

# LA DOGMATIQUE HIER, AUJOURD'HUI ET DEMAIN

par  
**Gérald BRAY**

*Professeur à la  
Beeson Divinity  
School*

*Samford University –  
Etats-Unis*

## Perspectives

Comment dresser un juste bilan de l'évolution de la dogmatique au XX<sup>e</sup> siècle ? Le nombre total de livres et d'articles parus depuis cent ans dépasse – et de loin – le reste de la production dans ce domaine depuis les débuts du christianisme. La richesse du sujet oblige celui qui veut en résumer l'essentiel à se contenter d'une modeste sélection ; et toute sélection, comme on sait, répond surtout aux centres d'intérêts, voire aux préjugés de son auteur. Le fait qu'il s'agisse d'une matière historiquement récente complique la tâche. L'historien de l'Antiquité connaît déjà les points les plus marquants de l'époque qu'il étudie. Il pourra sans doute en mettre en valeur certains éléments, oubliés par l'historiographie habituelle et, à l'occasion, réhabiliter des œuvres ou des personnalités dont la tradition aurait faussé le portrait. Mais, en général, son champ de travail est bien défini, et ses jugements attendus. L'historien contemporain ne profite pas de ce sentier balisé par la tradition. Au contraire, il lui arrive souvent d'avoir à relativiser l'importance d'un auteur dont les ouvrages, bien que très à la mode, seront vite oubliés ; et en sens inverse, de remettre au premier plan certains « grands » de la génération précédente, consciemment ignorés par des épigones qui rêvent de les supplanter. Quant à l'avenir, il nous échappe toujours, et nous ne pouvons pas déterminer quelles seront les préoccupations des générations futures.

Le défi est donc grand, et le succès de ce qui se réduit finalement à la prophétie est loin d'être garanti. Mais malgré ces difficultés évidentes, certaines grandes lignes de la pensée dogmatique au vingtième siècle apparaissent plus ou moins nettement. Nous osons penser qu'elles définiront notre époque aux yeux de la postérité tout comme elles la définissent déjà aux nôtres.

Commençons par la dimension culturelle de la dogmatique contemporaine. Le XX<sup>e</sup> siècle sera toujours considéré comme un temps dominé par la théologie européenne et surtout allemande. Il est vrai que la prépondérance des Allemands, incontestée en 1900, n'est plus ce qu'elle était il y a un siècle, mais il suffit de rappeler les noms de Harnack, Barth, Brunner, Bultmann, Moltmann, Von Balthasar, Rahner, Pannenberg, Hengel, Stuhlmacher et Jüngel pour comprendre à quel point cette hégémonie a vraiment contrôlé l'évolution de la dogmatique moderne. La contribution des théologiens non-germaniques n'est certes pas sans conséquence, mais comment la comparer à celle des Allemands ? De l'avis même de leurs contemporains, il n'y a pratiquement eu de théologie systématique qu'allemande.

Ce sont les Allemands, par exemple, qui au XIX<sup>e</sup> siècle inventèrent l'histoire des dogmes, devenue par la suite l'un des constituants essentiels de la pensée théologique moderne. S'ils n'ont pas inventé l'œcuménisme, il faut bien reconnaître que l'équilibre confessionnel de l'Allemagne et la prolifération de facultés de théologie catholiques aussi bien que protestantes dans les mêmes villes universitaires l'ont favorisé bien plus qu'ailleurs. Même la mondialisation de la langue anglaise et l'éclipse de l'allemand après 1945 n'ont pas mis fin à cette hégémonie – la quasi-totalité des professeurs allemands maîtrisent à la perfection l'anglais et publient leurs ouvrages en co-édition à New York, aidés bien sûr par la présence sur place de certaines grandes maisons d'édition allemandes ! Seuls les Orthodoxes ont échappé à cette influence, publiant leurs ouvrages surtout en français, plus récemment en anglais, et traitant de thèmes qui sont souvent plus ou moins étrangers à la pensée allemande.

Quant aux thèmes de la dogmatique moderne, il est incontestable que les événements politiques comme intellectuels qu'a connus l'Allemagne les ont déterminés presque en totalité. Les tragédies de l'époque hitlérienne ont suscité le grand intérêt constaté depuis lors pour le fondement judaïque de la foi chrétienne, ainsi que le débat autour de la question de la souffrance et de l'impassibilité divine. De même, c'est la réaction parfois véhémement contre le libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle chez Karl Barth et ses disciples qui a replacé la doctrine de la Trinité au cœur de la théologie systématique. Au début du siècle, alors que même les théologiens conservateurs et orthodoxes se trouvaient dans un certain embarras vis-à-vis de ce dogme « post-biblique », la foi en la Trinité risquait de disparaître entièrement de la vie spirituelle. Mais Barth et ses amis ont su redistribuer la donne théologique. A tel point qu'il est maintenant presque inconcevable d'écrire de la dogmatique sans la situer dans un cadre trinitaire !

