sa reviviscence et son émulation phénoménologiques contemporaines, notamment avec Levinas, Marion ou Chrétien, en tant que se voulant un tournant d'une philosophie théique (de Dieu) pensée à l'exode du *Dasein*, en dehors de l'Être, de l'ontologie, voire de la métaphysique. Il est d'abord question de présenter les thèses de ces auteurs sur la Transcendance (Dieu) de façon à faire ressortir ses différentes appréhensions typologiques et leurs points de rupture par rapport aux philosophies qui les précèdent. Il s'agit ensuite d'en évaluer la portée axiologique et discursive, les acquis, mais aussi les limites. Enfin, dans la perspective thomasienne de la *philosophia ancilla theologiae*, n'y a-t-il pas lieu de poser la question des acquis théologiques de ces débats philosophiques sur Dieu et la transcendance et, inversement, de l'apport des Écritures sur la question, sans être taxé de cryptothéologien ? Autrement dit, a-t-on le droit à une philosophie chrétienne de la transcendance? En un «Dieu des possibilités», la transcendance doit-elle forcément s'opposer à l'immanence, à une philosophie de la révélation?

1. La transcendance de Dieu: typologie et enjeux

Vis-à-vis des réductions ontologiques ou d'ordre cognitif de Dieu, face à la question cruciale du mal transcendant et au fanatisme des religions prétendant mettre la main sur la vérité absolue de Dieu, sur Dieu lui-même, face à une manipulation de ce dernier pour des causes extra-religieuses, la question de la transcendance divine se pose avec urgence et à propos. Sont à dérouler ici les diverses appréhensions de la transcendance en tant que reliée à Dieu, en fonction de ces réductions, et à y analyser les questions axiales en jeu.

1.1 Transcendance ou Dieu au delà de l'être

Énoncer la transcendance de Dieu, c'est d'emblée affirmer Dieu au-delà de l'être, voir sans l'être. La nécessité de penser Dieu, ou mieux de le laisser venir à l'esprit, au-delà de, sinon sans passer par, l'Être est doublement fondée chez Levinas et chez Marion. 1) D'abord, face à une longue tradition philosophique qui fait de Dieu un étant, un suprême étant, un être, fut-il supérieur (moteur) aux autres. Cette tradition se prolongerait jusqu'à Kant (qui y a mis fin) et atteint son apogée avec le *Dasein* heideggérien.¹ 2) Ensuite, face à une philosophie de l'immanence qui amalgame Dieu et les êtres (le monde).

¹ Jean-Luc Marion, «Dieu est incompréhensible», propos recueillis par Catherine Golliou et François Gauvin, *Le Point*, 12/07/2012, https://www.lepoint.fr/societe/marion-dieu-est-incomprehensible-12-07-2012-1696805_23.php (consulté le 25 octobre 2018). La réduction ontologique pré-kantienne a laissé la place, selon Marion, à une réduction axiologique postkantienne de Dieu. Dieu y est objectivé comme la condition de la moralité, l'auteur moral du monde, le garant d'un système de valeurs.

1) La sortie d'une «indiscrétion» discursive à l'égard de l'«indicible»², de Dieu, entretenue par l'ontologie et la métaphysique, se pose dans une perspective levinassienne en terme de l'évasion au-delà de l'être, vers un exode typologique. L'antique problème de l'être en tant qu'être ou la question ontologique heideggerienne ne peut aboutir qu'à une impasse malheureuse³. Car, l'homme rivé à l'être s'enferme: il devient solitaire et déboussolé. En effet, «l'ontologie chez Levinas se réduit à un simple jeu de l'être avec lui-même. Dès lors qu'il n'est pas donné place et fonction au néant, l'intrigue ontologique est une intrigue irrésolue, insuffisante et le discours ontologique devient un discours impraticable⁴ ». Le mérite avéré de l'ontologie, notamment heideggerienne, est d'extirper l'ontologie de la néantologie, l'être du néant (en tant que manque d'être) ou de la négation ontologique⁵. Or si l'arrachement de l'être au sort déficient, irréversible et malheureux de sa négation semble un tournant épistémologique important, il est d'autant plus axial d'arracher Dieu de la réduction ontologique qui fait de lui un absolu dégradé, contaminé⁶. La pensée de l'être n'est-elle pas destruction de la transcendance ? Autrement dit, l'ontologie sécularise la transcendance et lui fait exprimer toutes ses possibilités idolâtriques⁷. En ce sens, la pensée de l'être demeure mortelle à Dieu lui-même. Pour paraphraser le célèbre apophtegme « Gott ist tot⁸ » de Nietzsche, dieu est mort. Dieu reste mort. L'ontologie, l'onto-théologie et la métaphysique l'ont tué. Comment les consoler, eux les meurtriers des meurtriers !

2 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, 54), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 8.

3 Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fanta Morgana, 1982, p. 74.

4 Jean-François Bernier, «Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas», *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1996), p. 599-624 (passage cité p. 603).

5 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986, p. 20.

6 Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, p. 10: «Dieu non contaminé par l'être est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'onto-théologie.»

7 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas. Pour une transcendance non idolâtrique», *Pradès*, 42 (2007), p. 96.

8 Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Livre 3, «Insensé», 1882, p. 125.

La triste tautologie ontologique sans issue découlant de l'expérience vaine de «l'être pur», enfermant narcissiquement l'être sur lui-même, fonde l'heuristique levinassienne d'une extériorité radicale et libératrice. Dieu est cet Absolu Transcendant, sans être, *autrement qu'être*. Absolument Autre, il est l'Infini inconnaissable qui vient à l'idée. Il est l'Absent qui se présente dans l'Absolu de son absence et de sa distinction irréductible. Face à ce Transcendant qui s'éloigne ne laissant que sa Trace, la religion devient la relation sans relation au Transcendant⁹. *L'Intrigue de l'Infini* ne cesse de faire l'éloge de cette Transcendance fugace même dans sa Trace, toujours en posture de désertion, qu'il s'agisse de Dieu ou d'Autrui. Aussi la Transcendance est-elle thématifiée au sein de l'Infini, autrement dit, au sein du distant qui se donne comme ce qui demeure distant, hors de portée. Mais comment l'absence de l'infini peut-elle satisfaire l'exigence et la factualité d'une approche purement phénoménologique qui consiste à aller directement à la chose même telle qu'elle se montre et se révèle¹⁰ ?

Heureusement, la Transcendance laisse sa Trace! La trace n'est-elle pas supposée nous élever *de facto* à la hauteur d'un Dieu Absent dans la mesure où, par l'effet de sa trace, le divin se dévoile sans médiation à l'humanité? *A contrario*, la trace de la Transcendance brille, elle aussi, par son « vide » et sa « désolation »¹¹.

Échappant à toute médiation et à la captation d'un signifié¹², elle se dévoile intrinsèque-

9 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica, 8), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 52.

10 Sur l'ambition de la phénoménologie à être une science (logos) de l'apparaître, des phénomènes, en tant qu'ils se montrent, à aller à l'essence de la chose même par le biais d'une double réduction (eidétique et épochè), voir Christian Godin, *La philosophie pour les Nuls*, Paris, First, 2006, p. 453-454; Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons* (Epiméthée), Paris, PUF, 1997, troisième leçon; Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1953, méditation II et III; Jan De Greef, «Levinas et la Phénoménologie», *Revue de métaphysique et de la morale*, 4 (1971), p. 448-465; Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Krisis), Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 18-20.

11 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, p. 200.

12 Emmanuel Levinas, p. 207; cf. p. 200: «Le dévoilement qui restitue le monde et ramène au monde et qui est le propre d'un signe ou d'une signification s'abolit dans

ment comme un *manque*, un *au-delà* de la transcendance. Si la trace est celle de Dieu, loin de nous conduire *ad Deum*, c'est vers Autrui et son visage qu'elle nous oriente: «l'Absolument Autre, c'est Autrui¹³». L'altérité de l'autre devient le lieu original de la transcendance¹⁴. La crise égologique (du moi) qui est la crise même de l'être de l'étant dans l'humain¹⁵ est dénouée dans le rapport à l'autre comme lieu où l'Infini vient à l'idée. À travers le visage d'autrui, et non à partir de l'être-pour-la-mort du *Dasein* heideggérien, l'Absolu se fait proximité et la Transcendance expressivité. Car «l'Infini ne se signale pas seulement [Trace de l'infini], mais parle, est visage¹⁶». Le langage par lequel l'Étranger (le Lointain) se révèle, se fait proche (prochain) est un langage primordial, fondamental, «langage sans mots, ni propositions, pure communication»¹⁷, «langage d'avant le langage»¹⁸. Mais si l'on croit qu'en captant Autrui et son visage (ce qui n'est pas possible dans un cadre levinas-sien), on peut ainsi appréhender Dieu, l'on se trompe piteusement.

L'altérité et le visage sont aussi présentés dans toute leur transcendance, leur irréductibilité gnoséologique, leur inobjectivation. Car, c'est l'absence de l'autre qui détermine précisément «sa présence comme

autre»¹⁹. En sus, «le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace²⁰». C'est décidément vers un tout autre rapport que nous convoque Dieu à travers le visage d'Autrui : vers une *responsabilité éthique* sans défaillance à l'égard du visage dans sa nudité. Autrement dit, «il ne peut y avoir, séparé de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu. Autrui est le lieu même delà vérité métaphysique et indispensable à mon rapport à autrui²¹». *L'intrigue de l'Infini* s'estompe dans un rapport intersubjectif érotique et dans une relation éthique radicale, asymétrique, voire démesurée, en faveur de l'Autre. L'éthique prime et précède l'ontologie. Retenons de Levinas que Dieu n'est ni un être, ni une cause, mais «celui qui, advenant par la grâce d'une marque effacée, n'intervient que pour abandonner à autrui le privilège d'occuper l'unique lieu fondamental²²». Les charges levinassiennes contre l'ontologie sont reprises à nouveaux frais par Marion.

Jean-Luc Marion veut «penser Dieu hors de la différence ontologique, hors de la question de l'être, aussi bien au risque de l'impensable, indispensable mais indépassable²³». Au-delà de tout artifice, voire tarabiscotage stylistique, l'enjeu est d'envergure: ostraciser Dieu de toute appréhension et réduction idolâtriques :

La proposition «Dieu est un étant» apparaît elle-même comme une idole. Sans doute, si «Dieu» est, est-il un étant, mais Dieu a-t-il à être? [...] la quête du «dieu plus divin» n'impose-t-elle pas, plus que d'outrepasser l'onto-théologie, d'outrepasser la différence ontologique, bref de ne plus tenter de penser Dieu en vue d'un étant, parce qu'on aurait renoncé, d'abord, à le penser à partir de l'Être ? Penser Dieu sans aucune condition, pas même celle de l'Être, donc penser Dieu

cette trace.» Voir aussi Jean-François Bernier, «Transcendance et manifestation», p. 613 pour l'interprétation de la Trace de la Transcendance chez Levinas comme «un signe ruiné», «vidé de sa consistance et de sa signification» pour conduire immédiatement à Dieu.

13 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 9. «C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement. La notion de Dieu, Dieu le sait, je n'y suis pas opposé ! Mais, quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines. L'abstraction inadmissible, c'est Dieu; c'est en termes de relation avec Autrui que je parlerai de Dieu. Je ne refuse pas le terme de religieux, mais je l'adopte pour désigner la situation où le sujet existe dans l'impossibilité de se cacher. Je ne pars pas de l'existence d'un être très grand ou très puissant. Tout ce que je pourrai en dire viendra de cette situation de responsabilité qui est religieuse en ce que le Moi ne peut l'éluder.» (Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*, Cognac, Fata Morgana, 1994, p. 94)

14 Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, LGF, 2006, p. 27.

15 Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, p. 48.

16 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 72.

17 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...*, p. 208.

18 Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Présence du Judaïsme), Paris, Albin Michel, 1976, p. 396.

19 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Quadrige), Paris, PUF, 1983, p. 89.

20 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...*, p. 202.

21 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 51.

22 Jean-François Bernier, «Transcendance et manifestation», p. 615.

23 Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Quadrige), Paris, PUF, 2013, ch. 2.

sans prétendre à l'inscrire ou à le décrire comme un étant.²⁴

Dans *Sur l'ego et sur Dieu, L'idole et la distance, Dieu sans l'être, le visible et le révélé*, cette dévaluation idolâtrique de Dieu, aussi bien dans le cas de la réduction ontologique que de la réduction axiologique, revêt une portée blasphématoire. La sortie d'une approche discursive idolâtrique et blasphématoire de Dieu passe par une discontinuité *sine qua non* entre Dieu et l'étantité des étants, entre Dieu et l'être de ses étants. Elle passe surtout par une acceptation d'un écart d'inconnaissance, des paradoxes inéluctables qu'impose une heuristique *ad Deum* et qui consiste à connaître Dieu sans le comprendre, à l'aimer avant de le connaître²⁵.

2) La transcendance de Dieu s'énonce également face à une ontologie immanente, immanentiste, chez Spinoza et, dans une moindre mesure, chez Hegel. Si pour Levinas la transcendance s'accomplit dans la présence réelle d'autrui²⁶, cette expérience qui se joue dans l'expérience concrète de l'autre ouvre une «dimension irréductible à l'être au-monde, c'est-à-dire à l'intériorisation»²⁷. En ce sens, il s'oppose à toute ontologie « moniste » et immanentiste dans laquelle la transcendance et l'être se confondent comme dans le *Deus sive natura* spinoziste²⁸. Spinoza récuse en fait un Dieu anthropomorphique et transcendant qui règne

d'en haut, mais pense un Dieu qui devient lui-même système déterministe dont tout dans la nature est une partie. La Nature est cogitée comme une expression de l'essence de Dieu. La transcendance et l'être se confondent. L'Infini englobe toute réalité. Il est Un. Et rien n'est en dehors de lui: «Aucune autre substance que Dieu ne peut être donnée ni conçue²⁹.» Il n'y a donc pas d'outre-monde ou un au-delà du monde. Le monde est un et unique.

Le dialecticien Hegel sort, quant à lui, de la distinction *transcendant* (Dieu) et *immanent* (hommes) de l'ontologie thomasiennne. Si *l'Un* existe, le système hégélien est préoccupé par la détermination du *quid est* ou de ses caractéristiques. Aussi Hegel part-il du *concept* ou de *l'idée* comme premier principe dont la caractéristique primatiale est de concilier les éléments contraires. Ainsi le *non-être* ne devient que le *pas encore de l'être*, car, dans la dialectique hégélienne, l'être dépasse le *néant* et le mue en *devenir*. L'Esprit est posé comme le concept (l'idée) le plus élevé puisqu'il est conscience de soi, certitude de soi³⁰. Dieu est ultimement l'Idée ou l'Esprit le plus absolu. Commentant Hegel, Van Riet note: «Selon ce premier principe, Dieu sera l'idée absolue, l'Esprit absolu. On le dira parfait, infini, immuable, éternel, libre, pensée de pensée. Mais on dira aussi qu'il est mouvement, processus, car il est à la fois position de soi, négation de soi, et retour en soi [...]. Il est infini, mais il implique le fini³¹.»

