

Revue de réflexion théologique

20

1982

THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

חִכּוּמָה
DOKHMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכּוּמָה יְרֵאָת יְהוָה

Avant-propos

Toute théologie qui ne se prie pas est une mauvaise théologie. Si la spiritualité n'est pas prière de la théologie, elle devient un sentimentalisme, profond peut-être, mais dans le sens du creux !

Pour HOKHMA, « théologie » et « prière » sont presque un pléonasma, tant son ambition théologique est tissée de prière, tant sa spiritualité est ancrée sur le dogme chrétien. Humblement, sous la crainte de Dieu, Sa miséricorde et Sa justice, le mouvement HOKHMA vit, depuis sa création, ce programme de fidélité. Déjà « théologie et spiritualité » était à l'enseigne de son camp d'Avril 1980.

« La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse » : le commentaire de ce verset — relisons la page deux de la couverture — reste au fondement même de notre réflexion théologique. La théologie ne peut parler de Dieu qu'en parlant à Dieu.

Parlant de Dieu, il faut que nous Le priions...

La prière selon les Épîtres pauliniennes

Extrait d'une Conférence donnée à l'Université d'Athènes,
le 11 mai 1978, par le Professeur O. Cullmann, Paris et Bâle

Nous ne tenons généralement pas assez compte de l'influence de la vie spirituelle de l'apôtre Paul sur sa pensée théologique et son œuvre missionnaire. Je m'efforcerai donc de mettre en lumière ce rapport étroit en m'attachant à ce sujet peut-être un peu négligé de la prière chez S. Paul. Dans une première partie je parlerai du rôle que la *pratique* de la prière joue pour lui, dans la deuxième de sa *conception* de la prière telle qu'il l'a développée dans l'important passage Rom. 8, 12-30.

1.

Nous sommes tentés de considérer uniquement comme des formules conventionnelles les innombrables mentions que l'apôtre fait de la prière dans ses lettres. Lorsqu'il introduit presque chacune d'elles par une action de grâces (*eucharistia*) et qu'il rappelle aux lecteurs ses prières pour la communauté, nous risquons d'envisager ces introductions uniquement sous l'angle du « style épistolaire ». Elles devraient, au contraire, nous inciter à pressentir l'*intensité* de la vie de prière de l'apôtre. Les prières s'adressent à Dieu tantôt dans l'intimité privée de S. Paul, tantôt elles sont prononcées dans l'assemblée des fidèles. Quant aux dernières il s'agit tantôt de prières spontanées tantôt de prières liturgiques.

Les prières spontanées peuvent prendre la forme de ce que l'apôtre appelle « le parler en langues » (*glòssolalía*), prière étrangère à toute langue connue et incompréhensible pour ceux qui ne sont pas saisis par la même forme d'inspiration.

Quant à la prière liturgique nous en trouvons des éléments à la fin des épîtres, par exemple dans 1 Cor. 16, 22 ss. Il s'agit là d'une partie de la liturgie eucharistique avec la très vieille invocation, citée par l'apôtre sous sa forme primitive en araméen : *maranatha*,

« Seigneur viens », de même qu'il a conservé en araméen le mot 'abba « père » (Gal. 4, 6 ; Rom. 8, 15) qui en Luc 11, 2 se trouve au début de la prière dominicale. En général, les prières liturgiques s'imposent à S. Paul à la fin de ses épîtres. Car en écrivant il voit en esprit devant lui l'assemblée réunie pour la célébration du culte de la « fraction du pain » ; c'est qu'il sait que ses lettres seront lues dans ce cadre. Le vœu que « la grâce du Seigneur Jésus-Christ soit avec vous », vœu simple ou amplifié jusqu'à la formule trinitaire (2 Cor. 13, 13) : « que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du S. Esprit soient avec vous tous », a sans doute été une prière liturgique dès avant S. Paul. Une forme particulière de prière liturgique est aussi le chant de ces « psaumes, hymnes et cantiques inspirés par le S. Esprit » par lesquels (selon Col. 3, 16 et Eph. 5, 19) les membres des Eglises doivent exprimer leur reconnaissance au Seigneur.

Mais la prière formulée en présence de tous les frères n'est possible que si chacun pratique aussi la prière individuelle « dans sa chambre, la porte étant verrouillée », pour employer les termes de Jésus-Christ dans le Sermon sur la Montagne. Sans faire étalage de ses prières à la manière des pharisiens blâmés par Jésus, l'apôtre nous permet de nous faire une idée du dialogue qu'il tient avec son père « dans le secret ». Ce sont d'abord des louanges, des « actions de grâces » (*eucharistiai*). Il remercie Dieu de ce qu'Il a fait pour l'Eglise à laquelle il écrit, et s'il rappelle la mention qu'il fait d'elle constamment dans ses prières, ce n'est pas pour chercher sa faveur, mais pour établir un lien invisible entre lui et chacune des communautés répandues dans le monde. La prière fait disparaître les distances géographiques, plus importantes qu'aujourd'hui, qui séparent les Eglises.

Dans ses nombreuses actions de grâces, il est frappant que presque régulièrement S. Paul souligne qu'il prie pour les Eglises « toujours », « sans cesse » (*pantote, adialeptôs*, 2 Thess. 1, 11 ; 2, 13 ; Rom. 1, 9 ; Col. 1, 3, 9), aussi pour des membres individuels : (Philémon, Philém. 4 ; Timothée, 2 Tim. 1, 3). Ce n'est pas une exagération rhétorique, lorsqu'il dit que « jour et nuit » il prie pour les Thessaloniens (1 Thess. 3, 10) ou pour Timothée (2 Tim. 1, 3). Cette insistance manifeste un effort particulier qu'il fait pour éviter toute tentation de s'en lasser. Ce n'est donc pas seulement au moment où il écrit telle Epître qu'il prie pour ses destinataires mais avant et après qu'il rédige ses lettres. Il ne prie pas seulement pour une Eglise, ni pour l'Eglise en général, mais il vise, en les nommant, les Eglises particulières. Ces prières incessantes doivent avoir développé sa mémoire d'une façon remarquable. Elles lui tiennent lieu de « fichier ».

L'action de grâces pour ce qui a déjà été accompli est suivie presque toujours d'une supplication pour que l'œuvre commencée dans une communauté continue à progresser. Celle-ci explicite,

pour ainsi dire, cette demande du Notre-Père : « que ton règne vienne ». Il s'agit en effet de l'avènement de celui-ci. Bien que l'histoire du salut se déroule selon le plan de Dieu, l'apôtre a conscience d'être son instrument pour son avancement dans le temps intermédiaire entre la résurrection du Christ et la fin. Il connaît le rôle éminent qui revient à l'Eglise du Christ pendant ce laps de temps.