En revanche, l'épanouissement extraordinaire du christianisme au XX<sup>e</sup> siècle dans les pays du tiers-monde n'a pas eu beaucoup de retombées théologiques. Certes, des théologiens latino-américains ont créé une certaine mode avec la « théologie de la libération ». Mais ce

phénomène s'est révélé éphémère au moment de l'écroulement du monde communiste, quand le dialogue avec le marxisme, élément fondamental de cette théologie, a soudainement cessé faute d'interlocuteur. Personne ne la lit plus, tandis que la question de l'impassibilité divine, issue des événements de 1939-45, demeure toujours actuelle. Quant aux mondes africain et asiatique, les progrès de la foi chrétienne dans ces régions n'ont pas encore été suivis d'un développement comparable de la dogmatique, qui dépend toujours de ses modèles européens, malgré l'idée (inventée aux Etats-Unis) de la « contextualisation » théologique. Jusqu'à présent au moins, cette « contextualisation » n'est en réalité qu'une traduction, voire un camouflage, de la théologie occidentale, plus ou moins adaptée aux circonstances. Aussi paradoxal qu'il puisse paraître, la force vitale de la dogmatique se trouve toujours dans les pays traditionnellement chrétiens, où la pratique de la foi diminue au point de disparaître de la vie quotidienne. Les Etats-Unis constituent une sorte d'exception à la règle ; mais hélas, la qualité et l'originalité de la production dogmatique américaine n'égalent pas sa formidable quantité. Les Américains eux-mêmes reconnaissent volontiers leur dépendance intellectuelle vis-à-vis des modèles dogmatiques forgés en Allemagne.

Nous pouvons donc constater qu'au XX<sup>e</sup> siècle l'histoire de la dogmatique fait toujours partie de l'histoire intellectuelle de l'Europe, surtout de l'Allemagne. L'évolution de cette histoire est certes complexe, mais nous pouvons en dégager les grandes lignes si nous faisons l'effort de classer les thèses et les positions en fonction des grands thèmes classiques, c'est-à-dire, la Trinité, la nature de Dieu, et la valeur de la tradition chrétienne dite 'orthodoxe' (l'héritage des débats historiques sur ces thèmes).

## Le retour aux sources

Karl Barth (1886-1968) est universellement reconnu comme le plus grand dogmaticien du XX<sup>e</sup> siècle. Il survole nettement ses contemporains tant par la quantité que par la qualité de son œuvre. Elle est surtout le fruit de son propre parcours, au rendez-vous de toutes les évolutions déterminantes de la dogmatique propres à ce siècle. Barth est issu d'une famille de pasteurs suisses, très engagée dans les mouvements évangéliques de l'époque. Comme c'était très souvent le cas, le jeune étudiant a rompu avec cette tradition familiale et s'est lancé dans les courants les plus libéraux et « progressistes ». C'est ainsi qu'il est devenu le disciple du grand Adolf Harnack (1851-1930), qui était déjà reconnu comme le chef de file des théologiens allemands. Harnack avait publié sa grande étude de l'histoire des dogmes (*Dogmengeschichte*, 1894) qui formait alors la pensée de toute la génération du jeune Barth. En 1900, Harnack donna une série de conférences à Berlin qui devait

exposer l'essence du christianisme (*Das Wesen des Christentums*). Selon lui, le christianisme serait une expérience spirituelle, ultérieurement récupérée par des intellectuels formés à l'école des philosophes grecs et qui auraient ajouté à la simplicité primitive toute une systématisation dogmatique foncièrement étrangère à la pensée de Jésus.

Barth a bien fait sienne cette perspective, mais après avoir quitté Berlin pour une paroisse ouvrière en Suisse, il découvre que les théories de Harnack et de ses collègues ne correspondent en rien à la mentalité de ses paroissiens. Ceux-ci ne reconnaissent en effet que la simplicité de l'Évangile traditionnel. Barth retourne à la proclamation de la Parole de Dieu telle qu'il l'a reçue de ses parents. Il redécouvre la puissance de la Parole transformatrice et la vérité essentielle du message paulinien de la justification du pécheur par la foi seule. La déclaration de la Guerre en 1914 l'ébranle, car elle lui montre que l'Europe civilisée du XIX<sup>e</sup> siècle peut facilement retourner à la barbarie. Mais ce qui le choque le plus, c'est la facilité avec laquelle ses anciens professeurs, y compris Harnack, soutiennent les projets militaires de l'Empereur allemand. Il se rend compte que le libéralisme qu'il avait si facilement accueilli avant la guerre ne peut pas résister à l'esprit du mal qu'a libéré le militarisme. Pendant la guerre, Barth se reconstruit théologiquement et, en 1919, il publie son manifeste, un commentaire de l'épître aux Romains, qui revalorise la théologie protestante orthodoxe. Ce commentaire paraît dans une Allemagne battue et découragée et trouve vite son audience. Vivement critiqué par Harnack, encore vivant, Barth se retrouve, pendant les années 20, à la tête d'un nouveau courant théologique, la « néo-orthodoxie ».