Loin d'un rapport transcendant / contingent, il y va d'un rapport nécessaire entre Dieu et le créé qui s'opère par un processus de divinisation ou de spiritualisation du créé, autrement dit, du retour *ad Deum* du créé, notamment de l'homme, qui constitue le *telos* de l'histoire. Ce retour de l'homme vers

24 Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, ch. 2.

25 Il y va ici de la racine augustinienne de la thèse de Marion.

26 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 28.

27 Etienne Feron, *De l'idée de la transcendance à la question du langage*.

L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas (Krisis), Grenoble, Jérôme Millon, 1993, p. 31.

28 Baruch Spinoza, *Éthique*, I-IV, Proposition XI. Cf. Steven Nadler, «Baruch Spinoza», dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd.), 2013: «There is some debate in the literature about whether God is also to be identified with *Natura naturata*. Be that as it may, Spinoza's fundamental insight in Book One [of *Ethics*] is that Nature is an indivisible, uncaused, substantial whole; in fact, it is the only substantial whole. Outside of Nature, there is nothing, and everything that exists is a part of Nature and is brought into being by Nature with a deterministic necessity. This unified, unique, productive, necessary being just is what is meant by 'God'. Because of the necessity inherent in Nature, there is no teleology in the universe. Nature does not act for any ends, and things do not exist for any set purposes.» [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza/>] (consulté le 26 octobre 2018).

29 Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, I, Proposition XIV.

30 Georg W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, T. 1, Jean Hyppolite (trad.), Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 146.

31 Georges V. Riet, «Le problème de Dieu chez Hegel. Athéisme ou christianisme?», *Revue philosophique de Louvain*, 63 (1965), p. 363.

Dieu qui est aussi retour de Dieu à lui-même passe par la religion et la philosophie³².

La comparaison entre saint Thomas et Hegel par Van Riet met en exergue les enjeux et les apories de la métaphysique hégélienne³³. La religion est sériée dans le cadre discursif thomasien dans un registre éthique par lequel l'homme rend à Dieu ce qui lui est dû (une dette morale)³⁴, sans que cette dette morale monnayée en louanges et en culte change ce que Dieu est. Dieu demeure intrinsèquement Dieu sans l'homme, sans la religion et sans les louanges. Il est transcendant. Dans le système hégélien par contre, l'homme, la religion, la philosophie, deviennent non accidentels, sans quoi Dieu, «esprit», ne se suffit pas à lui-même. Car ils sont *sine qua non* dans le processus de spiritualisation par lequel le créé retourne à Dieu et que Dieu retourne à lui-même. L'Infini devient donc dépendant du fini. Le divin accomplit, dialectalement, dans le temps, sa propre essence. C'est, somme toute, « qu'en apparaissant dans un autre que lui-même, Dieu apparaît en lui-même dans ce dernier ³⁵ ». En ce sens, « Dieu est mouvement, et mouvement dans le fini, qu'il supprime ainsi pour revenir à lui-même. Dans le moi qui se supprime comme être fini, Dieu revient sur lui-même, et il n'est Dieu que par ce retour. Dieu sans le monde n'est pas Dieu³⁶. »

Face à l'énoncé d'un Dieu englobant qui se confond avec le monde, la nature et le créé, aussi bien chez Spinoza que chez Hegel, Levinas affirme avec à-propos un Dieu inenglobant, transcendant. Il souligne à bon escient que le retour sur soi de l'Idée absolue

ou de l'Être gomme toute altérité. Mais pour Levinas et Marion, Dieu n'est pas simplement transcendant par rapport à l'être ou par rapport à l'ens *in quantum ens* qui constitue l'objet de la métaphysique, il est surtout transcendant face à la métaphysique elle-même, face à toute épistémologie humaine et à la *mathesis universalis* occidentale: il est irréductible à tout *cogitatum*.

1.2 La transcendance comme Dieu au-delà de tout *cogitatum* et de toute imagination

L'homme peut-il connaître Dieu, à tout le moins, comme il connaît un objet? Commençons par l'approche pascalienne de la question si déterminante pour une meilleure appréhension des phénoménologues modernes comme Levinas et Marion sur la transcendance. Le traitement de la question à partir de Biaise

Pascal dans les *Pensées* 44 et 199 passe par un retracement du trajet de la conception/entendement et de l'imagination, comme des facultés cognitives, dans leur conquête des choses sensibles, voire dans leur quête appréhensive de Dieu. Il prend un éclairage exceptionnel quand exploité dans un rapport critique avec la sixième *Méditation* de Descartes³⁷. Dans le processus de la connaissance, Descartes démontre la suprématie de la *conceptio* sur l'*imaginatio* surtout en ce qui concerne la connaissance des objets intelligibles, mathématiques et géométriques³⁸ comme un chiliogone, un myriogone ou d'autres polygones. La connaissance qui résulte de l'*imaginatio* demeure dans la perspective cartésienne limitée et floue, notamment quand connaître une réalité ou un objet sensible, ce n'est pas l'imaginer, ni le sentir, mais c'est concevoir clairement et distinctement par son esprit sa substance³⁹, même dans ses différentes

32 Georg W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion* (Épiméthée), t. 1, Paris, PUF, 2004, p. 29-30. La philosophie étant l'adoration de Dieu, elle a un même objet que la religion: Dieu.

33 Georges V. Riet, «Le problème de Dieu chez Hegel», p. 353-366.

34 Thomas D'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 80-83.

35 Georg W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, p. 336. Concernant l'herméneutique du Dieu hégélien comme un Dieu marqué par la «carence primordiale», voir les réserves de Vincent Holzer «Hegel et la théologie. Un Dieu sans transcendance ou une «philosophie» de Vunio mystical», *Recherches de Science Religieuse*, 95 (2007), p. 199-225.

36 Georg W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, p. 338 ou Georg W. F. Hegel, *Leçon sur la philosophie de la religion* (Épiméthée), Pierre Garniron (éd.), Paris, PUF, 2004, p. 129.

37 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, t. II, Duc de Luynes (trad.), Paris, Chez la Veuve Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647, p. 84-85.

38 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 85.

39 Sur le pouvoir reproductif, plutôt que créatif, de l'imagination chez Descartes, voir Véronique Foti, «The Cartesian Imagination», *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 (1986), p. 634.

variations sensibles, comme en témoigne l'incapacité de *l'ego cogitans* à imaginer le morceau de cire dans ses différentes variations et qualités sensibles dans la *Méditation deuxième*. Un esprit non assujéti au monde, qui ne se contente pas de le refléter, mais qui le commande et l'informe, en devient maître et possesseur. Si, contrairement à Descartes, *l'imaginatio* est dite concevoir et est appliquée aux objets sensibles visibles et invisibles, Pascal la déclare, pourtant, sans détours « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Aussi devient-elle *a priori* une faculté de connaissance captieuse. Est ainsi stigmatisée du même souffle la prétention rationaliste de *Yego* face à l'immensité et à l'irréductibilité de la nature. Trêve d'illusion ! Même fausse et trompeuse, c'est l'imagination qui est maîtresse de la raison et des hommes même les plus sages et les plus rationnels. L'homme ainsi dominé par son imagination fausse et trompeuse ne peut prétendre connaître et dominer la nature sensible visible et invisible, à tout le moins dans sa totalité. Comment pourrait-il *a fortiori* connaître et objectiver Dieu qui est au-delà de son imagination ? Ainsi se dessinent les limites et les apories de la présomption épistémologique de l'ontothéologie et de la métaphysique. En sus, toute tentative d'objectivation ou de réduction transcendantale et gnoséologique de Dieu devient non simplement une approche vaine, mais idolâtrique. Le désenchantement de la *mathesis universalis* résultant, d'une part, de la limite des sens et de la raison face au mystère infini de la nature et, d'autre part, de la perte de l'imagination face à l'«inimaginable», ne dégénère ni dans un nihilisme ni dans un anthropo-pessimisme au grand dam de Nietzsche⁴⁰. Autrement dit, la condition

pathétique de l'homme au sein de l'univers n'aboutit pas à sa (con)damnation. Tout à rebours, est introduite une double considération positive. Il y va, d'abord, du réajustement de la place du «roseau pensant» au cœur de l'univers, de la prise en conscience en toute modestie de ses limites et de ses forces vis-à-vis la nature et dans son rapport au divin. Une prise de conscience qui récuse une réduction transcendantale de l'homme et de ses actes à une « conscience claire et distincte⁴¹ ». Il y a là pour Pascal une tension indépassable entre la dimension métaphysique de la subjectivité et son historicité, voire sa facticité. Il est, ensuite, question de se laisser conduire à travers l'échec de l'imagination aboutissant à l'expérience de l'absence de Dieu dans la nature à la découverte même de la grandeur et de la toute-puissance de l'Inimaginable. Quel noble rôle pour l'imagination, pourtant maîtresse d'erreur et de fausseté, que de conduire ainsi *ad Deum* ?

L'imagination dans la méditation pascalienne révèle un Dieu absent dans la nature, inimaginable, qui échappe aux tarabiscotages et élucubrations transcendants et rationalistes. L'expérience du vide, de l'absence, de Dieu dans la nature témoigne de la magnificence et de la grandeur même de Dieu. Si Dieu était imaginable, il ne serait plus Dieu. Le chemin de son auto-donation n'est ni l'athéisme, ni l'animisme, ni l'approche géométrique et rationaliste, mais l'esprit de finesse. Puisqu'«on le sait en mille choses. ...C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur» [424-278]. L'approche géométrique de Dieu fait glisser

40 Nietzsche regrette l'inachevé dans l'œuvre de Pascal, notamment le fait que ce dernier fait de la condition pathétique de l'homme vis-à-vis de la transcendance divine une *sine qua non* sotériologique, comme si, sans Dieu, l'homme était définitivement perdu. Pascal est ainsi critiqué pour ne pas laisser l'homme être un acteur et un spectateur de son désespoir et de ses extases comme une conclusion déductive de sa position désespérante dans la nature. En ce sens, «la foi de Pascal ressemble d'une manière terrifiante à un continué suicide de la raison» (Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, & 46, KSA 5, p. 68). Aussi Nietzsche le présente-t-il comme un archétype victime du christianisme (Ibid.). Il n'est point

étrange que la déchristianisation de la question passe par une opposition entre le Dieu de Jésus-Christ pascalien et le Dionysos nietzschéen [Sur le débat Dionysos ou Jésus-Christ chez Nietzsche, consulter Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977; Paul Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée, 1979; Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (Epiméthée), Paris, PUF, 1998; Barbara Stiegler, *Nietzsche critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ* (Epiméthée), Paris, PUF, 2005]. Tout compte fait, pour son incapacité à supporter l'effroi de sa vision pathétique, à vivre orphelin de Dieu et à renoncer aux certitudes morales, Pascal ne fait que passer selon Nietzsche de l'ontologie à la théologie.

41 Biais Pascal, *Les Provinciales* (Classiques Garnier), Louis Cognet et Gérard Ferreyrolles (éd.), Paris, Bordas, 1992, p. 68.

sur une autre idolâtrie⁴². La décapitation du dieu des philosophes, de la raison rationnelle, laisse la place à une transcendance toujours au-delà, toujours autrement, au Dieu de la distance, inconnu, absent-présent, mystérieux et insondable du *credo quia absurdum*.

Qui douterait de la postérité et de la fécondité de la pensée philosophique et théologique pascalienne, entre autres sur la question de la transcendance de Dieu ? La dette de la phénoménologie occidentale moderne à Pascal, plus particulièrement de Levinas et de Jean Luc Marion, mérite d'être soulignée. Comment ne pas comprendre certains motifs chers à Levinas comme la non-conceptualité de la transcendance⁴³ ou l'irréductibilité de l'Infini⁴⁴, le refus de la prééminence de la réflexivité⁴⁵, la convocation à un « nouveau mode d'intelligibilité⁴⁶ », marqué par l'obéissance à un *Dieu qui vient à l'esprit* et par une posture primordialement éthique, hétéronomique et *agapèique*, comme un prolongement discursif de Pascal ? Et que dire de la critique du cogito et du prisme métaphysique de Descartes chez Jean-Luc Marion⁴⁷, de sa phénoménologie de la donation / saturation en tant que refus de la métaphysique de la subjectivité et accueil de la phénoménalité et de la factualité de l'auto-donation de Dieu pourtant Inconnaissable, ou encore du passage de la posture gnoséologique à une posture érotique⁴⁸,

béante à la contemplation du Tout-Autre, vis-à-vis des *cogitationes* pascaliennes sur la transcendance de Dieu jusqu'à l'absence, sur l'inutilité et la vanité des sciences⁴⁹, sur l'esprit de finesse et la félicité de l'homme avec Dieu, etc.⁵⁰? Visiblement, les pensées philosophiques et théologiques de Pascal, surtout avec les *Pensées* et les *Provinciales*, n'ont pas fini de dévoiler toutes leurs richesses et leurs ramifications.

1.3. La question de la Transcendance et le mal transcendant

Une autre manière d'aborder la question de la transcendance de Dieu est de la confronter à la question du mal transcendant en tant qu'indicateur de Dieu.

Le livre de Philippe Némó *Job et l'excès du mal*⁵¹ met en exergue la portée paroxysmique du mal. Le mal est un excès, un transcendant. « Souffrir, dira Jean Foucart, c'est toujours souffrir de trop⁵². » Délinéant les contours sémantiques de cet « excès », Levinas précise dans sa cogitation sur le livre de Némó :

Le mal n'est pas excès parce que la souffrance peut être forte et, ainsi, aller au-delà du supportable. La rupture avec le normal et le normatif, avec l'ordre, avec la synthèse, avec le monde, constitue déjà son essence qualitative. La souffrance, en tant que souffrance, n'est qu'une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable. La "qualité" du mal, c'est sa non-intégrabilité même.. Le mal n'est pas

42 Blaise Pascal, *Les Pensées* (Points Essais), Louis Lafuma (éd.), Paris, Seuil, 1962, n. 926 : « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors delà charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer. »

43 Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et fides, 1996, p. 20-21

44 Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, p. 19

45 Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, p. 17 ; Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, LGF, 2006, p. 46-48.

46 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 252.

47 Jean-Luc Marion, « De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: capable / capax », *Des questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 111-151; Jean-Luc Marion, *Sur le prisme de la métaphysique de Descartes* (Epiméthée), Paris, PUF 2004* p. 318-320

48 Jean-Luc Marion, *Phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003 ; Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997- Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008 ; Jean-Luc MARION, *Les certitudes négatives*, Paris, Grasset,

2010, p. 108-109 ; Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*(Figures), Paris, Grasset, 1989.

49 Blaise PASCAL, *Les Pensées*, n. 799.

50 Sur l'influence de Pascal sur les modernes, notamment Marion, voir Klaas BOM, « On Pascal' Sentir » , *International Journal of Philosophy and Theology*, 75 (2014), p. 2-19.

51 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*. Suivi de *Transcendance et mal*, d'Emmanuel Levinas, et *Pour poursuivre le dialogue avec Levinas* (Bibliothèque Idées), Paris, Albin Michel, 1999.