Il se rend compte de l'importance des rencontres personnelles avec les communautés. Pour cette raison, il prie que la possibilité lui soit accordée de revoir les Thessaloniens et de « compléter ce qui manque à leur foi » (1 Thess. 3, 10), et surtout il lui tient à cœur de voir l'Eglise de Rome qui n'a pas été fondée par lui-même (Rom. 1, 9 s.). La solennité avec laquelle il mentionne dans ses prières ses voyages prouve qu'il ne s'agit pas là pour lui de préoccupations secondaires, mais de la conviction que chacun de ces voyages rentre dans le plan divin du salut. D'autre part elle nous permet de deviner les difficultés auxquelles la réalisation de ses projets se heurte souvent et auxquelles, outre les circonstances extérieures, sa maladie n'est peut-être pas étrangère. Il s'incline devant elles, reconnaissant en elles la volonté divine (Rom. 15, 22 ; à comparer Actes 16, 6 s.), parfois aussi des embûches du diable (1 Thess. 2, 18).

Il prie Dieu qu'il rende les Thessaloniens « dignes de l'appel qu'il leur a adressé (2 Thess. 1, 11), que les Colossiens parviennent « à une connaissance plus complète de sa volonté » (Col. 1, 9), que les Ephésiens « soient armés de puissance de l'Esprit » (Eph. 3, 15). Le but de ses prières pour les Corinthiens, dit-il, c'est leur affermissement » (2 Cor. 13, 9).

Mais la prière de l'apôtre pour les Eglises doit aller de pair avec la prière des Eglises pour l'apôtre. De là sa recommandation si fréquente aux lecteurs de prier pour lui-même. Souvent il dit : « priez *aussi* pour nous » (1 Thess. 5, 16 ; Col. 1, 9 ; Eph. 6, 19). Le mot *kai* semble devoir écarter la fausse idée que l'apôtre n'aurait pas besoin qu'on intercède pour lui. Le lien invisible établi par la prière entre lui-même et les communautés doit créer un courant dans les deux sens. L'intercession des Eglises mettra comme un rempart invisible autour de S. Paul. Elle vise certes aussi sa condition matérielle et physique, mais à travers elle surtout son œuvre missionnaire. Les Thessaloniens doivent prier pour lui afin que « la parole poursuive sa course et qu'elle soit glorifiée ailleurs comme chez eux » (2 Thess. 3, 1), les Colossiens pour que « Dieu ouvre pour lui une porte à sa prédication » (Col. 4, 3). Les Ephésiens doivent « employer leurs veilles pour intercéder aussi pour lui afin que la bouche lui soit ouverte pour annoncer hardiment le mystère de l'évangile » (Eph. 6, 18 s.). Par leur prière pour lui les Corinthiens doivent « coopérer à sa délivrance de la mort » (2 Cor. 1, 11). Les Romains sont invités à prier « afin qu'il soit sauvé des mains des

incrédules de Judée » et que la collecte, qui n'est pas seulement une œuvre charitable mais un signe de l'unité de l'Église, ne soit pas refusée par les chrétiens de Jérusalem (Rom. 15, 30 s.).

La prière de l'apôtre dépasse l'horizon des Églises. Elle a en vue toute l'histoire du salut. Il demande à Dieu qu'Israël parvienne au salut (Rom. 10, 1). La première épître à Timothée recommande expressément de prier « pour tous les hommes » (1 Tim. 2, 1), et l'apôtre mentionne « les rois et tous ceux qui détiennent le pouvoir » (v. 2). Il ne faut pas oublier qu'il s'agit des autorités de l'état païen. L'appel de ce passage à intercéder pour elles ne cessera, par la suite, jamais d'être suivi par l'Église ancienne. Même au temps des plus cruelles persécutions ce lien de la prière entre les chrétiens et l'État subsistera toujours.

Quant à l'objet de la prière rien n'en doit être exclu. Ainsi l'apôtre lui-même n'hésite-t-il pas à demander à Dieu de le délivrer des souffrances que lui cause probablement une grave maladie quelle qu'elle soit (Gal. 4, 13 ss.) et qu'il désigne sans doute par « écharde dans sa chair » (2 Cor. 12, 1). Les membres de l'Église doivent prier à leur tour « en toute occasion » (Eph. 6, 18) ; « à propos de tout ils doivent rendre grâce » (1 Thess. 5, 17). Les Philippiens ne doivent pas s'abstenir de « faire connaître à Dieu tout ce qu'ils ont à demander » (Phil. 4, 6).

Sous un autre rapport, les lecteurs des Épîtres doivent suivre l'exemple de S. Paul. Pour eux comme pour lui il importe de persévérer dans la prière. « Priez sans cesse », écrit-il aux Thessaloniens (1 Thess. 5, 17). Il sait que le grand obstacle à la prière c'est la lassitude, la négligence. On ne prie qu'occasionnellement ; à moins que tout n'aille mal, on ne prend pas le temps de prier. De là l'insistance de S. Paul « persévérez dans la prière » (Col. 4, 2), et comme on est surtout tenté d'oublier de remercier aussi Dieu, il ajoute expressément l'action de grâces. Dans l'énumération des conditions de la vie nouvelle au chap. 12 de l'Épître aux Romains, l'exhortation à persévérer dans la prière ne manque pas (Rom. 12, 12). Comme S. Paul lui-même, les croyants doivent employer aussi pendant la nuit « leurs veilles » à rendre grâce (Col. 4, 2), « à intercéder pour tous les frères » (Eph. 6, 18). La vie du chrétien doit être une vie de prière.

Mais d'autre part la persévérance ne devra pas produire une routine dans laquelle le cœur et l'esprit seraient absents et qui tomberait sous le verdict du Sermon sur la Montagne qui stigmatise les « vaines redites » (Matth. 6, 7). S. Paul emploie à deux reprises, en parlant de la prière, le mot « combat ». La prière est un combat. Ainsi les Romains doivent-ils « combattre par la prière à ses côtés, afin qu'il échappe aux incrédules » (Rom. 15, 30). Son compagnon Epaphras « ne cesse de mener pour les Colossiens le combat de la prière » (Col. 4, 2). Nous nous souvenons des exemples de l'Ancien Testament : Abraham (Gen. 18, 17 ss.) ; Jacob (Gen. 32, 29) ; Moïse (Ex. 32, 11 ss.).

Avec cette intensité de la prière, c'est la pureté des dispositions excluant toute intention malsaine qui caractérise la prière chez S. Paul comme chez Jésus. « Les hommes doivent lever vers le ciel des mains saintes » (1 Tim. 2, 8), surtout la prière doit être joyeuse (Phil. 1, 3). L'exigence de la joie qui domine toute l'Épître aux Philippiens s'applique particulièrement à la prière. C'est une erreur de considérer la tristesse, l'« air sombre », comme une attitude particulièrement pieuse.

C'est que toute vraie prière présuppose la présence du Saint Esprit. De même que personne ne peut prononcer (selon 1 Cor. 12, 3) la confession de foi originelle « Jésus est le Seigneur » (*Kyrios Iêsoûs*), forme particulière de la prière de louange, si ce n'est par l'Esprit Saint, de même il n'y a pas véritablement prière, lorsque le Saint Esprit est absent. C'est l'arrière-plan des textes que nous avons cités (Eph. 6, 18, *en pneumatî*). Les psaumes et les hymnes dont nous avons parlé (Col. 3, 16, Eph. 5, 19) sont appelés *pneumatikoi*, inspirés par l'Esprit (v. aussi 1 Cor. 14, 15).