Au centre de ce programme dogmatique se trouve la proclamation de la révélation divine, la Parole écrite dans la Bible et incarnée en Jésus-Christ. Il est vrai que, dans les milieux protestants conservateurs, la nouvelle théologie de Barth n'est pas alors reconnue comme authentiquement orthodoxe, mais dans le contexte du libéralisme harnackien ses propos passent pour conservateurs au point de paraître presque réactionnaires. Au cours des années suivantes, Barth développe progressivement sa conviction que la dogmatique traditionnelle, mise à jour bien sûr à l'aide des découvertes de la science moderne, peut et doit répondre aux besoins de la mission de l'Église. Au cœur de cette refonte totale du libéralisme se trouve la doctrine de la Trinité. Il suffit de rappeler ici que le fameux Friedrich Schleiermacher (1768-1834), dans son ouvrage classique sur la foi chrétienne, l'avait reléguée au rang d'accessoire. Il soutenait que la Trinité n'était qu'une construction philosophique de l'époque patristique, et n'avait rien à voir avec le fonds biblique de la foi. Barth rejette carrément cette analyse. Bien sûr, la formulation de la doctrine ne date que du IV<sup>e</sup> siècle (ou plus tard encore), mais sa substance se retrouve dans le Nouveau Testament, dont le message ne saurait être compris autrement. Dans son être pro-

fond, la dogmatique n'est en effet qu'une analyse des données de la révélation. Même s'il est possible d'y retrouver quelques erreurs, dans son ensemble la théologie dogmatique traditionnelle peut très bien nous guider vers les vérités de la révélation.

Barth – il faut le souligner – n'a pas poussé sa « néo-orthodoxie » jusqu'à canoniser un grand maître du passé, comme l'ont fait d'autres dogmaticiens conservateurs à l'époque. Il suffit de rappeler le « néothomisme » catholique, consacré par le pape Léon XIII en 1879 et en plein essor (Maritain, Gilson) au moment où Barth lance son défi au libéralisme protestant, ou même le « néo-calvinisme » néerlandais (Kuyper, Bavinck, Dooyeweerd), que Barth n'a jamais approuvé. Comme il l'a bien compris, ces tendances « néo » cherchaient à trouver des réponses théologiques aux défis modernes en ayant recours à l'œuvre d'un grand maître du passé. Mais cette reprise risquait de déformer la vraie pensée dudit maître. Elle ne pouvait avoir de pertinence dans un monde moderne qui, dans le fond, lui resterait toujours étranger. Certes, Barth cite sans aucune réserve des représentants de l'orthodoxie protestante (Cocceius, Quenstedt) quand il veut s'appuyer sur eux pour défendre ses propres thèses, mais sans servilité non plus ; il « recycle » toujours l'orthodoxie de façon originale. Cela se voit, par exemple, dans sa lecture de la foi trinitaire. En gros, Barth est augustinien, comme presque tout le monde dans la tradition occidentale, mais il a su réinventer l'augustinisme de façon originale. Augustin (354-430) avait conçu la Trinité comme l'expression de l'amour divin – le Père est celui qui aime, le Fils celui qui est aimé et l'Esprit-Saint le lien d'amour (*vinculum caritatis*) entre les deux qui nous révèle, par sa présence en nous, la plénitude de l'amour divin. Barth restructure ce modèle, disant que la Trinité ne peut être comprise qu'à travers la révélation de la divinité que nous recevons en Jésus-Christ. Par lui nous comprenons qu'il y a un Père révélateur et un Esprit révélé, mais le Christ est lui-même la révélation. L'effet de cette restructuration est que le lien entre les personnes trinitaires devient maintenant le Fils, auquel nous avons accès en Jésus. Il n'est donc pas exagéré de dire que la Trinité est chez Barth une dimension de la Christologie, laquelle constitue pour lui le fondement de toute théologie véritable.