52 Jean Foucart, *Sociologie de la souffrance* (Ouvertures sociologiques), Bruxelles, De Boeck, 2003, p. 25.

seulement non-intégrable, il est aussi la non-intégrabilité du non-intégrable.⁵³

La transcendance du mal s'explique par son apatridie, son caractère inenglobable, dérangent, étranger à l'homme, à son monde et ses paradigmes épistémologiques⁵⁴. Autrement dit, «dans l'apparaître du mal, dans sa phénoménalité originaire, dans sa qualité, s'annonce une modalité, une manière: le-ne-pas-trouver-place, le refus de tout accordement avec... »⁵⁵. Démesuré, infondé et infondable, le mal, douleur paroxystique, est contre-nature, monstruosité. Il est injustice tout court.

Si pour Némé, Job souffre d'un mal démesuré qui l'atteint jusqu'à briser son moi⁵⁶, c'est surtout le caractère injuste de ce mal qui scandalise le plus. Pourquoi le juste ou l'innocent devrait-il souffrir, dans une logique vétérotestamentaire de punition-rétribution où la souffrance devient une punition de Dieu par suite d'une faute donnée de l'homme. Vaine logique sitôt à l'épreuve de l'arbitrarité et de la ténacité de la réalité : les méchants restent en vie, vieillissent, accroissent leur puissance, sont heureux et en paix⁵⁷ ? Le mal n'est pas simplement un problème. Il est le pire. Il est l'injustifiable, «intrinsèquement lié à l'injustice»⁵⁸. Le scandale du mal dans sa radicalité atteint son comble quand arrimé à la croyance en un Dieu créateur, tout-puissant et amour⁵⁹. La tentation est grande de s'enfermer pathétiquement sur son mal et de faire un procès perpétuel de la passivité

de Dieu face au mal en tant que rupture de l'immanence⁶⁰.

Pourtant la radicalité et l'excès du mal en appelle à la radicalité et à l'excessivité du Bien. Car seul le surcroît de la Béatitude sera consonnant avec l'excès du mal et permettra la traversée du non-sens, de l'inexplicable, de l'indicible, que représente la souffrance infrahumaine. La démesure de la souffrance conduit à la Transcendance, à la hauteur, voire au-delà, du mal transcendant. Elle est donc indicatrice de la Transcendance autrement qu'autrui : indicatrice de la rencontre béatifique de Dieu. Elle est tension sotériologique et eschatologique. C'est dire que l'excès du mal chez Levinas ne pousse pas au fatalisme. Le mal radical convoque à une responsabilité infinie, à une responsabilité sans détour et sans retour envers le visage souffrant qui est refus de toute complaisance et de toute indifférence.

2. Enjeux et limites des philosophies de la transcendance

2.1 Pertinence d'un discours

Qu'il s'agisse de la transcendance comme Dieu au-delà de l'ontologie et de la métaphysique, ou comme Dieu au-delà de tout *cogitatum* et du mal transcendant, un discours philosophique sur la transcendance paraît plus qu'opportun aujourd'hui:

1) Il permet de marquer une distance nécessaire et décisive entre Dieu et les êtres, entre l'éternel et le temporel, entre le créateur et le créé. Une distance qui ne dénie pas toute relation, mais justement la non-confusion est la condition ontique primaire, primatiale, de toute entrée en relation. L'une des contributions majeures de la phénoménologie moderne avec Levinas, Marion, Henry et autres est de montrer que Dieu n'est pas un étant parmi les autres étants, et ne peut épistémologiquement être traité comme tel. Pour un africain, cette problématique trouve au premier degré une

53 Emmanuel Levinas, «Transcendance et mal», dans Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, p. 145-163 ou Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 194.

54 Pour le caractère non-pensable, irrationnel, du mal, lire Renée Jeffery, *Evil and International Relations. Human Suffering in the Age of Error*, New-York NY, Palgrave Macmillan, 2008, p. 101.

55 Jean Foucart, *Sociologie de la souffrance*, p. 25 (en commentant Levinas).

56 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, p. 41.

57 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, p. 88.

58 Jean Foucart, *Sociologie de la souffrance*, p. 25.

59 James F. Keating et Thomas J. White (éd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human suffering*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2009, p. 35-37; Jeff Jordan, «Divine Love and Human Suffering», *International Journal of Philosophy of Religion*, 56 (2004), p. 169-178.

60 Kurt Gray et Daniel M. Wegner, « Blaming God for our Pain. Human Suffering and Divine Mind », *Personality and Social Psychology Review*, 14 (2010), p. 7-16.

résonnance particulière. La thèse du *Deus absconditus* chez Pascal ou du Dieu transcendant jusqu'à l'absence chez Levinas mettent la table pour un cadre discursif théique à l'exode du panthéisme et de l'animisme. Car n'étant pas dans la nature, Dieu ne peut être recherché dans les objets naturels visibles ou invisibles sous peine d'idolâtrie, de se faire «une idole de l'obscurité séparée de l'ordre de Dieu»⁶¹. Une lecture pascalienne et levinassienne de la transcendance nous tient à l'écart de toute apologie, fût-elle en filigrane, de l'animisme et de sa résurgence / métamorphose dans les philosophies et théologies dites africaines comme lieux d'une contribution épistémologique significative de l'Afrique à la modernité socioreligieuse⁶². Elle nous tient concomitamment à distance des idolâtries modernes ou des « idoles néolibérales » et des « fausses divinités » dénoncées par Awazi⁶³.

2) Le mérite du discours phénoménologique sur la Transcendance est de sortir Dieu de la réduction ontologique, ontothéologique qui fait de lui un absolu dégradé et d'affirmer avec force la réductibilité gnoséologique de Dieu comme une abstraction inadmissible, comme une approche discursive idolâtrique. Le Dieu Inconnu qui vient à l'idée ne peut être que le Dieu qui s'auto-révèle, s'auto-affecte. Ainsi l'effort des discours philosophiques sur la Transcendance qui cherchent une voie alternative d'accès au Tout-Autre autrement que par une capture transcendantale et gnoséologique est à souligner, peu importe la pertinence et la valeur scientifique de ces discours. Mais si Dieu est au-delà de tout *cogitatum*, il va falloir questionner le statut épistémique de la vérité des discours scientifiques et

philosophiques sur Dieu, y compris de la phénoménologie elle-même.

3) Dieu au-delà de tout *cogitatum* questionne même la prétention de chaque religion à détenir seule une connaissance absolue, une vérité absolue, sur Dieu ; vérité dont les interprétations ou le manque d'herméneutique, les manipulations, conduisent souvent à des intolérances envers les autres, à la radicalisation et aux fanatismes. Il importe de poser aussi la question de la Transcendance comme Dieu au-delà des religions. Il y a lieu de méditer le traitement de la vertu de la religion dans *Summa theologiae*, IIa IIae q. 81 chez Thomas d'Aquin où la religion est reliée à la vertu de justice, de sorte qu'agir en homme religieux, c'est marquer sa dette envers le Tout-Autre (Dieu), envers autrui. La Transcendance jusqu'à l'absence qui pourtant chez Levinas nous renvoie à la trace, au visage, à une responsabilité éthique envers autrui nous interdit une exploitation de l'autre au nom de Dieu.

4) La question de la transcendance et du mal est l'un des lieux fertiles d'une problématisation de Dieu aujourd'hui. Même si le mal est transcendant et souvent inexplicable, il importe de poser la Transcendance comme Dieu au-delà du mal causé à autrui par la méchanceté humaine. Autrement dit, l'advenir de la transcendance à l'idée est à penser face aux souffrances et aux malheurs causés aux autres *volontairement, librement et directement* par les hommes. Il s'agit d'interpeller la responsabilité humaine face aux grands maux de notre temps: esclavage, traite des humains, génocides calculés, massacres organisés (Lisbonne, Verdun, Auschwitz⁶⁴, Rwanda), mais aussi face au dérèglement et au réchauffement climatiques et à leurs conséquences catastrophiques encore méjugées sur des populations. Les nombreuses opérations de maintien de la paix de l'ONU (des casques bleus) dans le monde actuel sont là pour nous rappeler que

61 Biais Pascal, *Les Pensées*, n. 926. Il est absurde de continuer aujourd'hui à adorer des rivières, des montagnes, des pierres, à les diviniser. Une pratique qui persiste même parmi les chrétiens et musulmans africains.

62 Elochukwu E. Uzukwu, *God, Spirit and Human Wholeness: Appropriating Faith and Culture in West African Style*, Eugène OR, Wipf and Stock, 2012. Des philosophes et auteurs africains, surtout nigériens, revisitent l'animisme et le polythéisme des ancêtres comme lieu d'un ressourcement théologique et éthique pour l'Afrique moderne.

63 Benoît A. M. Kungua, *Déconstruction philosophique et théologique de la modernité occidentale*, Paris et Montréal, L'Harmattan, 2014, p. 34.

64 Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (Rivages Poche), Philippe Ivernel (trad.), Paris, Payot & Rivages, 1994.

ces maux ne sont pas simplement d'hier. Une convocation à la responsabilité couvrant la triple dimensionnalité de la responsabilité éthique: la responsabilité-imputabilité (Ricœur), la responsabilité pour-autrui qui radicalement précède ma liberté (Levinas) et la responsabilité pour le futur (Hans Jonas). Mais la non-responsabilité humaine n'explique pas totalement le mal. Face au mal transcendant qui court-circuite tout discours, la Transcendance n'advient-elle pas à l'idée comme l'Autre d'une relation dramatique, un allié pour combattre le mal et le faire reculer dans le monde ? Cela exige une épuration, un effort de dépassement des dieux de nos fantasmes et de nos enfances. Les Africains sont dits intrinsèquement religieux⁶⁵, mais que ne fait-on pas de Dieu et au nom de Dieu dans des pays africains ? Des visions paternalistes, naïves, infantilisantes, fantasmagoriques de Dieu maintiennent des Africains dans un attentisme morbide et font d'eux des victimes faciles des soi-disant prophètes et pasteurs véreux et de leurs promesses fallacieuses.

2.2 Penser la transcendance dans l'immanence

Un Dieu transcendant jusqu'à l'infini signifie-t-il que Dieu soit *in vitam aeternam* inconnu, insensible et loin des sorts du monde et des hommes? Sinon, par quel processus l'Inconnaissable vient-il à l'idée ? Aussi les philosophies de la transcendance courent-elles le risque de produire un dieu lointain, sans nom, ni visage, sans rapport ni intérêt pour les humains. Un dieu, en fin de compte, inexistant pour l'homme, mortel en lui. En un Dieu de possibilités⁶⁶, la figure oxymorique Transcendant-immanent n'est pas fantasmagorique. Autrement dit, il est possible, voire nécessaire, de penser un rapport d'auto-donation entre la Transcendance et l'immanence, l'Invisible et

le visible, et vice versa. Emmanuel Boissieu note avec à-propos :

*L'immanence n'est pas nécessairement condamnable. Elle n'est pas nécessairement refus de la transcendance. Ce n'est pas un péché pour un croyant de s'en tenir d'abord au simple donné de l'existence selon Emmanuel Falque dans Métamorphose de la finitude [...]. De plus, il est possible d'un point de vue chrétien de remettre en cause un Dieu totalement extérieur, transcendant. Il risque de paraître comme un deus ex machina. Il n'y a pas de pur vis-à-vis humano-divin dans le christianisme.*⁶⁷

La transcendance dans l'immanence s'exprime chez Levinas par la révélation du Dieu transcendant jusqu'à l'absence qui au fond ne révèle rien de soi, mais révèle l'homme à soi-même. Car le Dieu qui a parlé n'a rien dit, surtout de lui-même, avant de sitôt retirer sa trace⁶⁸. Un Dieu qui ne vient à l'idée que dans des relations humaines se configurant comme relations de paix⁶⁹. Autrement dit, la Transcendance se dit dans l'immanence par sa Trace. La Trace, même fugace, renvoie au Visage dans sa nudité, à Autrui comme le lieu (chemin) *ad Deum*, comme une théophanie. Suivre la trace de l'Illéite, c'est répondre à l'injonction éthique d'aimer autrui inconditionnellement.

La transcendance dans l'immanence se déploie dans le cadre discursif de Marion par l'auto-donation de Dieu dans la Révélation et par l'accueil de la phénoménalité et de la factualité de la Révélation dans son immédiateté. Dieu, la possibilité de l'impossibilité,⁷⁰ se donne inconditionnellement sous un régime de réduction érotique: *La plus haute transcendance de Dieu, l'unique qui ne le déshonore pas, ne tient pas à la puissance ni à la sagesse, ni même à l'infinité, mais à l'amour. Mais l'amour seul suffit à mettre en œuvre toute infinité, toute sagesse et toute puissance. Dieu nous*

65 John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Nairobi, Heinemann, 1990, p. 44.

66 Rosemary R. Ruether, «Le Dieu des possibilités. L'immanence et la transcendance repensées», *Théologiques*, 8 (2000), p. 35-48.

67 Emmanuel Boissieu, « Dieu dans la philosophie contemporaine chez Levinas, Chrétien, Ricœur », *Domini Universitas* (Cours de philosophie), 2016, p. 10.

68 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...*, p. 208.

69 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas...», p. 95; Catherine Chalier, «Révélation et totalité», *Revue internationale de la philosophie*, 235 (2006), p. 5-14.

70 Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 108-109.

*précède et nous transcende, mais en ceci d'abord et surtout qu'il nous aime infiniment mieux que nous n'aimons et que nous l'aimons. Dieu nous surpasse au titre de meilleur amant.*⁷¹

La transcendance dans l'immanence, c'est ce que rend Michel Henry dans sa phénoménologie de la Vie éternelle de Dieu dans son auto-affection⁷² ou Dieu s'atteste comme Vie, Force, Action, Visage, Vérité accessible autrement que par nos principes logiques et nos esprits expérimentalistes riviés à des catégories de l'être-au-monde. Elle est possible chez Jean-Louis Chrétien à travers l'Incarnation comme une *epiphania* de l'*agapè* thèïque⁷³. Par l'Incarnation, Dieu se fait inoubliable, présence excessive: l'excès d'une relation éthique et esthétique, de la Beauté, prémisse de la Bonté de Dieu⁷⁴. Décidément, pour des phénoménologues chrétiens comme Marion, Henry, Chrétien et autres, c'est le christianisme qui conjugue le mieux la transcendance-immanence de Dieu, en définissant comment le Dieu sans nom (YHWH)⁷⁵, par son Verbe, a habité notre monde. Le Verbe devient l'instance fondatrice de l'Écriture et l'Écriture le lieu de la manifestation, du dévoilement (*galah*), sans distance, du Verbe. Mais quelle est la portée axiologique et épistémique de la phénoménologie en tant que désir d'«aller aux choses mêmes» lorsqu'elle est rapportée à Dieu, à la Révélation, bref au phénomène dit saturé ?