D'autre part, le Christ est le médiateur de nos prières. C'est par lui (*di'autoû*) que les chrétiens « doivent rendre grâce à Dieu » (Col. 3, 17). C'est par le Christ et par le Saint Esprit, « par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'Esprit », que les Romains doivent combattre avec l'apôtre par leur prière (Rom. 15, 30).

2.

La constatation de l'enracinement de la prière dans le Saint Esprit nous mène à la *conception* théologique de la prière selon S. Paul dans Rom. 8, 15-30.

Dans deux passages parallèles l'apôtre Paul établit une relation théologique entre la prière et le Saint Esprit : dans Gal. 4, 6 et d'une façon beaucoup plus approfondie dans Rom. 8, 15-30. Dans les deux passages c'est à propos de notre filialité par rapport à Dieu que S. Paul invoque la prière comme preuve que nous ne sommes plus esclaves, mais fils. Le raisonnement est le suivant. Nous reconnaissons que nous sommes fils, enfants de Dieu, au fait que dans nos prières nous appelons Dieu « Père ». Mais comment la prière que nous adressons au Père peut-elle être un signe de notre adoption comme fils par Dieu ? C'est que celui qui nous pousse (*agein*, v. 14) à dire Père c'est le Saint Esprit envoyé par Dieu lui-même. Je cite Gal. 4, 6 : « Que vous soyez Fils, cela se reconnaît au fait que Dieu a envoyé dans nos cœurs son Esprit (P⁴⁶) qui crie 'Abba, Père ! » ; et Rom. 8, 15 : « Par l'Esprit nous crions : 'Abba, Père ! » Dieu a donc pris l'initiative de cette prière. « Abba », par la puissance transcendante qu'est l'Esprit. C'est l'Esprit lui-même qui parle lorsque nous prions. Implicitement Dieu nous appelle donc « Fils », en nous poussant par l'Esprit à l'appeler « Père ».

L'apôtre a conservé ici le mot araméen 'abba emprunté à la langue de la communauté de Jérusalem. Peut-être cite-t-il même le commencement de la prière dominicale (mais selon la forme transmise par Luc 11, 2 : simplement « Père » ; « notre » Père serait 'abbun). Dans ce cas ¹ la prière de Jésus-Christ aurait déjà été un élément liturgique du culte des premiers chrétiens, ce que suggère son utilisation dans le très vieux recueil liturgique de la Didachè. En tout cas, le fait d'appeler Dieu « Père » — non pas seulement père du peuple, ce qui était courant, mais père de chacun de nous, exprimant donc un rapport tout à fait intime entre Dieu et l'homme individuel — a été considéré probablement comme une particularité de la communauté primitive.

Pour comprendre la portée de cette appellation, nous devrions cesser de la prononcer sans songer chaque fois à ce rapport. Précisément les deux passages Gal. 6, 9 et Rom. 8, 15, qui opposent le fils à l'esclave, nous invitent à donner un caractère tout à fait concret à cette intimité qui s'exprime ici : Dieu nous appelant par le Saint Esprit « fils », nous-mêmes dans le Saint-Esprit l'appelant « Père ». Cette intimité est soulignée encore au v. 16 de Rom. 8 par le choix du mot « enfant » (*téknon*) à la place de « fils » employé dans les versets précédents : « l'Esprit lui-même rend témoignage à l'Esprit en nous que nous sommes enfants de Dieu. »

La prière, manifestation par excellence du Saint Esprit ; la prière, langage du Saint Esprit lui-même lorsqu'il entre en nous : idée extrêmement féconde au point de vue théologique. Elle ne domine pas seulement tout ce passage de Rom. 8, mais elle implique toute une théologie basée sur la conception du Saint Esprit. Elle nous fait mieux comprendre le rôle primordial de la pratique de la prière dans la vie de S. Paul que nous avons constaté dans la première partie de notre étude.

Si le Saint Esprit parle en nous, lorsque nous prions, cela signifie que le langage de la prière est le seul langage par lequel l'homme se surpasse pour ainsi dire lui-même. Nous franchissons déjà le seuil de notre condition purement humaine. Notre prière devient un acte divin. Dans le v. 16 cité tout à l'heure : « l'Esprit lui-même rend témoignage à l'Esprit en nous que nous sommes enfants de Dieu », il ne faut pas considérer le mot l'« Esprit en nous » (*pneûma hêmôn*) comme une donnée anthropologique. L'Esprit lui-même c'est le Saint Esprit transcendant, partie de la Trinité, tel qu'il existe en dehors de nous ; l'Esprit en nous, c'est le même Saint Esprit transcendant à l'homme, mais qui entre en lui — et parle en lui dans la prière.

Cette conception, la plus profonde de la prière qui soit et selon laquelle la prière est inspirée par le Saint Esprit lui-même rejoint ce que dit Jésus dans un autre contexte : « Dieu sait d'avance ce dont nous avons besoin avant que nous le lui demandions » (Matt. 6, 8).

¹ Contesté par E. Käsemann, *An die Römer* (1973), p. 217.

D'autre part Pascal a fait cette même expérience lorsqu'il s'entend interpellé par Dieu en ces mots : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas déjà trouvé. »

S. Paul connaît une forme de prière qui lui paraît montrer de façon éclatante que ce n'est pas nus-même qui prions, mais l'Esprit : la glossolalie, ce parler en langues, accessible seulement à ceux qui, dans une sorte d'extase, sont saisis par l'Esprit d'une manière spéciale. C'est un phénomène caractéristique du culte de l'Eglise primitive, mais nullement la seule prière des premiers chrétiens. Je suis convaincu qu'à l'arrière-plan de tout cet exposé de Rom. 8 sur la prière il y a une allusion à cette forme extrême, pour ainsi dire, de la prière du Saint Esprit, non pas certes en ce sens que S. Paul viserait uniquement la glossolalie. Au contraire, il s'agit de toute prière, également de la prière intelligible à tous, comme le prouve la prière au Père, Abba. Il cite la glossolalie seulement parce que cette forme, pratiquée par ceux qui ont ce don, rend manifeste concrètement ce qui vaut pour chaque prière.

Plusieurs commentateurs nient cette allusion à la glossolalie.² Mais tout le raisonnement et les termes mêmes dont l'apôtre se sert, suggèrent que la glossolalie est destinée ici à mettre en évidence la thèse générale : la prière, œuvre du Saint Esprit. On ne tient pas assez compte du rôle important que joue la glossolalie dans le christianisme primitif et chez l'apôtre Paul en particulier. Dans les Actes des Apôtres, le fait que les baptisés se mettent à parler en langues est considéré comme un test prouvant que « le Saint Esprit est tombé sur eux » (Actes 10, 46 ; 19, 6).