Barth conçoit difficilement (comme Augustin d'ailleurs) la notion de « personne » et il préfère parler de trois « modes d'être » en Dieu. En réalité, Barth ne croit qu'en une seule personne divine, celle du Christ révélé, interprétant ainsi le mot « personne » selon les normes anthropologiques et psychologiques de notre temps, et non pas selon la définition du concile de Chalcedoine (451), élaborée plus tard par Boèce (480-526) et répétée tout le long de l'histoire de la théologie classique. Son hésitation devant le langage traditionnel ne lui est pas spécifique ; elle a été même partagée par certains théologiens catholiques éminents, qui devaient cependant se protéger contre toute accusation

d'hérésie. Karl Rahner (1904-1984), par exemple, ne veut pas non plus de la terminologie personnelle classique et il préfère lui aussi parler de « modes d'existence » en Dieu. Rahner va même jusqu'à affirmer que le mot « personne », tel que nous le comprenons aujourd'hui, ne peut être appliqué qu'à l'unité divine, ce qui signifie en effet qu'en tant que « personne » Dieu est « Père », bien que ce terme doive englober l'ensemble de la Trinité et ne puisse pas être réservé uniquement au Père de Jésus-Christ, qui ne serait qu'un mode de l'existence divine. Cette façon de concevoir la Trinité est certes très risquée, car elle rappelle le modalisme<sup>1</sup> de l'époque patristique, discrédité. Danger qui n'a gêné la réflexion ni de Rahner ni de Barth, semble-t-il. Mais elle montre les limites de la « néo-orthodoxie », qui ne reprend pas vraiment la tradition classique, mais plutôt l'adapte aux conditions de notre temps. C'est d'ailleurs à la fois sa force et sa faiblesse. Les partisans de la tradition, après l'avoir approuvée dans un premier temps, ont rejetée la néo-orthodoxie comme théologiquement défectueuse et inadéquate. Les adeptes du modernisme en revanche l'ont constamment tournée en ridicule, car selon eux tout recours à l'orthodoxie traditionnelle dénote un profond aveuglement devant les besoins de l'homme dit « moderne ». Le résultat de ces deux réactions contrastées est qu'aujourd'hui tout le monde reconnaît la grandeur de la théologie de Barth et de Rahner, mais que presque personne ne les suit dans le détail de leurs constructions dogmatiques.

## La tradition contestée

Une tendance opposée, refus radical de la tradition classique, s'est développée parallèlement à la « néo-orthodoxie ». Il ne s'agit pourtant pas d'une simple reprise du libéralisme harnackien. Harnack avait suivi le courant romantique du XIX<sup>e</sup> siècle, qui opposait totalement philosophie et spiritualité ; la contestation de la théologie traditionnelle typique du XX<sup>e</sup> siècle est, pour sa part, alimentée par la philosophie de l'existentialisme. L'existentialisme théologique doit son origine au Danois Sören Kierkegaard (1813-55) dont l'œuvre fut publiée en traduction allemande après sa mort. Mais ce n'est qu'après 1918 que l'influence de ce penseur original commence à se répandre sérieusement. Des

---

<sup>1</sup> Modalisme : forme du monarchianisme, terme désignant les systèmes de pensée qui ont tenté, aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de concilier l'affirmation du Dieu unique et la foi en la divinité du Christ. Pour le modalisme, si Jésus-Christ est Dieu, il n'est autre que le Père lui-même. Le modalisme a conduit aux doctrines rejetées du patripassianisme (le Père a souffert et est mort sur la croix), et du sabellianisme, selon lequel le Dieu unique se manifeste comme Père, comme Fils ou comme Esprit selon les circonstances et les lieux (Création, Salut, Eglise) (note de l'éditeur).

philosophes comme Martin Heidegger et Karl Jaspers reprennent ses thèses, tout en les intégrant dans une vision de la réalité qui exclut toute notion d'absolu. Chez eux l'être – éternel – cède sa place à l'étant, relatif et surtout muable. Il faudra encore un certain temps pour que cette notion passe du domaine de la philosophie à celui de la théologie proprement dite, mais la tendance est nettement visible chez Rudolf Bultmann, disciple de Barth au début de sa carrière, mais qui se radicalisera par la suite. Bultmann insiste comme Barth sur la Parole divine, mais il la détache de tout point de repère historique. Selon lui, la foi n'a aucun besoin de l'histoire – pour elle, l'histoire peut bien devenir une pierre d'achoppement ! Cela se voit clairement dans l'évolution du libéralisme allemand du XIX<sup>e</sup> siècle, qui aurait prouvé que les bases historiques de la révélation biblique sont loin d'être solides. Selon Bultmann, celui qui exigerait des évidences de ce genre perdrait sa « foi », ce qui a été réellement le cas chez plusieurs. L'erreur, dit Bultmann, est de ne pas comprendre que la vraie foi n'est pas une acceptation de certaines données dites « historiques » mais plutôt une attitude de l'esprit inspiré par la proclamation (*kerygma*) de la Parole divine. Dans la tradition chrétienne, cette proclamation s'est concentrée autour de l'homme Jésus de Nazareth qui en représente l'incarnation, du moins selon le témoignage des évangiles. Les rapports de ceux-ci avec l'histoire sont évidemment très ambigus, mais au fond ils sont peu importants, car celui dont la vie a été transformée par la proclamation n'a pas besoin de preuves de cet ordre.