2.3 Limites phénoménologiques et espace herméneutique

Philosophie de la Transcendance ou théologie ? Laissons de côté la question du statut philosophique (crypto-théologique) ou

non des phénoménologies de Levinas, Marion, Henry et Chrétien posé par Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁷⁶ ou de leur posture épistémologique prise entre la philosophie (phénoménologie) et la théologie pour délinéer les abords poreux et aporétiques d'une phénoménologie de la Transcendance, de Dieu et de la religion.

1) Certes, la phénoménologie (de la donation et de la saturation) met la table pour le refus de la réduction transcendantale, cognitive, voire d'une phénoménologie constituante, en faveur d'une réduction érotique. Mais a-t-elle réellement renoncé à la présomption de parvenir au moyen de la connaissance, à l'exhibition de l'être, voire du Tout-Autre, dans sa présence ? En mettant l'emphase sur l'intentionnalité, sur la conscience constituante de..., sur le moi posé au-delà de soi-même, la phénoménologie met-elle réellement en discussion les pouvoirs de constitution de l'ego ? Aussi reste-t-elle prise, comme l'admet en outre le Levinas giuseppien, dans les limites d'« un idéalisme transcendant » ou du primat de la théorie. Or, «la connaissance, la théorie, comme exhibition de l'être, n'est pas dans la condition de rejoindre le sens⁷⁷».

2) Sur le plan méthodologique, comment l'approche phénoménologique peut-elle aller au fait ou décrire l'expérience de caresse, de l'éros / agapè, de l'éros blessé, de la prière comme silence d'amour (Chrétien), sans faire violence à la phénoménalité et sans manipuler l'expérience ? Et ceci, sans réduire, en sus, la vérité dogmatique et religieuse à une vérité phénoménale ou d'ordre phénoménologique alors que la transcendance, l'éros, la prière, ne sont pas donnés comme phénomène⁷⁸ ? Car si Dieu dépasse nos *cogitationes*, un discours sur Dieu est dès lors possible, fondé strictement sur l'auto-révélation de Dieu, acceptée dans la foi, qui par ailleurs, informe notre discours

71 Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*, Paris, Grasset, 2003, p. 341-342.

72 Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

73 Jean-Louis Chrétien, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 152.

74 Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du Beau*, Paris, Cerf, 1987.

75 Pour la Transcendance comme Dieu sans nom, car la polyphonie des noms de Dieu est une preuve que Dieu échappe à toute nomination, voir Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1999, p. 270.

76 Voir aussi Dominique Janicaud, *La Phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat, 1998.

77 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas... », p. 96.

78 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991, p. 52.

à Dieu et notre «agir théo-dramatique» (Balthasar). Il est donc possible dans les seules limites de la compréhension (herméneutique) de la révélation, de réconcilier le «discours à Dieu» (Marion) et le «discours sur Dieu».

3) Mais quel est le statut positif de l'immédiateté dans une phénoménologie de la transcendance et de la religion, se demande avec à-propos Paul Ricoeur, surtout quand elle est confrontée à la question inéluctable des médiations langagières, culturelles et historiques⁷⁹? Le vrai problème réside dans le rapport oscillant, voire distorsionnel, entre la phénoménologie (avec l'exigence de l'immédiateté de la donation) et l'herméneutique. L'effort par exemple de Marion, pressé par les critiques⁸⁰, de faire une place à l'herméneutique dans son cadre discursif dans les *Certitudes négatives* (place qui existait déjà dans une moindre mesure dans *Etant donné*, le *Phénomène érotique* ou *Au lieu de soi*⁸¹) ne suffit pas à résoudre cette distorsion. Car, l'herméneutique n'est pas un moment second, différé, en théologie et en philosophie de la religion. La théologie, si l'on se situe par exemple dans le contexte du christianisme, est fondamentalement une herméneutique. Heureusement! Cela empêche des théologies de se substituer à la Parole de Dieu. Énoncer un Dieu amour et sauveur pour nous aujourd'hui, c'est déjà procéder à un discours herméneutique sur Dieu qui s'est révélé par son Fils Jésus Christ dans un contexte historico-spatial extra-contemporain. Il y a donc déjà plusieurs distances irréductibles à l'immédiateté de la phénoménologie événementielle ou de la saturation. Distance d'abord entre l'autorévélation divine et sa réception par le prophète et les apôtres, dans la foi, comme étant Parole de Dieu. Écart,

ensuite, entre la réception et la transmission de cette révélation aux peuples juifs à travers le temps; distance, en sus, dans la compréhension progressive et l'accueil par ce peuple et sa transmission orale, entre cette transmission orale et la mise en écrit de ce qui est reçu et accepté comme Parole de Dieu; discontinuité entre les écrits sur la Révélation en circulation et le canon officiel déterminé par l'Église; distance enfin entre le salut proposé aux peuples dit élus dans son historicité socio-culturelle et la réception aujourd'hui de ce message de salut par les Africains, les Européens, les Chinois, etc., comme s'adressant directement à eux. Paul Ricoeur parlerait en termes de «cercles herméneutiques». ⁸² Il y a un cercle herméneutique entre l'Écriture et la Parole inspirée, entre l'Écriture et la Révélation, entre la Parole inspirée et la communauté ecclésiale l'interprétant, au point même qu'il n'existe pas d'accès solipsiste possible à la Parole et à la révélation sans la communauté et à la communauté sans la fidélité à la Parole et à la Révélation. Il existe même une corrélation entre la Parole spécifique et les cultures extérieures, entre l'Écriture et soi-même⁸³. Dans quelle mesure la Révélation peut-elle être confinée au « théâtre de la phénoménalité » et de l'*Immédiateté* sans tenir compte de toutes ces médiations? Peut-on ramener la Révélation divine à un statut purement phénoménal, phénoménologique? Si la Sainte Écriture est «Parole de Dieu en langage humain⁸⁴» et que l'auto-dévoilement de « la possibilité de l'impossible » passe par des médiations prophétiques, apostoliques, scripturaires, ecclésiales, c'est que le Tout-puissant lui-même admet une médiation à son auto-dévoilement qu'il devient difficile de réduire simplement à un axe discursif apriorique et phénoménologique. Thibaut Gress note avec à-propos:

79 Paul Ricoeur, «L'expérience et langage dans le discours religieux», dans *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Jean Greisch (éd.), Paris, Beauchesne, 1995, p. 159-179.

80 Un exposé de ces critiques se trouve dans Benoît A. M. Kungua, *Déconstruction philosophique et théologique...*, p. 127-136.

81 Voir à ce propos Benoît A. M. Kungua, *Saturation, donation et compréhension. Phénoménologie de la donation et phénoménologie herméneutique: une alternance*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 157-268.

82 Paul Ricoeur, «*La phénoménologie de la religion*», *Lectures III: aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1999, p. 268.

83 Paul Ricoeur, «*La phénoménologie de la religion*», p. 268.

84 Commission Biblique Pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, p. 6.

Il n'y a de révélation que dans le cadre herméneutique; actuellement, il n'y a qu'histoire. De ce fait, parler de la phénoménalité de la révélation en tant que fait, c'est brûler une étape. Ce qui entre dans le cadre phénoménal, ce n'est pas Jésus en tant que porteur d'une révélation, c'est Jésus en tant que personne historique. La révélation est déjà un cadre conceptuel qui ne saurait en aucun cas relever de la factualité phénoménale.⁸⁵

Même prise synchroniquement, l'auto-révélation de Dieu en Jésus Christ est déjà sous-tendue originairement par une herméneutique: celle d'un Dieu qui se révèle à l'homme dans les limites et les possibilités de la compréhension (langue, culture, histoire) et de la réceptivité humaine, autrement dit, d'une manière anthropomorphique. Il y va de l'Infini qui entre en relation avec le Fini dans des termes perceptibles (appréhensibles) par ce dernier. Autant dire que l'autorévélation de Dieu à l'homme n'épuise pas Dieu. Dieu transcende son autorévélation; ce qui par ailleurs justifie l'attente eschatologique où nous le verrons tel qu'il est et permet d'exclure tout exclusivisme fanatique. Il se présente ainsi comme le premier herméneute, le premier pédagogue, comme en témoigne l'histoire de l'économie sotériologique biblique. Dieu transcende non seulement toute réduction objectivante, mais aussi toute réduction phénoménale (fût-elle saturée), phénoménologique. Il transcende même toute herméneutique. Mais l'herméneutique philosophico-théologique reste avec ses limites le moyen de comprendre (*cum-natus*) son auto-dévoilement à travers les mutations (variations) historiques et psycho-socio-culturelles et de l'actualiser pour notre monde aujourd'hui. Autrement dit, la phénoménologie peut «encadrer les manières» dont l'être s'offre à la présence (se donne), mais elle ne dit pas et ne peut rien dire sur le sens du mouvement de la

donation de la transcendance: «L'accès à l'ordre de sens impose la nécessité d'aller au-delà de la rationalité phénoménologique qui est destinée à rester dans le cercle de l'immanence⁸⁶.»

Conclusion

La question philosophique et théologique de la Transcendance en tant qu'elle est reliée à Dieu est une question axiale, voire urgente, vis-à-vis des réductions pluriformes de Dieu : réductions ontologiques, métaphysiques et cognitives, réductions animistes, idolâtriques et superstitieuses. Décidément, Dieu n'est pas un être, un étant parmi tant d'autres. Inconnaissable, il ne peut être le produit d'une objectivation discursive. Il ne se confond pas avec le monde, les objets de la nature, les créatures. Il est transcendant, autrement dit, au-delà de l'être, au-delà de tout *cogitatum* et de toute imagination, au-delà de toute vision infantile, narcissique, naïve de la religion et de la foi. Il est aussi transcendant face à la question du mal causé à autrui par la volonté humaine. Face à l'excès du mal transcendant, il se veut excès du Bien, de la Béatitude. En ce sens la phénoménologie de la transcendance avec Levinas, Marion ou Chrétien permettent une épuration du Dieu-Être de l'ontologie et de la métaphysique en montrant la manière dont l'Inconnaissable, le Dieu transcendant jusqu'à l'absence (Levinas) ou le *Deus absconditus* (Pascal) vient à l'esprit, s'auto-révèle. Penser la Transcendance dans l'immanence est donc possible et permet d'éviter l'image d'un Dieu lointain, un véritable *deus ex machina*, pour les humains. Mais si Dieu dépasse nos *cogitationes*, une philosophie ou une théologie de la Transcendance n'est-elle pas possible que dans la compréhension de l'autorévélation de Dieu? Là sont marquées les limites d'une phénoménologie apriorique de la révélation et de la religion. Confrontée à la question des médiations langagières, culturelles et historiques, elle ne peut se déployer sans

85 Thibaut Gress, «Jean Luc Marion: Le Visible et le révélé. Une indispensable genèse des concepts clés de Jean-Luc Marion en regardant la pensée théologique», *Actu philosophia*, 2008 [<http://www.actu-philosophia.com/Jean-Luc-Marion-Le-visible-et-le-revele>] (consulté le 26 octobre 2018).

86 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas...», p. 96.

faire violence à la phénoménalité et sans réduire l'expérience de la religion et de la révélation. La vérité de la révélation est irréductible à la vérité phénoménale : elle est une vérité religieuse et dogmatique. En sus, la phénoménologie et la philosophie de la religion ne livrent pas le sens de la donation de la Transcendance. L'accès au sens passe par l'herméneutique et la compréhension de la Révélation dans ses contextes langagiers et historiques propres et dans ses enjeux, ramifications et relectures existentielles, éthiques, socio-politico-économiques. Et face à l'herméneutique du mal excédant, nous sommes tout simplement acculés à épurer notre conception de Dieu. Dieu n'est pas toujours le Dieu Tout-puissant qui domine et écrase, il est peut-être aussi le Dieu faible/amour de la relation dramatique. N'est-ce pas la difficulté d'enfermer Dieu dans une seule image précise et nette, de le nommer une fois pour toute, qui montre sa transcendance?

South Porcupine ON

Sommaire

Vis-à-vis des réductions pluriformes de Dieu (d'ordre ontologique et cognitif, animiste, idolâtrique, superstitieuse et fanatique), il importe de revisiter avec la phénoménologie (Levinas, Marion ou Chrétien) la question axiale de la transcendance de Dieu. Mais quel est le statut discursif d'une approche phénoménologique de Dieu, de la Révélation et de la religion qui ne sont pas donnés comme des phénomènes? Les apories d'une phénoménologie théique ouvrent un espace herméneutique de la transcendance, de la révélation et de la religion.

Summary

Towards different reductions of God (ontological, metaphysical, epistemological, animistic, superstitious, and fanatical), it is important to revisit with some phenomenologists (Levinas, Marion or Chrétien) the key issue of God's transcendence. But what scientifically is a status of a phenomenological (mediate, a

priori) approach of God, of Revelation and of religion which are not given as phenomena? The limits, difficulties and aporias of a phenomenological approach of God open the way to a hermeneutics of the transcendence, the Revelation and the religion.

(Ref.: *Science et Esprit*, Volume 71, fascicule 1, janvier-avril 2019, pp.41-60)

(An English translation of this article, made by Brother Michel Mendy, FSG, and corrected by Miss Philippa Wooldridge, can be found on the SEDOS Website.)



(Gift from Orbis Books to Sedos Library)

Posteísmo y No-dualidad

Un Cambio de Paradigma

I. INTRODUCCIÓN

No me parece casual el debate que, en este último tiempo, se está produciendo en torno al -así suelen nombrarlo- “no-teísmo”. Más bien, tal debate revela la profunda crisis por la que está atravesando el teísmo, y que se manifiesta en diversos síntomas que van desde una cierta reserva, incluso resistencia, cada vez más generalizada, para pronunciar la palabra “Dios”, hasta una desafección creciente hacia lo religioso, de manera particular entre las generaciones más jóvenes. Por lo que se refiere a nuestro propio ámbito sociocultural y a la tradición religiosa que ha imperado en él, resulta llamativo el *grado de disonancia* que provocan, tanto los dogmas centrales del cristianismo (creación, encarnación, redención, trinidad, inmaculada concepción, ascensión), como las normas morales en el campo de la sexualidad y la cuestión sobre el lugar de la mujer en la iglesia.

Somos cada vez más conscientes de que los dogmas teológicos -a pesar de haber sido asumidos como “caídos del cielo” y dotados de “validez eterna”- *son solo constructos religiosos*, con fecha de caducidad. Este reconocimiento va de la mano de la superación del paradigma teísta y dualista del que provenimos.

Se trata de un paradigma en el que se mueve aún la mayoría de los teólogos. Pero no es difícil advertir signos que hablan de su superación. Lo que ocurre es que, cuando un paradigma se siente amenazado porque advierte el nacimiento de otro nuevo, reacciona a la defensiva..., hasta que finalmente el nuevo, antes rechazado sin contemplaciones, termina siendo finalmente aceptado. Las reacciones “bruscas” de muchos teólogos ante lo que llaman “nueva espiritualidad”, aun sin negar el acierto de

algunas de sus críticas, se entienden desde aquella actitud defensiva.