L'apôtre consacre à ce phénomène charismatique un long exposé dans la Première Epître aux Corinthiens. Les chapitres 12-14 parlent des charismes, et il y accorde une place spéciale à la glossolalie. Il est vrai qu'il met les Corinthiens en garde contre sa surestimation et qu'il montre le danger de son intégration dans le culte de l'assemblée des fidèles. Il demande que son admission soit subordonnée à l'amour pour ceux qui n'ont pas ce don. Certainement il ne pense pas que ces derniers n'aient pas l'Esprit. Par amour pour eux il « préfère prononcer dans l'assemblée cinq paroles intelligibles pour tous plutôt que dix mille en glossolalie » (1 Cor. 14, 19). Pour justifier cette attitude dictée par l'amour, il intercale entre le dernier verset du chapitre 12 qui mentionne la glossolalie et le chapitre 14 qui tout entier est consacré à cette question, l'hymne sur l'amour au chapitre 13 qui précisément commence ainsi : « Si je parle la langue des hommes et des anges (c'est ainsi qu'il désigne ici le parler en langues) et que je n'ai pas l'amour, je ne suis qu'un airain qui résonne... »

² Aussi K. Niederwimmer, *Das Gebet des Geistes* : *Theol. Zeits.* 20 (1964), p. 252-265.

Mais on aurait tort de conclure de cette réserve que S. Paul ait méprisé ce don comme tel. Il exige seulement qu'à ceux qui ne l'ont pas, ces sons qui leur paraissent inarticulés soient interprétés. Il termine le chapitre 14 au v. 39 par cette recommandation : « N'empêchez pas le parler en langues » (1 Cor. 14, 39), après avoir dit qu'il remercie Dieu d'avoir reçu lui-même ce charisme : « Je parle en langues plus que vous tous » (14, 18). Pour l'explication de notre passage de Rom. 8, il importe que dans 1 Cor. 14, 14 la glossolalie soit expressément considérée comme une forme de prière : « Si je parle en langues, mon esprit prie, mais mon intelligence est éliminée. » C'est exactement la grande vérité que l'apôtre veut mettre en évidence dans Rom. 8, mais en tirant la conséquence pour toute prière. D'ailleurs dans 1 Cor. 14, 15 glossolalie et prière intelligible pour tous sont associées : « je prierai par l'Esprit, mais je prierai aussi par l'intelligence. »

Rom. 8, 26 indique la raison pour laquelle nous avons besoin que le Saint Esprit prie lui-même en nous : « Nous ne savons pas prier comme il faut. » Par le langage humain nous pouvons exprimer tout ce que nous avons à dire à nos frères, mais prier c'est parler à Dieu, et comment l'homme peut-il parler à Dieu ? Nos langues humaines en sont incapables. Voilà pourquoi l'apôtre dit : « Le Saint Esprit vient en aide à notre faiblesse. Il intercède pour nous par des soupirs inexprimables (*stenagmoi alaeètoi*). » Ce terme de soupir qui donne lieu à un développement théologique de l'apôtre dont nous aurons à parler s'applique à mon avis parfaitement à la glossolalie. A cause de l'incapacité des langues humaines de s'adresser à Dieu de manière adéquate, il arrive que l'Esprit cherche à se créer pour ainsi dire une langue à lui, « la langue des anges » (1 Cor. 13, 1). Mais il se heurte à l'imperfection de nos organes humains liés à notre corps qui est dominé par la chair, ennemie de l'Esprit. Il en résulte précisément la glossolalie qui au point de vue de l'intelligence donne l'impression de sons inarticulés, de « soupirs ». Ceux du dehors ne peuvent pas la comprendre et sont tentés de l'attribuer à la folie, comme l'apôtre le dit (14, 23). Mais Dieu comprend ce langage plus direct de l'Esprit, car c'est « selon Dieu que l'Esprit intercède pour les saints » (14, 27). Il en est de même pour les prières intelligibles. Par elles aussi le Saint Esprit vient à notre aide, mais les mots que nous mettons à sa disposition ne peuvent être eux aussi que des balbutiements. Cependant Dieu comprend également ce que d'une façon si imparfaite nous voulons dire par eux, puisque le Saint Esprit les inspire. L'affirmation de S. Paul que le Saint Esprit intercède pour nous, nous rappelle que d'autre part c'est le Christ qui — au ciel — est le médiateur de nos prières auprès de Dieu. Nous avons vu que S. Paul prie Dieu « par Jésus-Christ » — pour employer les termes johanniques : « au nom de Jésus-Christ. » Sur la terre c'est le Saint Esprit qui intercède pour nous dans la prière elle-même.

L'apôtre prend dans Rom. 8 la notion du soupir comme point de départ pour prouver que nos prières sont à la fois une anticipation

de l'avenir glorieux et un signe de la faiblesse humaine qui subsiste encore dans le laps de temps qui nous sépare de la fin. Elles sont à la fois signe de la présence du Saint Esprit qui parle déjà lui-même en nous, et signe de la distance dans laquelle nous nous trouvons encore par rapport à « la délivrance des enfants de Dieu » et de toute « la création » (Rom. 8, 21). Nos prières nous transportent déjà dans la sphère future, elles nous font entrevoir la gloire divine, le moment où la chair, puissance de mort, qui tout en étant déjà vaincue subsiste encore, sera anéantie et où tout sera transformé par la puissance de vie qu'est l'Esprit. Celle-ci nous pénètre déjà ; en nous la transformation s'amorce déjà. Ainsi la prière et le culte, qui est une prière développée, peuvent-ils nous remplir de la plus grande félicité. Mais la douleur que nous éprouvons parce que l'achèvement n'est pas encore réalisé, nous fait en même temps gémir. Le Saint Esprit « renouvelle déjà de jour en jour notre homme intérieur » (2 Cor. 4, 16), mais nos corps, comme toute la création périssable, ne seront transformés par l'Esprit qu'à la fin (Rom. 8, 11).

Ainsi la prière dans laquelle le Saint Esprit doit se servir de notre langue humaine, participe à ce que j'appelle la « tension entre le déjà et le pas encore » que je considère comme la clef pour comprendre la perspective de tout le Nouveau Testament, pour comprendre le temps de l'Eglise dans lequel nous vivons, le temps présent, entre la venue du Christ et la fin, la victoire étant déjà remportée par la mort et la résurrection du Christ, mais la paix définitive étant encore à venir. La conception paulinienne de la prière présuppose cette situation que j'ai décrite en 1944³ à l'aide de l'image, courante à ce moment-là, de la bataille victorieuse qui a déjà décidé de l'issue de la guerre, mais sans finir celle-ci en attendant l'armistice. D'une part la prière est le véhicule de l'Esprit divin, donc l'utilisation la plus noble de la parole humaine qui existe. D'autre part elle est quand même un moyen inadéquat. Cette conception reflète donc l'essence de toute la théologie de l'apôtre.

Le passage Rom. 8, 15 ss. sur lequel nous nous basons, doit être compris comme une unité. Les commentateurs ne font ordinairement pas assez ressortir cette unité. Ils reconnaissent en général que dans les versets 15-16 il s'agit de la prière et que plusieurs versets plus loin, v. 26 s., il en est de nouveau question. Mais ils pensent que dans le passage compris entre le v. 16 et le v. 26 qui parle de la souffrance, de l'espérance et des soupirs de la création, l'apôtre passerait à un autre sujet : la création. En réalité, le même thème de la prière, de son double aspect : « déjà » et « pas encore », domine tout le morceau d'un bout à l'autre. C'est ce que je m'efforce de montrer. La création révèle la même dualité entre présent et avenir.