La remise en cause de l'objectivité historique a été vite suivie d'une contestation encore plus radicale. Si l'absolu n'existe pas, le portrait traditionnel de Dieu ne peut plus être valable. Dieu doit être lui aussi soumis à la relativité. Cela signifie qu'il doit être conçu comme un être qui change selon l'évolution générale du temps. Aux Etats-Unis, cette idée a donné naissance à ce qu'on appelle la *process theology*, la « théologie du process », inspirée par Alfred North Whitehead et développée par Charles Hartshorne. Cette théologie soutient que Dieu se trouve en relation symbiotique avec sa création, créant ainsi un univers « bipolaire ». A l'intérieur de cette relation les énergies divines sont toujours à l'œuvre et elles se sont manifestées au degré maximum en Jésus-Christ. L'inconvénient, bien sûr, est que personne ne peut dire que Jésus représente la plénitude de la réalisation du potentiel divin, pour la simple raison que le processus d'interaction bipolaire continue toujours. Plusieurs disciples de cette théologie (ou philosophie ?) attendent donc de nouvelles manifestations de l'esprit divin, qui dépasseraient les limites d'un christianisme un peu désuet et inadapté aux exigences de la société moderne. Toutes les portes sont donc maintenant ouvertes au « nouvel âge » qui s'annonce, et les symboles chrétiens sont recyclés dans un grand mélange de syncrétisme et d'individualisme. Mélange qui attire surtout certains esprits américains mais séduit aussi ailleurs.

Dans le cadre de ce qu'on reconnaît comme la théologie traditionnelle, cette nouvelle approche se manifeste surtout autour de la question de l'impassibilité divine. Dieu souffre-t-il ? La tradition orthodoxe a toujours soutenu que, dans son être divin, Dieu est incapable de subir quelque passion que ce soit. Une passibilité divine reviendrait, selon cette façon de concevoir les choses, à admettre une faiblesse en Dieu qui compromettrait sa capacité de gouverner (et donc de sauver) le monde. Elle consisterait aussi à admettre un principe de mutabilité en Dieu, ce qui compromettrait sa souveraineté sur toutes choses. Mais la Bible nous parle d'un Dieu qui s'est repenti, et la théologie la plus orthodoxe a toujours confessé un Dieu-homme qui a souffert pour nous. Comment donc dire que Dieu ne peut pas souffrir ? Cette question serait peut-être demeurée purement théorique sans l'holocauste juif, qui a profondément touché les esprits. Non seulement la théologie, mais la foi elle-même, peuvent-elles survivre à l'expérience d'Auschwitz ? C'est Jürgen Moltmann (né en 1926) qui s'est donné la tâche de répondre à cette question, et le résultat est une contestation radicale de la tradition de l'impassibilité divine<sup>2</sup>. Moltmann insiste sur le fait qu'un Dieu qui ne peut pas partager nos souffrances serait un Dieu indifférent à la condition humaine et donc incapable de nous sauver. Or, un chrétien ne peut pas accepter que le Dieu révélé en Christ soit indifférent à notre sort, et l'image de la croix demeure toujours le symbole par excellence de ce que nous croyons et proclamons comme la Bonne Nouvelle. Il faut donc réinventer la théologie qui, selon Moltmann, serait devenue captive d'une approche philosophique totalement opposée aux données de la révélation.

Le génie de Moltmann est d'avoir su réunir tous les courants de la théologie allemande contemporaine en une synthèse qui est non seulement originale, mais aussi passionnante et surtout pertinente pour les grandes questions de notre vie. A la suite de ses travaux, on peut constater que le paysage théologique a vraiment changé. On ne trouve plus un théologien qui ne se sente obligé d'expliquer comment Dieu souffre pour nous, non seulement sur la croix mais dans les relations quotidiennes que nous avons avec lui par la prière et dans l'Esprit. Dieu est devenu le compagnon de notre pèlerinage sur terre, participant à nos souffrances et partageant avec nous l'aventure de la vie. Les changements que produit cette expérience ne compromettent en rien sa splendeur, car en lui la souffrance agit, de même qu'en nous, comme un facteur de croissance. Dieu ne diminue donc pas – au contraire, il grandit et devient encore plus capable et de nous comprendre et de nous sauver ! La subtilité de la position moltmannienne est qu'elle reprend un élément central de la tradition la plus orthodoxe et le « recycle » d'une manière qui répond aux besoins spirituels de notre

<sup>2</sup> Voir à ce sujet P. Wells, « Dieu et le changement. Jürgen Moltmann et le théisme réformé », *Hokbma*, 43/1990, p. 49-66 (note de l'éditeur).