Todo ello me hace pensar que somos testigos de *una crisis profunda*, que afecta al propio núcleo teísta: no tiene que ver solo con un conjunto de creencias y de normas morales, sino con el propio teísmo, como configuración religiosa que se está viendo superada por la propia evolución de nuestra capacidad de comprensión.

La “escucha” del debate ha producido en mí un movimiento a expresar algunas cuestiones relativas al mismo, y que dividiré en *tres puntos*: posteísmo, no-dualidad y propuesta de una clave de comprensión, temas que trataré en tres entregas sucesivas.

En muchas personas, entre las que me cuento, la superación del teísmo ha ido de la mano de la *emergencia de una espiritualidad no-religiosa o trans-religiosa, expresada en clave no-dual*. Ese es el motivo por el que abordaré ambas cuestiones (posteísmo y no-dualidad), introduciendo la que considero una clave decisiva para favorecer la comprensión: *la cuestión acerca de lo que somos*.

Desde mi punto de vista, nos hallamos en una auténtica *encrucijada*, no ya solo “religiosa”, sino humana, que se concreta en un profundo cambio de paradigma. El paradigma del que provenimos -materialista, teísta y dualista- da signos de agotamiento ante la *emergencia de otro postmaterialista, espiritual y no-dual*. La encrucijada, por tanto, como puede ocurrir con todo tipo de crisis, abriga una promesa de mayor plenitud.

Respeto profundamente el posicionamiento de cada persona y tengo presentes los sabios versos de León Felipe: “*Nadie fue ayer, / ni va hoy, / ni irá mañana / hacia Dios / por este mismo camino / que yo voy. / Para cada hombre guarda / un rayo nuevo de luz el*

sol... / y un camino virgen / Dios". Sé por propia experiencia que cada persona se encuentra en un momento preciso y ha de recorrer su propio camino, según también su peculiar ritmo. Es justamente la variedad de posturas la que da como resultado la "sinfonía" del conjunto.

No pretendo, por tanto, abrir un debate, sino únicamente compartir mi experiencia personal; intentar poner palabras a lo que, en este momento, me es dado comprender.

II. POSTEÍSMO

Personalmente, no definiría este momento como no-teísta -aunque, en cierto sentido, lo sea-, sino más bien como posteísta. Con ello quiero expresar que considero el teísmo como una forma religiosa específica, que ha prevalecido durante unos milenios, pero que seguramente está destinada a ser superada en otras formas de expresar y vivir la dimensión profunda de la realidad, nuestra propia profundidad (que denominamos con el término "espiritualidad").

Entiendo por *teísmo* la *creencia en Dios como un ser separado*, que actúa en el mundo y en la vida de los humanos. Podría decirse que la mente humana ha proyectado sobre ese dios nuestras propias características, lo que ha dado como resultado una imagen hecha a nuestra medida, es decir, un dios antropomórfico que ha llenado la vida de los humanos durante unos cuantos milenios.

Desde nuestra consciencia actual, se va haciendo patente que, por definición, *lo que nombramos como "Dios" no puede ser algo pensado ni separado*. Porque todo lo pensado no pasa de ser un constructo mental y porque no puede existir nada separado de lo real.

Parece ser que nos hallamos en un momento en que cae toda imagen de dios así entendida, no solo porque resulta radicalmente disonante con la consciencia moderna, sino porque se está empezando a modificar en paralelo la comprensión que tenemos de nosotros mismos (como trataré de mostrar en la siguiente entrega).

Por lo que se refiere a la superación del teísmo y la emergencia de una etapa posteísta, citaré a tres místicos cristianos que vivieron varios siglos atrás. Porque me resulta significativo que ellos "vieran" ya entonces la necesidad de superar esa imagen de dios, en aquellos tiempos indiscutida.

- En contra de cualquier creencia o cualquier imagen de Dios, la beguina Margarita Porete afirmaba, en el siglo XIII, que "*El único Dios verdadero es aquel del que nada puede pensarse*". En nuestro lenguaje: Dios no puede ser pensado; solo puede ser sido (vivido), porque "Aquello" a lo que apunta la palabra "Dios" es lo que somos en profundidad. Y lo conocemos, por tanto, no pensándolo -trasciende la mente-, sino porque lo somos.
- En contra de cualquier idea de separación y de objetivación de Dios, el teólogo y cardenal Nicolas de Cusa, en el siglo XV, escribía: "*Dios no es otro de nada. Dios, en tanto que no-otro, no es otro respecto a la criatura. Nada es otro para el no-otro... Dios es todo en todas las cosas, aunque no sea ninguna de ellas*". En nuestro lenguaje: Dios no es algo (alguien) separado, sino "Aquello" que, sin reducirse a las formas, constituye, sin embargo, su más profunda identidad: es lo que somos.
- En contra de cualquier absolutización de nuestra idea de Dios, en el siglo XIII/XIV, el Maestro Eckhart, dominico y *magister* de teología en la Universidad de París -como lo había sido el también dominico Tomás de Aquino-, distinguía entre "*Deitas*" (Divinidad) y "*Deus*" (Dios). "Deus" es el dios separado que construye la mente humana; "Deitas" es aquella realidad inefable a la que han apuntado siempre los místicos; el primero es el dios del teísmo, esta otra alude al Misterio último y nuclear de todo lo real y de todos nosotros. El Maestro Eckhart era tan consciente de las trampas de la creencia, que llegó a decir: "*Pido a Dios que me libre de Dios*". En nuestro lenguaje: el

dios pensado (creído) nos aleja de “Aquello” que constituye la Plenitud de lo real, la Plenitud de lo que somos.

En resumen: hijo de su tiempo y del nivel de conciencia mítico en el que nació, el teísmo proyectó fuera, en un ser separado, a quien llamó “Dios” y a quien adornó de toda una serie de atributos -con frecuencia, contradictorios-, “Aquello” que intuyó como lo más profundo y valioso, lo realmente real, la Plenitud.

Pero “Eso” no es “algo” que detente un ser separado, sino la Profundidad que nos constituye a todos. Al descubrirlo, todo se unifica; al vivirlo, lo experimentamos y lo conocemos de primera mano.

Este reconocimiento -en contra de lo que suelen afirmar algunas críticas superficiales- no supone una inflación del ego, que se endiosaría -cayendo, según esos mismos críticos, en la tentación bíblica del “*Seréis como dioses*” (Gen 3,5)-, atribuyéndose a sí mismo lo que antes había proyectado en Dios. Más bien al contrario, en esta comprensión queda desvelado el engaño de la identificación con el yo. El sujeto de la Plenitud de la que hablamos no es nunca el yo (o ego), ahora envanecido y autosuficiente, sino “Aquello” que constituye nuestra verdadera identidad (transpersonal). Hasta el punto de que tal comprensión supone, en la práctica, metafóricamente hablando, el “acta de defunción” del ego: nos hemos liberado de lo que creíamos ser, para vivir lo que realmente somos. Seguiremos cuidando y desplegándonos en nuestro yo particular, pero sin reducirnos ni identificarnos con él.

En el teísmo se puso el nombre de “Dios” a “Eso” que no tiene nombre, porque no es un objeto. Trascendida la mente, apreciamos que, en nuestra verdadera identidad, *somos justamente Eso que no puede nombrarse*, pero que es “*más íntimo a nosotros que nuestra propia intimidad*” (Agustín de Hipona).

“Eso” que somos -Eso que es- supera y desborda por completo las categorías de lo “personal” y de lo “impersonal”: está más allá de tales etiquetas o atribuciones

mentales, por más que nuestra mente quiera imaginarlo como un “alguien” protector. *Lo que somos, es transpersonal.*

“Eso” que somos -Eso que es- es lo mismo en todo, expresándose en formas diferentes. *La realidad es no-dual.* Somos uno con todo lo que es. Como escribe Javier Melloni, en su último y estimulante libro, “lo que buscamos ya está en y entre nosotros. En verdad, *es* nosotros, pero permanece como *Otro* mientras no lo hallamos... No es cuestión de creer, sino de *ver*... Todo está Aquí, pero somos incapaces de verlo”.

En ocasiones se me ha dicho que la defensa del apofatismo significa silenciar a Dios. Más bien me parece que significa *silenciar nuestras imágenes de Dios*, el dios construido y proyectado por nuestra mente.

Comprendo las reservas frente al apofatismo por el temor que provoca el silencio de la mente -que suele vivenciarse como soledad e incluso como vacío- y por la sensación de orfandad -y la consiguiente pérdida de seguridad- que produce el abandono de la creencia en un Ser superior, percibido como “protector”. Pero no hay otro modo de evitar el mundo de las proyecciones mentales que construye dioses a nuestra medida.

Sin duda, uno de los rasgos más característicos y más “apreciados” del teísmo sea el hecho de que otorgue a Dios un carácter “personal”. Pero esta es también su mayor debilidad, ya que parece evidente que *tal atribución es una proyección humana*, que ha dado como resultado un dios antropomorfo: un ser todopoderoso, que repartía premios y castigos, señor absoluto, “dios de los ejércitos”, que habría elegido a un pueblo “especial” para manifestarse al mundo (el mito del “pueblo elegido”, por encima de otros, en consonancia lógica con el carácter *etnocéntrico* del nivel de conciencia en el que nació esa idea)..., y que nos juzgará después de la muerte.

Parecía además un dios que se fue haciendo “bueno” con el paso del tiempo -sospechosamente, en paralelo al crecimiento de la conciencia ética de los humanos-: ¿qué puede haber en común entre un dios que “mata a todos los primogénitos de los

egipcios” (Ex 12,29) y aquel otro que “es bueno con los ingratos y los malvados” (Lc 6,35)? Un dios que “evoluciona” de ese modo nos suena hoy completamente extraño y cada vez más incomprensible.

La “personalización” de dios supuso una gran riqueza y un pesado límite: la riqueza es que hizo avanzar decididamente el proceso de personalización y de etización del ser humano -la creencia teísta nos hizo sentirnos más “personas”, a la vez que intensificó la motivación por un comportamiento ético-; su límite radica en el hecho de que resulta más difícil superar la imagen de un dios “personal”, debido a la carga afectiva que tal imagen posee. Ese mismo contenido es lo que explica la perpetuación del teísmo, por el carácter traumático que comporta la ruptura de la adhesión afectiva a la figura de un dios personal que ha configurado toda la existencia del creyente, dotándola de seguridad y de sentido, así como de la sensación de ser amado: “realidades” demasiado valiosas para nuestro ego como para desecharlas con facilidad. Sin contar, además, con el hecho de que, mientras se mantenga la identificación con el yo, no se podrá percibir a dios sino como un ser igualmente personal.

Y, sin embargo, a mi modo de ver, las expresiones de los místicos citados indican, sin duda, la *necesidad de superar también el teísmo*. Pero tal superación no significa sostener sin más el ateísmo, sino reconocer como superada una forma de referirnos al misterio que nos constituye. Misterio que, desde mi comprensión, se desvela en clave de no-dualidad. Pero *no podremos comprender los límites inherentes al teísmo ni lo relativo a la no-dualidad si no nos clarificamos acerca de lo que realmente somos.*

III. ¿QUÉ SOMOS?

(Necesito empezar con un paréntesis personal. Porque, aun con cierto pudor, siento necesario compartir por qué es para mí decisiva esta cuestión: el motivo es que, en

mi caso, el cambio en mi “modo de ver” se produjo tras dos experiencias de comprensión profunda, que se “me” regalaron de un modo sorpresivo e inesperado. ¿Qué sucedió? No me resulta fácil expresarlo, pero puedo señalar algunos rasgos de lo que allí se produjo: el pensamiento quedó suspendido por completo, la “idea” del yo se disolvió absolutamente, solo había plenitud de consciencia, de unidad con todo y de amor..., *sin nadie que se lo apropiara*. No era que “yo” comprendí, no; lo que ocurrió fue, más bien, que *la comprensión diluyó el yo* y se hizo luminosa la verdadera identidad, lo que luego leí como la *respuesta definitiva* a la cuestión *Qué soy yo*. Me quedó claro que mi identidad no era el yo, con el que había vivido identificado, sino “Eso” que queda cuando la mente se silencia, Eso que es pura consciencia. Lo experimentado no me transformó y todavía hoy necesito seguir integrándolo en mi existencia cotidiana, en la que siguen presentes los altibajos. Pero no puedo renunciar a lo visto ni dejar de reconocerlo como la clave primera de cualquier lectura de lo real. Fue a partir de ahí cuando lo que nombramos como “transpersonalidad” y “no-dualidad” se me hicieron evidentes).

Hasta aquí mi necesidad de compartir el motivo por el que *no conozco otro punto de partida que no sea la pregunta por nuestra identidad*. Con todo, creo que tal cuestión es siempre la primera, porque la respuesta a la misma condiciona todas las demás. Vamos a ello.

Parece evidente que nuestro modo de ver y de leer la realidad es siempre deudor del modo como nos vemos a nosotros mismos. Por lo que se refiere a nuestra cuestión -el teísmo-, lo expresó claramente el filósofo presocrático Jenófanes (siglo VI-V a.C.): *“Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que tienen ojos azules y pelo rojizo (...). Si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos y pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los*

caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno”.

Cuando hemos mantenido durante bastante tiempo una creencia determinada -por extraña que sea-, es probable que termine siendo para nosotros una “evidencia”, sobre todo si resulta “coherente” con nuestras impresiones más simples: así ocurrió con creencias tales como el terraplanismo, el geocentrismo y el materialismo. Hablar de una tierra esférica (ovalada), que orbita en torno al sol (todavía hoy seguimos diciendo que “el sol sale” o “el sol se ha ido”) y de una materia que, a tenor de los descubrimientos de la física cuántica, no existe en sí misma, es tan contraintuitivo que ha costado mucho tiempo advertirlo, hasta que fuimos capaces de situarnos en “otro lugar”, que nos permitía ver nuestro planeta en el conjunto del espacio, así como los constituyentes básicos de la materia. ¿No pasará algo parecido con nuestra creencia en dios y en todos los rasgos que le hemos atribuido?

El “lugar” para encontrar la respuesta adecuada no es otro que la cuestión acerca de lo que realmente somos. Necesitamos empezar, por tanto, por clarificar la cuestión de nuestra identidad: ¿qué somos?, en línea con lo que han dicho siempre los sabios, tal como se leía, por ejemplo, en el frontispicio del Templo de Delfos: “Hombre, concóctete a ti mismo y conocerás al Universo y a los Dioses”. Y como se recoge en el evangelio de Tomás, donde Jesús dice: “Quien lo conoce todo, pero no se conoce a sí mismo, no conoce nada” (EvT 67). O como, en época más reciente, proclamara Immanuel Kant: “El autoconocimiento es el principio de toda sabiduría”.

¿Qué somos? Es probable que muchas personas desechen la pregunta, por la misma razón por la que, siglos atrás, hubiera resultado absurdo cuestionar el geocentrismo: ¿no era acaso evidente que el sol giraba alrededor de la tierra? ¿No es “evidente” lo que somos, sin necesidad de enfrascarnos en otros vericuetos?