³ O. Cullmann, *Christ et le Temps* (1944).

La prière que l'Esprit nous pousse à adresser au Père prouve que nous sommes enfants (v. 15 et 16). Cette adoption qui nous est déjà accordée est une anticipation de la fin : déjà anticipation, mais seulement anticipation, pas encore réalisation intégrale, donc espérance. Pour cette raison S. Paul associe, au v. 17, au terme d'« enfant » celui d'« héritier » : « Si nous sommes enfants, nous sommes héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ. » Qui dit héritier, dit à la fois présent et avenir. L'image de l'héritier illustre bien ce qui est le propre même du Saint Esprit. Il établit le pont entre l'avenir et le présent. Il fonde l'espérance chrétienne. Il est l'élément futur qui fait irruption dans le temps présent. Ainsi S. Paul parle des « arrhes » de l'Esprit (*arrabôn*, 2 Cor. 1, 22 ; 5, 5) et appelle l'Esprit « les arrhes de l'héritage » (Eph. 1, 13). Le Saint Esprit ne nous permet pas encore de « voir » face à face, mais il nous fait espérer ce que nous ne voyons pas encore (Rom. 8, 25). La prière, langage de l'Esprit, mais en même temps soupir, est elle aussi une manifestation de l'espérance. La souffrance et l'espérance sont impliquées l'une dans l'autre. « Les souffrances du temps présent ne sont pas comparables à la gloire qui va être révélée » (8, 18).

Dans le passage sur la création, Rom. 8, 19-23, l'apôtre ne perd nullement de vue le sujet de la prière. Il en montre, au contraire, toute la profondeur en le plaçant dans la perspective la plus vaste de la création qui à sa manière devine l'avenir et pour cette raison même souffre du présent. Nous n'avons pas le temps ici d'entrer dans tous les détails de l'exégèse de ces versets. Mais il m'importe de souligner leur relation avec le contexte de la prière. C'est précisément la notion du soupir qui en forme le lien. Le Saint Esprit qui se communique à l'homme dans la prière étend son œuvre à la création tout entière et là encore il provoque aussi le soupir.

La création extérieure à l'homme soupire, en effet, elle aussi (Rom. 8, 22), mais son soupir également n'est que l'expression de la grande attente d'un avenir glorieux non réalisé. Son soupir est plus fort, parce que le Saint Esprit ne l'a pas encore pénétrée autant qu'il a déjà pénétré notre homme intérieur. Et pourtant l'attente que S. Paul devine dans ce soupir, surtout aux sommets de la création, est particulièrement intense. Le terme grec (*apokaradokia*) dont il se sert (8, 19) illustre une impatience, une langueur qui s'explique seulement parce que la création pressent elle aussi sa délivrance finale. L'apôtre entend dans toute la création ce soupir et c'est comme une symphonie de soupirs : elle soupire ensemble (*systemázēi*, 8, 22).

Au même verset, S. Paul ajoute au mot « soupire ensemble » un autre verbe, « souffrir ensemble les douleurs de l'enfantement » (*synódinein*), qui dans tout le Nouveau Testament s'applique justement à la transformation glorieuse de toutes choses par le Saint Esprit (8, 22) : La création « souffre ensemble les douleurs de

l'enfantement ». Elle participe à l'espérance, elle attend la libération glorieuse des « enfants de Dieu » de l'esclavage de la corruption (v. 21).

Les hommes devanceront le reste de la création, comme ils ont devancé aussi sa soumission à l'esclavage de la mort. Toute la création a été entraînée dans la corruption, est devenue périssable, assujettie à la mort par le péché d'Adam : « à cause de celui qui l'y a soumise » (Rom. 8, 20). La préposition « à cause de » (*diá*) est sans doute une référence à Gen. 3, 17 : « à cause de toi le sol sera maudit ». Il y a une solidarité entre l'homme et le reste de la création. Cette solidarité qui remonte aux origines sera révélée aussi à la fin. Lorsque nos corps seront délivrés de la chair, qu'ils seront transformés par l'Esprit en « corps spirituels », la matière toute entière dont se compose le reste de la création sera également transformée par l'Esprit.

Cependant la grande idée qui importe à l'apôtre dans ce passage, c'est que dans le temps intermédiaire qui est le nôtre, la solidarité dont nous parlons existe également. La création entière soupire « jusqu'à maintenant » (*áchri tou nýn*, Rom. 8, 22), comme nous-mêmes soupirons dans nos prières. C'est dire que la création entière est déjà d'une façon ou d'une autre obscurément en contact avec l'Esprit. Il y a un « enchantement du Vendredi Saint ». La création elle aussi prie. Certes là encore l'homme est déjà plus avancé. L'apôtre dit (au v. 23) que « nous avons les prémices de l'Esprit » puisque notre homme intérieur est déjà renouvelé par lui et que nous pouvons au moins essayer de formuler les prières. Il n'en reste pas moins que le soupir, ébauche d'une prière si clairement perceptible dans le reste de la création, confirme l'œuvre présente accomplie par le Saint Esprit dans nos prières. L'idée que cette œuvre s'étend à la création entière peut paraître hardie. Mais elle est sous-jacente à notre passage de Rom. 8, et avec raison la théologie orthodoxe suit l'apôtre Paul dans cette voie.

Nous arrivons à la fin de notre passage, à Rom. 8, 28-30. Ces versets parlent de prédestination et rejoignent ainsi le commencement. L'intercession du Saint Esprit dans nos prières prouve que l'initiative est du côté de Dieu qui nous interpelle comme « enfants ». Cette idée est placée ici dans la perspective de la prédestination divine. Ceux pour lesquels l'Esprit intercède, ceux qui « aiment Dieu » (dont parle le v. 28), Dieu les a « connus d'avance » (*proégnò*)... il les a « prédestinés » (v. 29)... il les a « appelés » (v. 30). Ce qui est vrai pour la prière : nous prions parce que Dieu, par l'Esprit, prie en nous, est vrai pour la connaissance. Les deux ne sont possibles que par le rapport établi par Dieu avec nous. Il faut nous rendre compte de la signification que revêt le verbe « connaître » chez S. Paul. Pour lui (et nous pouvons dire : pour la Bible), « connaître » n'est pas à confondre avec la connaissance philosophique. Ce n'est pas connaître l'objet de la connaissance à distance, c'est-à-dire en éliminant toute affectivité,

mais c'est, au contraire, entrer en rapport avec lui. C'est le sens du verbe hébraïque *jādā* qui exprime la plus grande intimité, lorsqu'il est question de deux êtres qui se connaissent. Il implique un acte de volonté. Ainsi il peut devenir synonyme d'aimer, s'attacher, s'unir à quelqu'un. Selon S. Paul « Dieu a connu d'avance son peuple » (Rom. 11, 9), et « le Seigneur connaît les siens » (2 Tim. 2, 19). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre aussi la parole de Jésus (Matth. 11, 27) : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils. » Le résultat du fait que Dieu nous a connus, c'est que nous le connaissons ou que nous l'aimons (Rom. 8, 28). Prière et connaissance au sens paulinien sont donc très proches l'une de l'autre. Les deux remontent à l'initiative de Dieu qui entre en communion avec nous.