époque sans perdre de vue le contexte intellectuel, rétif aux formulations dogmatiques d'antan. N'importe qui peut se retrouver dans la pensée de Moltmann, ce qui explique comment et pourquoi son influence s'est répandue d'une façon aussi extraordinaire.

La remise en question de la théologie traditionnelle de la nature divine et la réinterprétation de la doctrine de la Trinité ont revalorisé l'importance de la spiritualité. Le phénomène est visible à plusieurs niveaux dans l'Eglise : le renouveau liturgique, le développement d'un certain intérêt pour la prière et la contemplation, l'épanouissement des mouvements dits « évangéliques ». Le contraste est net avec le déclin, tout aussi spectaculaire, de la pratique collective et institutionnelle de la foi. Ce même phénomène a provoqué un engouement sans précédent pour la théologie des Eglises orthodoxes orientales. En 1900, personne, à l'exception de quelques rares spécialistes, ne faisait attention à l'Orthodoxie, alors pratiquement inconnue en Occident. L'image d'une Eglise corrompue, figée, sous le joug ottoman ou tsariste, dans un traditionalisme aveugle, n'attirait pas – on ne doit pas oublier que pendant longtemps le seul clerc orthodoxe connu en dehors de son milieu fut le tristement célèbre Raspoutine ! Mais après 1917, l'émigration russe a profondément changé ce point de vue assez injuste. Elle amenait pour la première fois une « masse critique » de théologiens, d'écrivains et de croyants orthodoxes en terre occidentale, et suscitait en même temps une grande sympathie pour les souffrances de leurs Eglises.

Fait inaperçu en Occident, l'Eglise orthodoxe intégrait depuis plusieurs siècles la théologie et surtout la méthodologie occidentale. La lecture d'un texte théologique orthodoxe du XIX<sup>e</sup> siècle démontrerait très vite jusqu'à quel point la scolastique catholique et le libéralisme protestant avaient pénétré les mentalités en Orient. Bien sûr, quelques points distinguaient toujours la dogmatique orthodoxe de sa sœur catholique, mais cet effort pour définir l'orthodoxie en fonction du catholicisme a malheureusement fait croire à plusieurs que l'orthodoxie n'était qu'une espèce de catholicisme fruste et attardé, qui refusait les dogmes catholiques « modernes » – la double procession de l'Esprit-Saint (*Filioque*), la suprématie et l'infaillibilité du pape, l'assomption de la Vierge Marie, etc. –, et ce probablement parce qu'elle s'était trouvée trop longtemps isolée des grands courants intellectuels de la civilisation occidentale. Cette erreur de perspective n'a été corrigée qu'après plusieurs années d'efforts, dus pour l'essentiel aux communautés d'émigrés établies à Paris, Oxford et New York. Ces émigrés comprirent très vite qu'ils devaient s'adresser à un monde qui les ignorait presque totalement, et en même temps protéger leurs propres communautés contre une assimilation progressive. Elle s'accélérait si l'on ne distinguait pas sérieusement les deux traditions théologiques.

Ce double besoin a réorienté la théologie orthodoxe vers l'apologétique. Il ne lui suffisait pas de revendiquer une authenticité primitive

contre les « corruptions » occidentales, bien que ce genre d'argument trouve sa place chez certains théologiens orthodoxes et constitue certainement un élément central de leur propre identité. Il fallait aussi indiquer comment l'orthodoxie pouvait répondre aux besoins théologiques et spirituels de notre époque. Or, parmi ces apologistes, certains (Berdiaeff, par exemple) avaient suivi le marxisme athée avant de revenir au bercail orthodoxe. En Occident on croit généralement que ce retour s'est effectué après 1917, mais le plus souvent leur conversion est bien antérieure à la révolution bolchevique – elle date en effet du temps de la première révolution, celle de 1905. Ces théologiens ont donc disposé du temps qu'il leur fallait pour s'immerger dans la tradition orthodoxe avant la grande catastrophe et, une fois arrivés en Occident, ils étaient déjà bien préparés à leur tâche. Ils savaient bien sûr que l'athéisme alors triomphant en Russie venait d'Occident, où il avait déjà gagné un grand nombre d'adhérents ; ce fait, ils l'attribuaient à certaines insuffisances (à leurs yeux, bien entendu) de la culture théologique occidentale.