Para la gran mayoría de las personas, somos

nuestro yo: una entidad psicofísica delimitada y separada del resto. Y esto parece resultarles evidente e incuestionable. Pero, ¿realmente es así? ¿No valdrá la pena indagar acerca de esta cuestión decisiva? ¿Doy por válido lo que me han enseñado o me atrevo a indagar por mí mismo? Por decirlo con palabras de la filósofa Mónica Cavallé: “¿Descanso en mis propias comprensiones o, en cambio, tiendo a cimentar mi camino interior sobre conocimientos de segunda mano?”.

En ese trabajo de indagación, el *punto de inflexión* se produce cuando nos hacemos conscientes de que todo aquello con lo que nos habíamos identificado -cuerpo, mente, psiquismo...- son solo *objetos* o *contenidos* de consciencia. Y, a partir de ahí, nos preguntamos: ¿qué es *Eso que es consciente de los objetos*? Porque solo “Eso” será el único sujeto que merece este nombre.

Puedo observar mi cuerpo, mi mente, mi psiquismo, mi “persona”... Luego, en mi verdadera identidad, no soy nada de ello, sino justamente *Eso que observa, Eso que es consciente*. Con lo cual, se me hace manifiesto que *lo que llamo mi “personalidad”* (o personaje) *no es mi “identidad”*.

Todos los elementos que conforman mi “personalidad” cambian constantemente: cuerpo, pensamientos, sentimientos, reacciones, modos de ver y de ver la realidad... Sin embargo, en medio de todo ello, *hay “algo” que no cambia*: el Testigo que observa y que, en cualquier momento de mi historia, a pesar de los cambios ocurridos, me permite reconocerme y decir con verdad: “Yo soy”. Y soy exactamente *Eso que no cambia*.

A partir de esta comprensión, todo se modifica. Resulta lógico que quien se identifica con su yo particular, separado y “personal”, tienda a creer igualmente en un dios separado y “personal”. Y que, en ese proceso, se proyecte en esa imagen de dios aquello que constituye la identidad última de lo que somos todos. Con lo cual, en la religión teísta, se habría producido

un *secuestro* -no intencionado- de nuestra identidad, en el sentido de que *habríamos proyectado en un dios exterior y separado aquello que realmente somos*, lo que constituye el Fondo de todo lo real.

Sin embargo, cuando se comprende que nuestra identidad es una con todo lo que es, que más allá de las diferencias o las “formas”, compartimos el mismo “fondo”, las imágenes teístas caen y lo que llamábamos “Dios” (*Deitas*, en el lenguaje del Maestro Eckhart) se muestra, en realidad -los nombres no pueden ser sino inadecuados-, como el Misterio último o el Fondo consistente de todo lo real: Ser, Realidad, Consciencia, Vida... A la mirada teísta, esto le parece una “pérdida”, dado que desde la mente no se puede pensar nada superior a lo “personal”; sin embargo, la realidad trasciende, tanto las categorías “personales” como las “impersonales”. Tal vez podrían aplicarse aquí las sabias palabras de la filósofa Simone Weil: *“La perfección es impersonal [transpersonal]. La persona en nosotros [nuestra tendencia a “personalizar” todo] es la parte del error”*. Y también: *“Todo lo que en un ser humano es impersonal [transpersonal] es sagrado, y solo eso”*.

Cuando se regala una comprensión profunda, *la mente pensante se silencia por completo* -el pensamiento queda suspendido- y se ve con claridad que, en nuestra verdadera identidad, no somos el yo con el que previamente nos habíamos identificado, sino la Presencia consciente -plenitud de Amor y de Ecuanimidad- que todo lo sostiene.

Esto no significa “negar” el yo ni evitarlo. Aquí radica la verdad y la belleza de nuestra *paradoja*: somos el yo particular -esa es nuestra “personalidad”- y somos la Presencia consciente que lo constituye y lo sostiene -esa es nuestra “identidad”-. *Personalidad e identidad abrazadas de manera admirable en la no-dualidad*.

Desde esta autocomprensión, *¿qué pasa con el teísmo?* Aun reconociendo todo lo que, con sus luces y sus sombras, ha supuesto en el proceso evolutivo de la humanidad y

valorando la existencia de tantas personas que han desarrollado en su seno lo mejor de sí mismas, desplegando su humanidad hasta límites incluso heroicos, no dejo de advertir que fue *una creencia acorde con el “lugar” -el nivel de consciencia- en el que los humanos se encontraban*. Por eso intuyo que caminamos hacia una etapa posteísta en la que, en contra de lo que tiende a pensar la mente, *nada valioso se pierde*, sino que todo queda enriquecido, tanto en comprensión como en vivencia.

Esa misma autocomprensión nos muestra *la naturaleza no-dual de lo real*. En nuestro caso, las dos dimensiones que nos constituyen -personalidad e identidad- se encuentran admirablemente entrelazadas de manera no-dual. Son no-dos (ni una ni dos) caras o polos de la misma realidad.

IV. NO-DUALIDAD

Hace poco recibí un correo de una persona que me decía: *“Creo que entiendo lo que es la no-dualidad, pero no la puedo razonar”*. La mente no puede “razonar”, ni siquiera entender la no-dualidad, porque ella misma es dual. Pensar implica, además de objetivar, “separar” el sujeto conocedor del objeto conocido. Ahí nace el “yo” y la mente termina pensando que la realidad es una suma de objetos separados, porque así es como ella la percibe.

La no-dualidad no puede, por tanto, ser pensada. Lo más que podemos alcanzar, a través de la mente, es reconocer que tal planteamiento, no solo no carece de sentido, sino que posee una poderosa potencia explicativa. Nada más. La no-dualidad puede percibirse, no razonando, sino justamente *en el silencio de la mente*: sea porque se ha vivido una experiencia de comprensión en la que el pensamiento queda completamente suspendido, sea gracias a una práctica del silencio de la mente, que nos permite ver desde “otro” lugar.

Alguien ha escrito también que *“el planteamiento de la no-dualidad parece contradecir toda la experiencia humana”*. Así es, tal como “parecía” contradecirla el

heliocentrismo a quien estaba anclado en la “evidencia” de que el sol giraba alrededor de la tierra.

Sin embargo, incluso la física moderna afirma la interrelación, hasta el punto de que el físico Carlo Rovelli se atreve a escribir: “*El aspecto relacional de todas las variables físicas es uno de los descubrimientos básicos de la mecánica cuántica*”. Si pudiéramos adentrarnos progresivamente en lo más minúsculo de la materia -del organismo a los órganos, de estos a las células, de ahí a las moléculas, de las moléculas a los átomos, de los átomos a las partículas subatómicas...-, *lo que descubriríamos al final del recorrido serían ondas de vibración, cuerdas vibrantes y campos cuánticos*. Todo ello apunta hacia un Vacío originario, matriz de todas las formas. Lo cual le ha llevado al filósofo postmaterialista Jordi Pigem a escribir que “*la base de la realidad no es la materia, es la consciencia*”. En la misma línea, el gran físico cuántico James Jean afirmaba que “*el universo material se deriva de la consciencia, y no al revés*”. Y el astrofísico Richard Conn Henry: “*El universo es inmaterial, mental y espiritual*”. Con lo cual, el planteamiento de la no-dualidad no parece ya tan “contradictorio” con la realidad como algunos pensaban.

Sin querer extenderme demasiado, deseo simplemente puntualizar algunas cuestiones relativas a la no-dualidad que suelen ser tergiversadas con frecuencia. Probablemente por la misma razón por la que no puede ser “razonada”. *Cuando se pretende entender la no-dualidad desde la mente, es imposible captar su significado*.

Los puntos que deseo clarificar son aquellos que, a mi modo de ver, con mayor frecuencia son mal entendidos:

- *La no-dualidad no niega las diferencias*. Lo que afirma es que diferencia no es sinónimo de separación. *Somos diferentes, pero somos lo mismo*. La realidad es un despliegue de formas diferentes, pero todas ellas no son sino “formas” surgiendo de *un mismo fondo y compartiendo una misma identidad*

profunda.

- *La no-dualidad no niega el mundo de las formas*; al contrario, lo característico de la no-dualidad es la afirmación de ambos polos de lo real. Asume un doble principio: el de exclusión (“yo no soy mi cuerpo, ni mi mente, ni mi psiquismo...”) y el de inclusión (“pero soy también mi cuerpo, mi mente, mi psiquismo...”). En el caso humano, se articula con sabiduría la personalidad (o yo) con y desde la identidad (consciencia). En la vivencia adecuada de esa articulación consiste la sabiduría.
- *La no-dualidad no niega el proceso, sino que reconoce la paradoja*. Si bien es cierto que, desde el plano profundo -más allá de las formas- todo es ya -todo, simplemente, es; somos plenitud-, esto no niega que, en el plano fenoménico o de las formas, todo es procesual o secuencial. Lo cual puede resumirse de manera sintética en esta afirmación: *estamos en proceso -como personas- de llegar a ser aquello que ya somos -en nuestra identidad profunda-*.
- *La no-dualidad no niega la acción ni el dinamismo de comprometerse*. Al contrario, *no-dualidad es amor y sinónimo de compromiso*. Y es así porque la comprensión no-dual, al situarnos en la verdad de lo que somos, sin negar nada de lo que nos constituye, me hace reconocer que *todo otro es no-otro de mí*. Es lo que aprecio en Jesús de Nazaret: fue esta comprensión la que guio su actitud (“*lo que le hacéis a otro, me lo hacéis a mí*”) y su comportamiento, caracterizado por la más genuina *compasión, que viene siempre de la mano de la comprensión*. Con lo cual, el compromiso urge, pero naciendo del lugar adecuado: no del voluntarismo ni del dualismo -con las trampas que esto encierra-, sino de la comprensión. No hay un yo que se comprometa, pero eso no conduce a la pasividad, inactividad o indolencia narcisista, *porque somos consciencia comprometida; al comprenderlo,*

empezamos a vivirnos desde nuestra verdadera identidad.

La no-dualidad da razón de la *paradoja* de lo real: *todo son diferencias y, a la vez, todo es uno*; lo Uno expresándose en lo Múltiple. Nosotros mismos nos vemos y vivimos como diferentes, pero ojalá nos comprendamos como unidad, y podamos vivirnos en coherencia con ello. Esa es nuestra *paradoja*: cada cual nos experimentamos en una *personalidad* diferente, pero compartimos la misma y única *identidad*. Es precisamente esta comprensión la que hará posible una transformación radical en nuestro estado de consciencia.

No-dualidad es *unidad-en-la-diferencia*, abrazo de todas las formas en un fondo único, común y compartido, que constituye el “núcleo” de todo lo que es. Nos *experimentamos* en una forma determinada y diferente a todas las demás, pero *somos* “Eso” que alienta toda forma, Plenitud de presencia, Vida, Amor...

En síntesis, la comprensión no-dual, una vez que se ha superado la inercia de la mente -similar a las inercias que mantenían a la humanidad en antiguas creencias absolutizadas-, nos atrae poderosamente, porque refleja *nuestro Anhelado más profundo*, aquel que nos llama de vuelta a “casa”.

Nuestro drama consiste en vivirnos ignorantes y alejados (alienados) de lo que realmente somos, identificados con el yo y la mente pensante. El desafío pasa por silenciar la mente y atrevernos a mirarnos desde “otro lugar”, el *lugar del no-pensamiento*. Cuando se trasciende el pensamiento -sin renunciar nunca a la mente funcional ni a la lucidez crítica-, se advierte que no hay nada que conseguir ni nada que falte; no hay confusión, no hay yo y no hay que preocuparse por el nacimiento o la muerte. *Estamos -siempre hemos estado- en “casa”*. Desde esa comprensión vivimos el plano de las formas o del yo, en todas las dimensiones (psicológica, relacional, social, política, ecológica...). Lo que las religiones llamaban “Dios” -en consonancia con un determinado momento de la consciencia

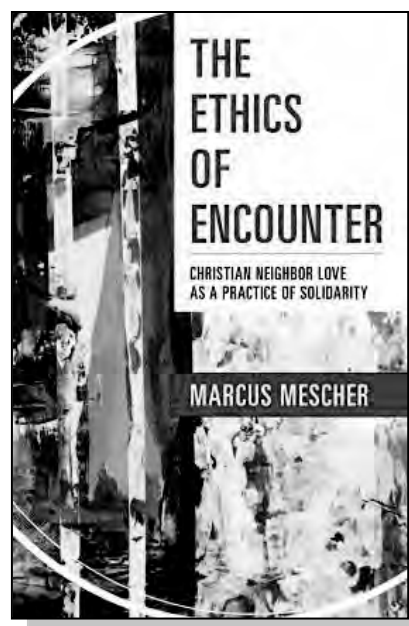
humana- es lo que ahora descubrimos como nuestra “casa”, la identidad una y última que nos constituye -consciencia, presencia, vida...- y el fondo luminoso (“Dios”/“dev” significa “luz”) de todo lo que es.

Lo que llamamos “Dios” no puede ser un Ser separado -¿cómo podría haber algo separado de lo real?-, sino un *estado de ser*. Más aún: la idea de un dios separado no puede ser sino factor de división, porque se piensa la divinidad como “un tercero” entre tú y yo. Por el contrario, al comprenderla como el Fondo común de todos los seres -nuestra identidad última-, la percibimos como la mayor fuerza de cohesión.

Por todo esto decía que, con la superación del teísmo, no se pierde nada valioso; se crece en comprensión y en plenitud de vida.

(Ref.: Zizur Mayor (Navarra), 27 de junio de 2021; the complete article with footnotes can be found on the link:

<https://www.enriquemartinezlozano.com/posteismo-y-no-dualidad-un-cambio-de-paradigma/>; an Italian translation can be found in ADISTA, Document, 8 gennaio 2022, pp. 2-7; An English translation of this article can be found on the SEDOS Website.)



(Gift from Orbis Books to Sedos Library)

Buddhism and the question of God

A Belgian national, Peter Baekelmans has been Director of SEDOS (Service of Documentation of Studies on Global Mission) since January 2016. He is a member of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary, CICM. He was a missionary in Japan (1990-2010) and in Belgium (2011-2015). He teaches Buddhism, Hinduism and Eastern religions at the Faculty of Theology of the Catholic University of Louvain (KU Leuven), Belgium. He is a member of the editorial board of the *Revue Spiritus*.¹

The Buddha, when asked about god (Brahma or Brahman), used to remain silent. There is thus not much we can “reason” about god in Buddhism. But this does not mean that there is no god in Buddhism and that Buddhism is an *atheistic* religion. He is only beyond our thinking.

PROMOTING THE GOD WITHOUT FORM

God with and without form

Brahma was one of the supreme deities of Hinduism from 5th century BC to 5th century AD. It means that when Buddha was alive, Brahma played a great role in the spiritual life of Hindus, and thus also in his life. Around the middle of the 1st century Brahma was taken up as part of the Hindu trinity, called *Trimurti*. By the 7th century, *Brahma* (creator god) had lost a lot of its importance, very different as *Shiva* (destroyer god) or *Vishnu* (maintainer god), the two other gods of the Hindu trinity.