Notre connaissance de Dieu basée sur le rapport établi par Dieu avec nous ; c'est là une idée essentielle pour l'apôtre. Dans Gal. 4, 9 il dit : « Maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui. » Donc l'actif peut être remplacé par le passif, de même dans 1 Cor. 8, 3 : « Si quelqu'un croit avoir connu, il n'a pas encore connu comme il doit connaître (*kathōs dei*). » Cela nous rappelle Rom. 8, 26 : (par nous-même) « nous ne savons pas prier, comme il le faut (*kathō dei*). » Le parallélisme est parfait. « Comme il le faut », c'est-à-dire en reconnaissant dans les deux cas l'initiative de Dieu. En effet, l'apôtre continue le passage de 1 Cor. 8, 3 : « si quelqu'un aime Dieu (= connaît Dieu), celui là a été connu de lui » — de nouveau le passif. Ceux qui « aiment Dieu » dans Rom. 8, 28 sont également ceux qui sont aimés (ou connus à l'avance) par Dieu. Nous retrouvons la même substitution du passif à l'actif dans 1 Cor. 13, 12 : « Maintenant nous ne connaissons que partiellement, alors je connaîtrai comme j'ai été connu. » La connaissance qui nous est ainsi accordée est, elle aussi comme la prière, l'œuvre de l'Esprit. C'est la sagesse, la *sophía*, dont il est question dans 1 Cor. 2, 10 ss. Opposée à la sagesse des hommes, elle nous est révélée par le Saint Esprit « qui sonde tout, même les profondeurs de Dieu ». Aussi toute vraie théologie a-t-elle la même origine que la prière : le Saint Esprit.

Lorsque celui-ci agit en nous, nous sommes en communion avec Dieu, nous sommes aimés par lui. Cette assurance inspire à S. Paul l'hymne à l'amour divin qui suit le passage sur la prière que nous venons d'étudier (8, 31-39) : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous »..., jusqu'au dernier verset du chapitre : « Rien ne saurait nous séparer de l'amour de Dieu qui est en Jésus-Christ, notre Seigneur. »

3.

La conception théologique de la prière chez S. Paul, son enracinement dans l'ensemble de sa théologie, correspond à la place centrale qu'occupe dans la vie de l'apôtre la pratique de la prière,

objet de la première partie de notre travail. Pourtant n'y-a-t-il pas contradiction entre les résultats respectifs des deux parties ? Dans la première la prière était *un acte humain*, une obligation humaine, dans la deuxième un *don de Dieu*. L'Esprit prie en l'homme, et cependant l'homme est appelé à prier. En réalité, cette juxtaposition de l'indicatif et de l'impératif est caractéristique de tout le Nouveau Testament. L'impératif de l'éthique, en particulier chez S. Paul, est basé sur l'indicatif de la grâce. Nous *sommes* saints, nous *devons* être saints. Nous *sommes* morts au péché dans le baptême, nous *devons* lutter contre le péché (Rom. 6, 3, 12). Nous devons être ce que nous sommes. Cela tient aussi à la tension entre le « déjà » et le « pas encore ».

Nous devons nous ouvrir au Saint Esprit, lorsque nous prions. Toutes les caractéristiques concrètes des prières pauliniennes que nous avons relevées dans la première partie, procèdent de leur enracinement dans le Saint Esprit :

persévérance - le Saint Esprit ne se lasse pas ;
réciprocité de la prière de l'apôtre pour les Eglises et des Eglises pour l'apôtre —
le Saint Esprit unit l'Eglise (Pentecôte) ;
prière dans la joie — c'est la joie dans le Saint Esprit (Rom. 14, 17) ;
la supplication devant être accompagnée de l'action de grâces (*metà eucharistias*) — l'Esprit exige une attitude de louange dans toute prière à l'exemple de celle de Job : « le Seigneur l'a donné, le Seigneur l'a pris ; que le nom du Seigneur soit loué. »

C'est la condition de l'exaucement. La présence du Saint Esprit assure l'exaucement. Si dans la prière c'est le Saint Esprit qui parle en nous, nous faisons, au moment même de prier, l'expérience de l'amour de Dieu. Il prend l'initiative de s'unir à nous. Même au milieu de la détresse, et même lorsque extérieurement celle-ci ne disparaît pas, nous avons conscience de nous trouver dans la sphère divine à l'instant où nous prions. Ainsi l'acte de la prière telle que la conçoit l'apôtre Paul est en lui-même un exaucement. S. Paul nous a fait part de la réponse déjà citée qu'il a reçue à sa prière : « Ma grâce te suffit. La puissance s'accomplit dans la faiblesse » (2 Cor. 12, 9). C'est la puissance du Saint Esprit.

Théologie et Contemplation

Introduction à quelques textes de Vladimir Lossky

par Elisabeth BEHR-SIGEL ¹

En réponse à la question posée par HOKHMA sur la relation, selon la tradition orthodoxe, entre théologie et vie ou encore « expérience » spirituelle (un terme à manier avec précaution), je voudrais proposer à vos lecteurs la méditation de quelques textes tirés de *l'Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* de Vladimir Lossky (1903-1958). D'autres auteurs pourraient être cités : Pères de l'Eglise, théologiens et mystiques byzantins, comme Syméon le nouveau théologien et Grégoire Palamas, auprès desquels Lossky a cherché son inspiration, penseurs orthodoxes modernes comme Paul Evdokimov, lui-même disciple de l'un des grands témoins, au XIX^e siècle, d'une théologie orthodoxe vivante, Alexandre Boukharev, enfin celui qui signait ses livres « un moine de l'Eglise d'Orient », un authentique spirituel qui fut aussi un grand théologien. ²

Tous ceux là et bien d'autres que je n'ai pas nommés ont témoigné du lien intime qui, dans l'orthodoxie, unit la démarche théologique à la vie de prière, à la totalité de la vie en Christ, par l'Esprit Saint dans l'Eglise. Si j'ai choisi des textes de Vladimir Lossky, c'est qu'ils expriment ce lien dans une langue particulièrement claire et précise, et qu'ils ont été pour de nombreux jeunes théologiens orthodoxes une source d'inspiration, l'occasion d'une prise de conscience de la vocation qui leur était adressée.

¹ Théologienne orthodoxe, auteur de l'ouvrage *Prière et Sainteté dans l'Eglise russe*, publié en 1950 aux Editions du Cerf, revu et augmenté en 1981, publié par *l'Abbaye de Bellefontaine* dans sa série « Spiritualité Orientale. »

² Au sujet du « moine de l'Eglise d'Orient », voir *Contacts* n° 116, en particulier l'article d'Olivier Clément, « un grand théologien ». Sur Boukharev dont aucune œuvre n'a été traduite en français, voir E. Behr — Sigel, *Alexandre Boukharev, un théologien de l'Eglise orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne* (Beauchesne 1977).