Selon les apologistes orthodoxes, les traditions catholique et protestante (guère différentes du point de vue orthodoxe) ont cédé à un rationalisme qui remonte au grand schisme de 1054. A un catholique qui aurait reproché aux orthodoxes d'avoir quitté la vraie Eglise, ces derniers répliquent exactement le contraire – les schismatiques, ce sont les occidentaux ! Toute leur histoire subséquente s'explique à la lumière de ce fait primordial : la Réforme protestante, qui aurait divisé l'Eglise en abandonnant l'équilibre entre l'intellectuel, le juridique et le spirituel, équilibre que l'Orient a conservé ; le siècle des Lumières, qui aurait cédé à la tentation de l'athéisme parce que la théologie de l'après-Réforme aurait perdu la spiritualité dans un abîme de polémiques, etc. De telles critiques n'auraient certainement pas convaincu un Occident sûr de lui-même sans la crise qui a suivi la guerre de 1914-18 ; tout alors était remis en cause et certains (au moins) étaient prêts à les écouter.

Pour les critiques russes, le remède à ce dérapage théologique et intellectuel, c'est le « néo-palamisme », connu parfois sous le nom plus général de « néo-byzantinisme ». En réalité, ce néo-palamisme n'est qu'une adaptation orthodoxe du néo-thomisme catholique ; il en révèle exactement les mêmes tendances et se heurte aux mêmes problèmes. Grégoire Palamas (1296-1359), évêque de Salonique, fut le grand champion de l'hésychasme<sup>3</sup>, un mouvement de spiritualité mystique condamné par l'Eglise catholique à l'époque, après avoir été canonisé par les ortho-

<sup>3</sup> Hésychasme : du grec *hêsuchia*, « paix, absence de trouble, quiétude » : forme de spiritualité contemplative du monachisme oriental. L'hésychaste recherche l'union avec Dieu dans la prière ou l'oraison perpétuelle (dans sa forme moderne, par la répétition indéfinie du nom de Jésus). Il s'y dispose en se libérant de toute cause de trouble ou d'agitation, ce qui suppose un mode de vie axé sur la solitude, la retraite ou « anachorèse » et le silence (note de l'éditeur).

doxes en 1351. Mais il faut ajouter qu'entre les mains d'apologistes orthodoxes tels que Vladimir Lossky et Jean Meyendorff, le néo-palamisme sert de critique profonde du rationalisme de la théologie occidentale. Lossky a démontré, en particulier, la faiblesse des théologies trinitaires qui dévalorisent le concept de personne au profit de celui de « mode d'existence ». Il les considère à bon droit comme n'étant qu'une concession à l'esprit rationaliste, ce qui est inacceptable pour un théologien qui se veut fidèle à la tradition chrétienne. Mais le refus du concept de personne n'est pas seulement le refus de la tradition orthodoxe ; il rompt aussi le lien conceptuel entre l'homme et Dieu, niant ainsi la possibilité d'une spiritualité authentique. Et qu'est-ce que le christianisme sans la spiritualité ? Le monde moderne, dit Lossky, exige une expérience plus profonde du Dieu vivant, et au lieu de cela, les théologiens occidentaux lui offrent un Evangile dilué dans des compromis qui faussent sa nature fondamentale. En revanche, l'orthodoxie présente à celui qui est en recherche une synthèse spirituelle. Elle relativise la raison dans le cadre d'une théologie qui respecte l'intellect et le nourrit, mais le contrôle en même temps. L'orthodoxie proclame une théologie qui va au-delà de la raison, en suivant la voie mystique de l'apophatisme<sup>4</sup>. Souvent, les questions théologiques qui confondent et divisent les Eglises occidentales sont résolues dans l'orthodoxie par un appel à la voie mystique – celui qui veut comprendre le mystère divin doit s'y intégrer ; la communion terrestre doit céder la place à l'union céleste. Le vrai théologien est le contemplatif, dont l'apôtre Jean demeure le modèle privilégié.

Comment évaluer cette critique et ces propos venus d'Orient ? Sans doute la vision néo-palamite de l'orthodoxie contient-elle des éléments authentiques de la tradition chrétienne, oubliés ou faussés en Occident sous l'influence du libéralisme. Mais en même temps, il faut reconnaître qu'elle est surtout le produit des circonstances, parfois tragiques, qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle. Ceux qu'elle attire sont généralement ceux qui approuvent son jugement à l'encontre de la théologie occidentale contemporaine, et non pas des orthodoxes de souche. Le plus souvent, ces derniers ne la comprennent pas, ou la considèrent comme une distorsion de la vraie orthodoxie, tout comme le néo-thomisme serait une distorsion de la théologie catholique médiévale. Cette orthodoxie n'est donc pas à confondre avec la vie spirituelle des Eglises d'Orient ; il s'agit plutôt d'une orthodoxie « d'exportation » adaptée aux conditions spirituelles qui prévalent en Occident. Pour cette raison,

<sup>4</sup> Apophatisme : affirmation du caractère inconnaissable et ineffable (non-formulable) pour l'homme de l'être de Dieu. Le discours sur Dieu reste possible à condition de ne « définir » Dieu que par ce qu'il n'est pas, d'où le nom de théologie négative donné parfois à l'apophatisme (développé par Philon d'Alexandrie, puis chez les Pères cappadociens et Jean Chrysostome) (note de l'éditeur).

et malgré des éléments apparemment très conservateurs, le néo-palaimisme doit être considéré comme une forme de contestation de la théologie occidentale, plus que comme un renouveau de la théologie orthodoxe proprement dite.