In Hindu theology, Brahma is considered to be the *personal* aspect of Brahman. He is a *male* deity. Brahman is an abstract noun referring to the *ultimate reality*. The difference is thus that *Brahma* is “with form”, whereas *Brahman* is “formless”. As Brahman is without form (attributes,

qualities), it is also logical that one cannot speak about Brahman, as Buddha did, but only about his form as Brahma, namely the “creator”.

Buddhism as a religion

The Buddha is presented in the West as a universal reality, without qualification, and Buddhism as a philosophy. However, in the East you see a Buddhism that believes in a Buddha who has “body, speech and mind”, to which one prays for help, does devotions to, and perform rites for. There are initiation rites, priests, and faithful of the temple. It is therefore not correct to present Buddhism as “a godless religion”, an *atheist religion*.

We find a similar problem in the West where Hinduism was presented by Hindu scholars as a philosophy more than a religion, in order to find a more easy entrance to a Christian environment. People in the West are also looking for Eastern monistic thinking as different from the Western dualistic thinking.² However, more than 95 percent of the Hindus and Buddhists are devotees and not scholars. Westerners who travel to the East are shocked in the beginning to see this religious aspect of Buddhism, especially those going to do meditation in local Zen temples.

Buddha with form

The “god with form” (or ‘god with attributes’) is found back in Buddhism under the form of faith in *devas*, Buddhas, Bodhisattvas, and local deities. This kind of faith is already latent present in the life and teachings of Sakyamuni Buddha, and becomes active five centuries later in Mahayana Buddhism, to find its climax again five centuries later in Vajrayana Buddhism. We can speak here of the *Buddha*

¹ This article was originally written at the request of SPIRITUS Revue.

² Poorthuis, Marcel; Salemink, Theo, *Lotus in de Lage Landen: De geschiedenis van het boeddhisme in Nederland - Beeldvorming van 1840 tot heden*, Uitgever Parthenon, Almere, 2009, pp. 26-28.

with form. This path uses a personal god (*Ishvara*) such as the Buddhas and the Bodhisattvas to arrive at the experience of Buddha's awakening, that is, to become a Buddha oneself with a compassionate mind and a mindful heart. But this path is considered to be only a *means* to the end, and not the *end* itself. The general opinion in Buddhism is that one has to let go the form of the Buddha to experience the *Buddha without form* to the full.³

We cannot expect another religion born in another culture to use the same terms as Christianity when it comes to the experience and understanding of the *god with form*. The story will be different, but that doesn't mean that Buddhists don't have a lasting experience of god. They too try to understand it/him in their own way.

However, the strength of Buddhism lies in the understanding and promoting of the *god without form*.

God without form

When it comes to Buddhism, people mainly see the negative aspect of Buddhism, especially with concepts as *anatta* (a separate ego is not existing), *anicca* (impermanence), *dukkha* (suffering), *Nirvana* (one ends up to exist), *sunyata* (everything is empty), *avidya* (ignorance), and *maya* (this world is not true). There are many people who conclude from this that Buddhism teaches negativity, a meaningless life and a world, in short a *nihilism*. However, those who have experienced the "Emptiness" (*sunyata*) taught by Buddhism know that this emptiness is not meaningless. Indeed, it is just the source of a life full of hope, joy, energy, wisdom and beauty. Seen from the first experience of *sunyata*, everything seems to be meaningless: the ego (*anatta*) and the world (*maya*). But only from a deeper experience of *sunyata*, a true person with true actions will be born in a true world, Nirvana.

One speaks of "the positive way" (*via positiva*) and "the negative way" (*via negativa*) in theology. The positive way accepts the attributes of God and seeks to understand God through deepening these attributes. The negative way is the more *mystical* way, compared to the positive way which is a more *prophetic* way; it wants to understand God through denying everything that is not Him. They search for a god without attributes, the formless, the universal, the ultimate reality.

PASTORAL THEOLOGY

A pastoral approach

If joy (*sukha*) is the goal, why does Buddhism stress then the negativity of human life and world? To understand this we must know that Buddhism uses the *via negativa* as the means to come to a deeper understanding, to come out of ignorance. Christian *negative theology* uses the same way to get to know God, to that what is true, eternal, something real, that makes sense by itself and gives meaning to everything and everyone. Buddhist theology is therefore in essence a *negative theology*, but also a *pastoral theology*, a way of educating people. To get to the ultimate reality, Buddhism teaches that one must begin by emptying one's thoughts, desires, dreams. Leave everything out that is not real, to get to what cannot be denied. The same for the self. You have to start thinking that you are not a father, a teacher, a postman, a mother, etc. Because you are more than your job, your social role, your idea of yourself. To get to an existential experience, you must first deny the things you have learned about parents, teachers, society, culture and religion.

For this reason, in Buddhism one cannot teach that there is an ego or a god. It is just "not done". If one teaches the truth, people no longer will seek. This we can compare to Christianity where it is taught that we are all sinners, in order to arrive at a person's conversion with the desire to become an ethical, holy, wise and compassionate person. Therefore, the doctrine of the absence of an

³ Exception to the rule are for instance the Pure Land traditions, *Amidism*, where enlightenment means entering the Pure Land of Amitabha Buddha.

eternal and immutable ego (*anatta*), together with the doctrine of suffering (*dukkha*) and the doctrine of impermanence (*anicca*), show Buddha's *pastoral approach*. These concepts are not pessimistic, but fundamentally *positive* teachings.

Upaya, skillful means

The Buddha was a real "pastor". He was good at preaching as he uses, just as Jesus, many examples to adapt his message to the audience in order to make it easy to understand. There is a saying in English: "When you want to teach French to John, you have to know French and you have to know John". When you preach, you have to preach at the level of the listener, not showing off with your knowledge. Also as a teacher one has to take care of this last wrong attitude. Of course you know more as a teacher. Where does the need come from to show it also? You have to lower yourself in order that the other can grow in knowledge. To make your message comes thru you have to use some pedagogical methods, aids, to make it easy for the listener/viewer to understand it. This is called *upaya*, "the skillful use of means", a method the Buddha advised to all preachers.

The story of the burning house

The Buddha explained this "skill in means" by the famous *story of the burning house*. The father, on returning home, sees his children playing in a burning house. He calls on them to come out of the house, but they do not react on his shouting. He therefore goes to buy the nicest toys, shows them from outside, and but then do they listen to him. It is a story that wants to tell that our body is suffering of the heat of our desires, and it is the Buddha that gives us the right medicine to cure our desires (the *Medicine Buddha*). As a father who looks for other ways to convince the children of the need to start moving, in the same way the preacher has to use his/her creativity in order that the message is brought home to the person.

The term *pastoral approach* is the Christian way of saying using "*skillful means*". As a

pastor one has to adapt the official teachings of the Church to the level of the people. When the people are not ready for it, one has to try to find ways to make them accept it. The teaching of the Buddha concerning *anatta* (non-self) can be understood as a *pastoral approach*. The same goes for the idea of *dukkha* (suffering) and *anicca* (impermanence). This does not mean that these teachings are not true, but that they have to be understood in the right context. Also the silence of the Buddha about god is an example of a pastoral approach. However, it was also more. We will come to that later on.

There is always the risk that the means are taken too seriously. For instance, a Buddha statue *is* not the Buddha, but can help to understand what the Buddha *is like*. We need sometimes a person as Zenmaster Tan-Hsia T'iengen (739-824) who chopped and burned a wooden Buddha statue because he had it too cold. One could consider the whole of later Buddhism with its statues, rituals, mantras, Buddhas and Bodhisattvas, nothing more than skillful means for the salvation of people.⁴ Are they therefore meaningless? No. If we want to eat, we also need tools. In the very end, all religions are in a way "skillful means", ways to the Divine, the Ultimate Reality, the "great beyond", the "Total Other", the Buddha, the Dharma, the Emptiness, the Suchness, the "other side". But at the same time, they are also expressions of that what they believe in, and should not be taken too lightly neither.

Beyond the concept of "no self"

The Buddha and his followers never intended to discuss the topic of Atman (the Self) with other schools of their time.⁵ The Buddhist teaching that *nothing has a self* (*anatta*) is basically a *pastoral theological way* of encouraging people to look for the real self, the great ego, an ego that is not contaminated with our little desires, dreams, nostalgia, thirst, etc. We must overcome our

⁴ Edward Conze, *Aspecten van het Boeddhisme*, Het Spectrum, 1991, p. 57.

⁵ Hajime Nakamura, *Jiga to Muga, Indo shiso to Bukkyo no konpon mondai*, Heirakuji shoten, Kyoto, 1970, p. 51.

human weakness, the cause of our human suffering (*karma*), and find our divinity, our spiritual identity, in short our “Buddhahood”. We are all called to become a Buddha, according to early Buddhism, Theravada Buddhism. In later Buddhism, Mahayana Buddhism, the idea came up that we are already in essence enlightened (Jp. *hongaku*), we *are* a Buddha, only we have to realize this *Buddhahood* and to live it out. The way to get to this pure dream of becoming a Buddha is different in Theravada, Mahayana and Vajrayana Buddhism, but this “true self” exists for everyone in an inexplorable way. For this reason, Sakyamuni Buddha always remained silent when he was asked about the existence of Atman.⁶ He never taught that the self “is not”, but only that “it cannot be apprehended”.⁷ However, different as Upanishadic philosophies, Buddhism never thought of a metaphysical existence of the self, the Atman, but only searched for the “true self”.⁸ One can discern six kinds of views on the idea of a self in Buddhism, beginning with the attachment to a self, up to a true self.⁹

Beyond the concept of “no god”

The concept of god for the Buddha can be understood from the same pastoral approach to the existence of an ego. However, there is also a deeper reason for this silence, as there is regarding the existence of the self. Vietnamese Zen master Thich Nhat Hanh gives the reason:

*The Buddha was not against God. He was only against the notions of God that are mere mental constructions that do not correspond to reality, notions that prevent us from developing ourselves and touching ultimate reality.*¹⁰

⁶ Despite this silence, in his sermons there are passages in which he uses the concept of *Atman*.

⁷ Edward Conze, *Buddhist thought in India*, Ann Arbor Paperbacks, Michigan US, 1967, pp. 39-49.

⁸ Hajime Nakamura, *id.*, p. 60.

⁹ Hajime Nakamura, *id.*, p. 142.

¹⁰ Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, Riverhead Books, NY, 1995, p. 151.

The mystery of god cannot be revealed by logic, but only by practice and experience. Buddha used to say that Brahma is “not susceptible to thought” (Pali: *atakkavacara*, not thought out), meaning he is unthinkable, “non-conceptual”. The same goes for concepts as Atman, Dharma, Nirvana, and others. He refuses to discuss in total 14 concepts.¹¹

Brahmins of his time thought they knew god or the ego without having the mystical experience. The Buddha however always remained silent, contrary to many other schools of his time that discussed intensively the theme of Atman and Brahman. Also his disciples did not enter into these discussions. They remained loyal to the Buddha’s silence. Buddha’s reaction forms part of the negative path in spiritual life, the *via negativa*.

NEGATIVE THEOLOGY

Decay of the *via negativa*

The pastoral teaching of emptiness, *via negativa*, narrowed down in Buddhist history. Theravada Buddhism was still strong in denying everything. The life of a Theravada Buddhist monk is a fine example of this faith in the negative path. But five hundred years later, the *via positiva* begins to come up in Mahayana Buddhism with new forms of skillful means to get enlightened. Mahayana teaches that we are all a Buddha in essence and we can continue as a lay person to live in the world to make it visible. We only have to have “faith in our inner goodness” (*Buddha nature*), and bring the best in us out for the good of all living beings. Finally, in Vajrayana Buddhism, the mystical way comes up in which unity with the Buddha will be “the way of faith”. The disciple does not have to follow all the monastic rules, the *vinayas*, to find it, but will be offered plenty of skillful means such as mudras, mantras, and mandalas, as his aid.

In this way, the aspect of emptiness is no longer clear on a religious level, although the

¹¹ Raimon Panikkar, *Het zwijgen van de Boeddha, Inleiding tot het religieus atheïsme*, Uitg. Asoka, Rotterdam, 2002, p. 134, footnotes 319-320.

dogmatic position of Buddhism does not change: we are all imperfect, sinners, and we must seek the perfect, the eternal, the joy, the just, the wisdom, the great compassion. Buddhism does not teach *original sin* like Christianity, but in a similar way it teaches that we are born with a certain *karma received from former lives*, from parents, from society. We have to overcome that “inborn ignorance”, and realize that we are a buddha. The first step is to accept the Buddha and his dream of final liberation into one’s own life (*bodhicitta*).

Reappearance in philosophy

In Mahayana Buddhism, however, the negative path reappears as a philosophy thanks to Nagarjuna’s teaching at the beginning of our era. He uses the negative dialectics of *neti-neti* (not this, not that) to come to the Ultimate Truth. In this sense, his philosophy is a *negative theology*. The central term in his philosophy is *sunyata*, “emptiness”. This idea of the emptiness of the world is not always well explained nor understood. It is not a nihilism, nor a negativism. As we explained above, there is a way of getting to the truth, a way of removing attachments, that is, our affection for things, for people, for work, for himself, for the world, for dogma, for god. We must all see it as nonsense, empty.

We cannot start with the most difficult, but with things visible to arrive at emptiness itself, for example the attachment to the Buddha’s vision, or to the concept we have of god and ourselves. There are many levels of emptiness, with the last level also the emptiness of emptiness! The *Prajnaparamita Sutra* teaches for instance 18 types of emptiness. It is clear from that list even the entire teaching of Buddhism must be denied, that is, also the non-existence of the Atman, *anatta*. There is however no teaching in the list regarding the emptiness of Brahma, Brahman, nor any of the Buddhas, Bodhisattvas, devas or asuras. The list shows a process leading to ultimate emptiness. The term “emptiness” is therefore in the first place not an ontological but a *soteriological*

term in Buddhism. The list is meant to show the way to Nirvana, the highest spiritual state a person can achieve.¹²

Emptiness as the name of god

When a religion speaks of “one god”, “the name of god”, and “a revelation from god”, we can say that it has reached the last level of belief in a *personal god*, the end of the *via positiva*. Buddhism does not seem to have reached this level, although we have seen that Buddhism is based on “revelations” and that the names of “Buddha”, “Bodhisattva”, “Dharma” have a divine connotation.

However, Buddhism is basically a *via negativa* and thus its term for god will be different too. “Emptiness”, “Void”, “Nothingness” are more likely to be names for God in this way, and it will refer more to a *universal and impersonal aspect of god*. Already more than a century ago, Rudolf Otto, the famous religious scholar, observes that the Buddhist terms for the great emptiness such as “Nothing” and “Void”, are names for “das Ganz Andere”, “the Wholly Other”, meaning God:

*But, like “nothing”, the “void” is actually a numinous ideogram of the “completely different one”.*¹³

With these concepts, Buddhism has reached the highest level of belief in an impersonal god. The end of this negative path should though logically be connected with the end of the positive path, even when the terms are different, because both are theological ways in search for god. As Christians, we can reason that God, with his Creation and the gift of his Son, emptied himself out of love. He is *the Emptying God*.¹⁴

(Ref.: The French version of this article is in *SPIRITUS* 240, Sept. 2020, 304-314)

¹² There are other such lists in Buddhism. The *Visuddhimagga* (*Path to Purity*, 5th cent. Sri Lanka), drawing on tradition, shows how emptiness should be comprehended in two, four, six, eight, ten, twelve, and forty-two ways, and the *Patisambhidamagga* (*Path of Discrimination*, 2nd cent.) explains it in twenty-four ways. See, Edward Conze, *Buddhist thought in India*, Ann Arbor Paperbacks, Michigan US, 1967, p. 60.