Paru en 1944, au milieu des derniers soubresauts de la deuxième guerre mondiale, l'*Essai sur la théologie mystique*³ passa presque inaperçu, salué comme un grand livre seulement par quelques théologiens parmi lesquels, du reste, les occidentaux étaient les plus nombreux. C'est pendant les toutes dernières années de sa vie et surtout après sa mort que l'influence de Lossky s'est étendue. Aujourd'hui, presque tous ceux qui représentent, au sein de l'Église orthodoxe dans les pays traditionnellement orthodoxes, comme dans la Diaspora, une pensée vivante de la foi, se réclament de lui de quelque manière. « *L'essai sur la théologie mystique* », écrit le théologien grec Christos Yannaras, « a posé une borne qui sépare et détermine deux périodes ». Une borne qui signifie en même temps « un départ ». Pour les jeunes hommes en colère de la théologie orthodoxe des années 1950-1960 dénonçant sa « captivité babylonienne », sa soumission, sous les apparences de l'orthodoxie, aux « critères du formalisme occidental », l'*Essai* était un signal. Il marquait « le retour à l'acception patristique de la théologie, acception qui identifie la connaissance théologique avec l'événement et l'expérience du salut, avec la vraie vie... »⁴

Très stylisée, ne tenant pas toujours assez compte de la complexité des doctrines, la présentation synthétique de la théologie patristique telle que l'a faite l'*Essai*, peut appeler quelques réserves de la part d'historiens érudits. Comme le rappelle Jean Meyendorff, Lossky était un « militant »⁵. Certains aspects de cette militance peuvent paraître aujourd'hui dépassés. Mais l'essentiel n'est pas là. L'essentiel, c'est la redécouverte par Lossky (comme avant lui par le précurseur oublié Alexandre Boukharev) de la véritable *intentionnalité* — pour employer un terme husserlien — de la théologie des Pères, de son accent personaliste, de son enracinement dans l'expérience ecclésiale dont elle est la prise de conscience. Une prise de conscience jalonnée jadis, à l'époque patristique, par l'élaboration des grands dogmes christologiques et trinitaires mais qu'il nous appartient de poursuivre *ici et maintenant*.

Chevalier de l'Orthodoxie en terre d'Occident, Vladimir Lossky n'avait pourtant rien d'un théologien enfermé dans son ghetto confessionnel. C'est dans un dialogue exigeant mais toujours fraternel avec les penseurs occidentaux contemporains que s'est élaborée sa pensée. C'est dans la confrontation avec le thomisme et

³ Après la mort de Vl. Lossky, ont été publiées de lui les œuvres suivantes : *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, 1960 et 1973).

Vision de Dieu (1962)

A l'image et à la ressemblance de Dieu (Paris, 1967)

L'*Essai* a été réimprimé en 1977. Traductions en anglais, allemand et russe.

⁴ Christos Yannaras, Vladimir Lossky : une borne, un départ in *Contacts* n° 106/1979, p. 212.

⁵ Jean Meyendorff : Lossky, le militant, p. 208-211.

le néothomisme d'un Etienne Gilson, avec la « théologie de la crise » de Karl Barth, avec les existentialismes chrétiens et non-chrétiens dont on discerne parfois sur lui l'influence ⁶, qu'il polit en particulier son concept de l'apophase : terme-clé emprunté par Lossky aux écrits du Pseudo-Denys et interprété par lui, selon une perspective biblique et existentielle, comme la rencontre personnelle — au delà de toute conceptualisation — avec le Dieu Vivant, avec l'être personnel, inépuisable de Dieu. L'apophase, selon Lossky, n'est pas « une branche de la théologie », mais une attitude qui doit sous-tendre tout discours théologique : tension vers une limite qui est sa fin et son dépassement « dans le silence de la contemplation et de l'union ». ⁷

Les termes « contemplation » et « union » peuvent faire problème dans le contexte d'une théologie de la Parole de Dieu comme veut l'être essentiellement la théologie issue de la Réforme du XVI^e siècle. Mais n'y-a-t-il pas, dans cette négation de toute mystique, un durcissement et un appauvrissement de la Parole ? N'est-il pas dit dans la deuxième épître de Pierre, qu'en Christ, nous sommes appelés à « entrer en communion avec la nature divine » (2 Pi 1 : 4) ?

Du reste, dans la tradition spirituelle orthodoxe dont Lossky veut être le porte-parole, ces termes de « contemplation » et d'« union » visent moins des états psychologiques individuels, incommunicables, que la prise de conscience personnelle, dans la foi — quels qu'en soient le niveau et les modalités — de ce qui constitue le mystère, la réalité ultime divino-humaine, eucharistique de l'Eglise. L'union est communion, non fusion dans l'Un impersonnel des panthéismes, mais participation selon la grâce, en Christ, du « je » vivifié par les énergies de l'Esprit, plongé, mais non confondu dans le « nous » de l'Eglise, à la vie en communion du Dieu Un en Trois Personnes.

C'est dans cette eucharistie ecclésiale totale, adoration de Dieu où s'unissent le cœur et l'intelligence, où « l'intelligence descend dans le cœur », que se situe aussi l'œuvre propre, personnelle du théologien. « Le théologien, clerc ou laïc, qui n'est pas en même temps un célébrant, devient un intellectuel et tarit les sources de son inspiration ; l'exégète qui n'aspire pas à ce que ses yeux s'ouvrent et reconnaissent le Ressuscité est un spécialiste de langues et de textes morts... et le spirituel, s'il n'est pas en même temps théologien, sombre dans le piétisme. » ⁸

Dieu est au-delà de tout concept. Mais « Vérité » est l'un de Ses Noms. La tension d'une double exigence de rigueur intellectuelle et de l'adoration du Dieu vivant, inépuisable, inobjectivable, marque ainsi, selon Lossky, la vocation modeste, indispensable et

⁶ R. Williams : la voie négative et les fondements de la théologie, *ibid.* p. 178.

⁷ VI. Lossky : *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 42, 238-239.

⁸ Jean René Bouchet, o.p. : Vladimir Lossky, homme d'Eglise in *Contactis* n° 106, p. 231.

combien difficile des théologiens. Pour l'utilité de tous, il est appelé à viser juste, à l'aide de mots anciens et nouveaux, à l'aide de mots humains qui sont des symboles transfigurés par l'Esprit, le Mystère Divin ineffable.⁹