## Vers le vingt et unième siècle

Il est toujours hasardeux de jouer au devin. Qui, en 1900, aurait pu prévoir l'effondrement aussi rapide du libéralisme harnackien ? Qui, en 2000, peut calculer l'effet des guerres ou des révolutions sur la direction que prendra l'Histoire ? Quelles seront les découvertes scientifiques qui modifieront notre façon de comprendre la réalité ? Au XX<sup>e</sup> siècle, le centre de gravité du monde chrétien s'est déplacé vers le Tiers-Monde – doit-on supposer que la dogmatique le suivra avec une génération de décalage ? Faut-il penser que la perception du spirituel est en train de changer au point que ce que nous appelons la dogmatique disparaîtra totalement de la vie des Eglises ? L'intérêt porté depuis cent ans à l'histoire des dogmes annonce-t-il la relégation de cette discipline au rang de composant de l'histoire de l'Eglise ? Tout est possible, rien n'est certain. Mais s'il est impossible de prévoir l'avenir, on peut quand même proposer certains thèmes théologiques. Ils n'ont pas été développés au XX<sup>e</sup> siècle, mais leur étude approfondie s'imposerait aux jeunes générations, si nous considérons objectivement l'état du christianisme dans le monde actuel.

Tout d'abord, la question des rapports du christianisme avec les autres religions, et surtout avec l'islam. La dogmatique chrétienne n'a pas encore pris sérieusement cette religion en considération, alors qu'elle est actuellement le plus grand défi lancé à la foi chrétienne. L'islam se trouve en conflit avec le christianisme depuis son origine, et il ne faut pas oublier que le nombre de chrétiens convertis à l'islam est historiquement beaucoup plus grand que le nombre de musulmans convertis au christianisme. En outre, depuis une génération l'islam, grâce à une immigration massive, est devenu la deuxième confession religieuse dans la plupart des Etats européens. N'est-il pas raisonnable de suggérer à nos dogmaticiens qu'il est temps de considérer plus sérieusement les questions théologiques posées par cet ennemi déclaré de l'Evangile ?

Ensuite, malgré les progrès énormes des sciences de la nature, leur dialogue avec la théologie en est encore aux balbutiements. Les controverses classiques (Galilée, Darwin) ont laissé leurs traces, mais l'engagement sérieux entre théologie et science moderne n'a pas vraiment commencé. Certes, les progrès de la science sont tellement rapides et imprévisibles que la grande majorité des théologiens n'est pas capable de les suivre comme il le faudrait, mais cela ne doit pas empêcher la formation de certains théologiens spécialistes en science, qui pourraient

dialoguer avec les découvertes nouvelles. En 1994, la romancière Susan Howatch a fondé à Cambridge une chaire consacrée à l'étude des rapports entre les sciences de la nature et la foi chrétienne. Cette hirondelle fera-t-elle un nouveau printemps de la dogmatique ?

Enfin, le défi de la spiritualité populaire perdure. Il augmente même, avec la démocratisation de la société et la dissolution progressive des structures ecclésiales traditionnelles. L'apparition de la théologie dite du *New Age* est un jugement à l'encontre de la théologie académique, incapable de rejoindre émotionnellement la génération qui construira le siècle à venir. Comment gagner ces jeunes à l'Évangile du Christ ? Dans un monde dominé par Internet et autres modes similaires de communication, trouvera-t-on la clé qui ouvrira la richesse de la théologie biblique à ceux qui ont été élevés dans l'informatique ?

Le XX<sup>e</sup> siècle nous a légué un climat théologique dominé par les questions les plus essentielles, et de nouveaux débats autour des dogmes les plus fondamentaux du christianisme séculaire. Voilà une situation qui, malgré les difficultés et les déceptions, est au fond très saine et encourageante pour l'avenir. Saurons-nous saisir ce « moment favorable », occasion, au sens évangélique du terme, de mieux répandre l'Évangile éternel au XXI<sup>e</sup> siècle, qui n'est après tout que le XXI<sup>e</sup> du christianisme ? ■