¹³ Rudolf Otto, *Das Heilige*, Gotha, Stuttgart, 1924 (12th ed.) pp. 31-32.

¹⁴ See John Cobb / Christopher Ives, *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Orbis Books, 1990.

Bookreview: “*Extensio Dei*—Mission as Divine Reaching Out”

Jacob Kavunkal

When a scholar—after spending long years in a relentless pursuit of plumbing the depths of a particular field of science—offers his insights in the form of a flowing narrative, it is always an enlightening experience to go through it. The author has presented his views finding expression in this volume in numerous forums of both experts in the field as well as students seeking to deepen their

knowledge of the subject. What is said in it, therefore, are not mere personal opinions, but stirring insights that have been put through a process of scholarly dialogue. If it is armed with this awareness that one turns to reading Jacob Kavunkal’s latest offering, *Extensio Dei—Mission as Divine Reaching Out*, I am sure, one’s learning experience will be considerably enhanced.

The book’s contents are skillfully organized as can be expected from an experienced author. A short Preface places before the reader at the outset a succinct portrayal of the key concept of *Extensio Dei*, which indeed is the defining theme of the book, running like a golden thread that holds together the whole narrative. It is followed by a soberly composed Introduction which lays out the *status quaestionis* of Christian mission as it exists and unfolds in the contemporary world. Some of the major issues raised in it are then systematically elaborated in the following part of the book, divided into nine chapters, each of which explores significant themes such as mission as a pursuit of love

and service, humanization of life, mission as advocacy, and so on.

What I found as particularly fascinating is the opening chapter of the book which discusses the story of the sin of the first parents as given in chapter three of the book of Genesis, providing an alternative reading to it. The traditional position sees the Genesis narrative as portraying exclusively

the purported fall of the first parents risking the salvation of the entire human race. It is reinterpreted by looking at the story of the fall from the integral perspective of God’s overwhelming goodness ubiquitously present in the Bible. Seeing the Christ-event simply as a remedial to the dereliction of the first parents is, according to the author, a lop-sided interpretation that ignores the wealth of nuances which the story contains. The consequent depiction of mission as an

enterprise of liberating people from the shackles of original sin and leading them to the path of salvation is too atavistic and amounts to equating a profoundly significant religious text to an entry in a cookbook! When assessed from the vantage point of the kingdom-centred mission of Jesus, the story of the fall discloses primarily the sexual realism of the biblical writer.

The following chapter seems to me to be the heart of the book for in it the author offers us a systematic and logically sound elaboration of its key idea: *extensio Dei*. Through a brief but insightful survey of the major



developments in the biblical story, he shows how God's benevolent reaching out which started to unfold at creation sweeps through the entire gamut of human history. It basically tells us that "In so far as the nature of love is reaching out, we can approach the same mystery of creation as well as the rest of the biblical narrative as a process of divine self-reaching out, as an unfolding of the divine being" (p. 20). What that makes evident to us is that "The whole biblical discourse can be encapsulated in one phrase: *Extensio Dei* (*extendere* = to reach out), divine self-reaching out" (p. 22). This foundational principle has enormous implications for the life and mission of the human family and particularly of the Church. At a time when the world seems to be gladly dispensing with the sense of transcendence there is an urgent need, the author asserts, "to become aware of the mystifying presence of the divine in and around us, inviting us to respond through a sort of prophetic contemplation that is not only awe-inspired, but also committed to the dignity of life in every form, but above all, to human life" (p. 22). When transferred to the sphere of day-to-day life, it makes us aware that the practice of love in service to fellow human beings is the exercise of mission

The author presents his views in dialogue with a breathtaking range of literature. In fact, the number of books and articles quoted or referred to in the book is truly staggering. They include works from fields as varied as theology, biblical exegesis, missiology and sociological analysis. In addition, the book is replete with references to Church documents and magisterial teachings. There is, however, one lacuna—if it can be called so—that I find in this regard. Although Kavunkal mostly uses the larger Asian and the Indian landscape as the locus of his theologizing effort, references to Asian and Indian authors are rare in the book.

The book's major strength in my assessment is that it offers an integral understanding of Christian mission consonant with the realities of the present-day world. The vision of mission that emerges from the book is based on solid biblical foundation, is inclusive in scope, deeply respectful of the followers of other faith traditions and, therefore, totally non-intimidating. Mission-thinkers looking for break-through insights as well as practitioners of mission in search of viable ways of doing mission will find it a rich source book.

Thomas Malipurathu, SVD



(This interesting book is the summary of a research done in Milan, Italy, regarding the faith of Italian youth. The title sums it up well: "God in my own way")

SEDOS Annual Report 2021

1. Activities of SEDOS in 2021

Before the last General Assembly, from 16 to 17 October 2020, we had a two-day **Autumn Seminar 2020** on *Past, Present, Future of our Congregational Structures in the Service of Mission* at the UISG, but the participation was only online, and it was organized in cooperation with the *Faith and Praxis* organization. Those who attended the Seminar were very happy. Thanks to the large number of participants (234) the income from the Seminar was more than expected and we were able to give a donation of 500 Euro to Faith and Praxis as well. Our fiscal year runs from November to the end of October next year. So, some of the income and expenses have been mentioned in this year's Financial Report.

The one-day **Spring Session 2021** also took place online and its topic was *Islam and Mission*. It was well attended (196) and the finances were ok. Mgr. Markus Solo, SVD, and Fr. John Mallare, CICM, cooperated to give the Seminar a well-founded content with Speakers from around the globe, though mostly from Asia as both the co-operators were from there.

The five-day **Residential Seminar 2021** on *Living Green Mission* was held after one year of patience, but it was well worth it. All the Speakers had agreed to join us again, and this made it easy to organize. However, organizing the event online while the Director was in Belgium, with the webmaster and secretary in Rome, and the Speakers in their own environments, made it less easy to organize, nevertheless the result was praised by all. Once again, the income too was more than expected thanks to the high number of participants (224).

Lastly, the **Autumn Seminar 2021**, conceived of as a five-day MISSION

SYMPOSIUM on the topic of *New Trends in Mission, The Emerging Future*, took place online from 11 to 15 October. A total of 680 people registered, and those who followed online numbered between 280 and 150 depending on the topic. The Executive Committee has proposed to hold the Symposium for free as a kind of present from the SEDOS Member Congregations to all missionaries in the field. There were in total 35 Speakers from around the globe on different aspects of Mission today. The participants were full of praise for the intensity, validity, and diversity of the talks. The talks were summarized by four members, and this was much appreciated because it is not easy to discern the unity behind the concerning different topics and opinions.

We received a word of encouragement from Pope Francis on the occasion of this Symposium, 30 years after the last one, and his Papal Blessing as well. The talks will be published by Orbis Books June next year. One free copy of the book will be sent to all Member Congregations and to the speakers at the Symposium once the book is published.

2. Administration of SEDOS in 2020

The administration of SEDOS is still in the process of simplification in order to allow the secretary to have more time to attend to new aspects of the work, such as webpage maintenance and the editing of the Bulletin. Thanks to the introduction of online registration for Seminars, Bulletin, Newsletter, and even this Annual General Assembly, more time is saved for other work that needs attention. The new books of this year still have to be entered in the system, and we would like to renew the filing system of the library and change to a more official index system.

The material needs of the office have been solved, with most of the documents systematized and archived, and the computers are working well. Now, more time can be given now to the organization of seminars, workshops, events, and visits to Member Congregations. The website can still be developed to answer the needs of young and old in mission. The form of the SEDOS Bulletin is well stabilized, but more effort is needed in welcoming new paying subscriptions.

3. Finances

The Executive Committee decided three years ago to set a limit on the finances at the end of each Fiscal Year. This limit is 100,000 Euro. The running cost of the office is about 50,000 Euro, and the total cost per year is about 70,000 Euro. This leaves about 30,000 Euro in case of need. Because there was a substantial surplus last year, it was decided to reimburse this money to the SEDOS Members in 2021, 250 Euro for the smaller Congregations and 500 Euro for the larger ones. This decision was welcomed by the Members especially in this time of Covid, and so now we are only a bit above the maximum.

The financial agreements with those working for SEDOS are in line with the request of the State. The religious working for SEDOS are paid by means of a donation to the respective Congregation, the cleaning lady presents a fiscal bill for every three months, and so do the translators from the last Autumn Seminar: 250 Euro half day, 400 Euro full day, taxes included. The situation of the English lady, Philippa, who has worked for SEDOS since September 1975 as translator, on a semi-volunteer basis, is not yet clear because of Brexit. She did a great job in checking (and translating some of) the articles of the Mission Symposium that were written for the book.

4. Basic Activities of SEDOS in 2022

Spring Session 2022:

Mission in A Secular Europe

11 March, online

Residential Seminar 2022:

Formation for Mission

9 - 13 May, in Ariccia, in-person and online

Autumn Seminar 2022:

(to be decided by the new SEDOS Team)

5. Conclusion

The *online Seminars* have become routine these days, and with much success, but we need to try the “hybrid” version: *online and in-person*. The organisation of this, as well as the financial arrangements for it, still have to be worked out. The *face to face encounters* at the Seminars were much appreciated by those living in Rome. It helped them to come home, and to meet members of other Congregations with a view to future cooperation and networking. Without this familial atmosphere SEDOS risks becoming a “virtual” organization that might lose much of its power and attraction. We will return thus slowly to the usual way of doing, but with the extra use of the online platform.

The out-going Director,
Fr. Peter Baekelmans, CICM,
expresses his deep gratitude for
the six fulfilling years at SEDOS,
and thanks all those who have
helped him to complete his
mission for SEDOS.

SEDOS SPRING SESSION 2022

Mission in a Secular Europe

Webinar from Rome, on Friday, the 11th of March

09.30 – 10.00: INTRODUCTION

Sr. Marie-Hélène Robert, OLA, and
Fr. Peter Baekelmans, CICM (FR/EN)

10.00 – 11.00: Fr. Christian Tauchner, SVD (EN)

Director of Mission Institute, Sankt Augustin, Germany.
Mission in a Secular Context.

BREAK

11.30 – 12.30: Fr. Timothy Radcliffe, OP (EN)

Former Master of the Order of the Dominicans.
Does Europe need missionaries?

LUNCH TIME

14.00 – 14.30: Mr. Lieven Boeve (EN)

General Director of Flanders Catholic Education, Belgium.
How to transmit the Catholic faith in a school setting?

14:30 – 15:00: Sr. Kristina Wolf, MMS (EN)

Center for Christian Meditation and Spirituality, Frankfurt.
Eastern spirituality as a way of mission.

BREAK

15.30 – 16.00: Sr. Rose Quansah, OLA, and Fr. Dieudonné Baloitcha, SMA (FR)

Parish of Vaulx-en-Velin in the periphery of Lyon, France.
The Reality of Catechumenate in France.

16.00 – 16.30: Sr. Agnès Granier of the Sisters of Saint Andrew, and

Br. Jean-Marie of the Taizé Community (FR)

The Ecumenical Community of Taizé, France.

The Role of Ecumene for the Future of the Catholic Church.

16.30 – 17.00: CLOSING REMARKS

Sr. Lieve Stragier, Superiors General of the ICM Sisters, and
Fr. Charles Phukuta, Superior General of the CICM Missionaries.

Simultaneous Translations: English / Italian / Spanish / French

Participation fee: Free, but with registration!

Register here: <https://forms.gle/1fVPAtuVbha6YK5h9>

10:45 - 12:15	Prof. Severino Elias Ngoenha <i>Interculture as a sine qua non in formation (IT)</i> Intercultural Philosophy, Pedagogical University, Maputo (Mozambique)
13:00 - 15:00	<i>Lunch / Free time – Personal reflection</i>
15:00 - 16:00	Discussion in small groups
16:00 - 16:30	<i>Coffee / Tea Break</i>
16:30 - 17:30	Prof. Sr. Enrica Ottone, FMA <i>Interculturality in multicultural formation communities (IT)</i> Intercultural Pedagogy, Pontifical Fac. of Educational Sciences, Rome
18:15 - 19:15	Eucharistic Celebration (all together)
19:30 - 20:30	<i>Supper / Free time</i>
20:30 - 21:15	Special Talk (English only): Mary L. Gautier (online) <i>Lessons taken from International Sisters in the United States (EN)</i> Research associate at CARA, Georgetown University, Washington

TIME	THURSDAY, 12/5/2022 Missionary Formation of Formators
07:30 - 08:30	<i>Breakfast / Free time</i>
08:30 - 08:45	Prayer in English / Orientation – Moderators:
08:45 - 10:15	PANEL: What did you learn while being a formator?
10:15 - 10:45	<i>Coffee / Tea Break</i>
10:45 - 12:15	Fr. Dr. Len Kofler, MHM <i>Formation and Accompaniment of Formators (EN)</i> Director of Institute of St. Anselm, Ciampino (Rome)
13:00 - 15:00	<i>Lunch / Free time – Personal Reflection</i>
15:00 - 16:00	Sr. Emma Paloma, ICM <i>Ongoing formation for formators who are already long on the job</i> Spiritual Director in the ICM House of Prayer, Baguio City, Philippines
16:00 - 16:30	<i>Coffee / Tea Break</i>
16:30 - 17:30	Discussion in small groups
18:15 - 19:15	Eucharistic Celebration (Language wise: English, Spanish, French)
19:30 - 20:30	<i>Festive Supper / Free time</i>
20:30 - 22:00	Event and Party
TIME	FRIDAY, 13/5/2022 (closing session)
07:30 - 08:30	<i>Breakfast / Free time</i>
08:30 - 08:45	Prayer in French / Orientation – Moderators:
08:45 - 10:00	PLENARY: Sharing and Evaluation
10:00 - 10:30	<i>Coffee / Tea Break</i>
10:30 - 11:15	SPECIAL TALK: Brother Daniele Giusti, MCCJ <i>What did we learn as missionaries from the Covid-19 crisis?</i> Medical Doctor and Secretary General of Comboni Missionaries
	CLOSING ADDRESS: Fr. Tesfaye T. Gebresilasie, MCCJ, SEDOS President
11:45 - 12:45	Eucharist Celebration and Sending Ceremony
13:00 - 15:00	<i>Lunch</i> Departure



SEDOS
Spring Session 2022

FRIDAY 11 MARCH, 2022
SEDOS WEBINAR (FROM ROME)



MISSION IN A SECULAR EUROPE

Europe is becoming a secular society.
What does that mean?
And how do we read this changing
phenomenon as missionaries?