« La tradition orientale n'a jamais distingué nettement entre mystique et théologie, entre l'expérience personnelle des mystères divins et le dogme affirmé par l'Eglise. Les paroles dites il y a un siècle par un grand théologien orthodoxe, le métropolite Philarète de Moscou, expriment parfaitement cette attitude : « Aucun des mystères de la sagesse de Dieu la plus secrète ne doit nous paraître étranger ou totalement transcendant, mais en toute humilité nous devons adapter notre esprit à la contemplation des choses divines. »¹⁰ Autrement dit, le dogme exprimant une vérité révélée, qui nous apparaît comme un mystère insondable, doit être vécu par nous dans un processus au cours duquel, au lieu d'assimiler le mystère à notre mode d'entendement, il faudra, au contraire, que nous veillions à un changement profond, à une transformation intérieure de notre esprit, pour nous rendre aptes à l'expérience mystique. Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. L'une est impossible sans l'autre : si l'expérience mystique est une mise en valeur personnelle du contenu de la foi commune, la théologie est une expression, pour l'utilité de tous, de ce qui peut être expérimenté par chacun. En dehors de la vérité gardée par l'ensemble de l'Eglise, l'expérience personnelle serait privée de toute certitude, de toute objectivité ; ce serait un mélange du vrai et du faux, de la réalité et de l'illusion, le « mysticisme » dans le sens péjoratif de ce mot. D'autre part, l'enseignement de l'Eglise n'aurait aucune emprise sur les âmes, s'il n'exprimait en quelque sorte une expérience intime de la vérité donnée, dans une mesure différente, à chacun des fidèles. Il n'y a donc pas de mystique chrétienne sans théologie, mais surtout, il n'y a pas de théologie sans mystique. Ce n'est pas par hasard que la tradition de l'Eglise d'Orient a spécialement réservé le nom de « théologien » à trois écrivains sacrés, dont le premier est saint Jean, le plus « mystique » des quatre évangélistes, le second saint Grégoire de Nazianze, auteur de poèmes contemplatifs, le troisième saint Syméon, dit « le Nouveau Théologien », chantre de l'union avec Dieu. La mystique est donc considérée ici comme la perfection, le sommet de toute théologie, comme une théologie par excellence.

Contrairement à la gnose¹¹, où la connaissance en elle-même constitue le but du gnostique, la théologie chrétienne est toujours

⁹ Les citations qui suivent cette introduction sont extraites de l'ouvrage de Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, [1980, 2^e éd. (Copyright 1944), Aubier, Editions Montaigne, Paris, pp. 6-8, 36-37, 40-41] et publiées dans Hekhma avec l'aimable autorisation des Editions Montaigne.

¹⁰ Sermons et discours de Mgr Philarète, Moscou, 1844 (en russe), II^e partie, p. 87.

¹¹ V. l'article de M. H.-Ch. Puech : Où en est le problème du gnosticisme ? *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1934, n^{os} 2 et 3.

en dernier lieu, un moyen, un ensemble de connaissances devant servir à une fin qui dépasse toute connaissance. Cette fin dernière est l'union avec Dieu ou déification, la *théosis* des Pères grecs. On aboutit ainsi à une conclusion qui peut paraître assez paradoxale : la théorie chrétienne aurait un sens éminemment pratique et cela d'autant plus qu'elle est plus mystique, qu'elle vise plus directement au but suprême de l'union avec Dieu. Tout le développement des luttes dogmatiques soutenues par l'Eglise au cours des siècles, si on l'envisage du point de vue purement spirituel, nous apparaît dominé par la préoccupation constante qu'a eue l'Eglise de sauvegarder à chaque moment de son histoire la possibilité pour les chrétiens d'atteindre la plénitude de l'union mystique. En effet, l'Eglise lutte contre les gnostiques pour défendre l'idée même de la déification comme fin universelle : « Dieu se fit homme pour que les hommes puissent devenir dieux. » Elle affirme contre les ariens le dogme de la Trinité consubstantielle, parce que c'est le Verbe, le Logos qui nous ouvre la voie vers l'union avec la divinité, et, si le Verbe incarné n'a pas la même substance avec le Père, s'Il n'est pas le vrai Dieu, notre déification est impossible. L'Eglise condamne le nestorianisme, pour abattre la cloison par laquelle, dans le Christ même, on a voulu séparer l'homme d'avec Dieu. Elle s'élève contre l'apollinarisme et le monophysitisme, pour montrer que la plénitude de la vraie nature humaine ayant été assumée par le Verbe, notre nature entière doit entrer en union avec Dieu. Elle combat les monothélites, parce qu'en dehors de l'union des deux volontés, divine et humaine, on ne saurait atteindre à la déification : « Dieu a créé l'homme par sa volonté seule, mais Il ne peut le sauver sans le concours de la volonté humaine. » L'Eglise triomphe dans la lutte pour les images, en affirmant la possibilité d'exprimer les réalités divines dans la matière, — symbole et gage de notre sanctification. Dans les questions qui se posent successivement, sur le Saint Esprit, sur la grâce, sur l'Eglise elle-même, — question dogmatique de l'époque où nous vivons — la préoccupation centrale, l'enjeu de la lutte est toujours la possibilité, le mode ou les moyens de l'union avec Dieu. Toute l'histoire du dogme chrétien se développe autour du même noyau mystique, défendu par des armes différentes contre des adversaires multiples au cours des époques successives.

Donc, la théologie doit être moins une recherche de connaissances positives sur l'être divin qu'une expérience de ce qui dépasse tout entendement. « Parler de Dieu est une grande chose, mais il est encore mieux de se purifier pour Dieu », disait saint Grégoire de Nazianze.¹² L'apophatisme n'est pas nécessairement une théologie de l'extase. C'est avant tout une disposition d'esprit se refusant à la formation des concepts sur Dieu ; cela exclut résolument toute théologie abstraite et purement intellectuelle qui voudrait adapter à la pensée humaine les mystères de la sagesse de

¹² *Oratio XXXII*, 12, P.G., t. 36, col. 188 C.

Dieu. C'est une attitude existentielle qui engage l'homme entièrement : il n'y a pas de théologie en dehors de l'expérience ; il faut changer, devenir un homme nouveau. Pour connaître Dieu, il faut s'approcher de Lui ; on n'est pas théologien si on ne suit pas la voie de l'union avec Dieu.

Incognoscibilité ne veut pas dire agnosticisme ou refus de connaître Dieu. Cependant cette connaissance s'effectuera toujours sur la voie dont la fin propre n'est pas la connaissance mais l'union, la déification. Ce ne sera donc jamais une théologie abstraite, opérant avec des concepts, mais une théologie contemplative, élevant les esprits vers des réalités qui dépassent l'entendement. C'est pourquoi les dogmes de l'Eglise se présentent souvent à la raison humaine sous la forme des antinomies d'autant plus insolubles que le mystère qu'ils expriment est plus sublime. Il ne s'agit pas de supprimer l'antinomie en adaptant le dogme à notre entendement, mais de changer notre esprit, pour que nous puissions parvenir à la contemplation de la réalité qui se révèle à nous, en nous élevant vers Dieu, en nous unissant à Lui dans une mesure plus ou moins grande.

Le sommet de la révélation, le dogme de la Sainte Trinité est antinomique par excellence. Pour arriver à contempler dans sa plénitude cette réalité primordiale, il faut atteindre le terme qui nous est assigné, il faut parvenir à l'état déifié, car, selon la parole de saint Grégoire de Nazianze — « seront héritiers de la lumière parfaite et de la contemplation de la très sainte et souveraine Trinité..., ceux qui s'uniront totalement à l'Esprit total ; et ce sera, comme je le crois, le Royaume céleste. »¹³ La voie apophatique n'aboutit pas à une absence, à un vide absolu, car le Dieu inconnaissable des chrétiens n'est pas le Dieu impersonnel des philosophes. C'est à la Sainte Trinité « superessentielle, plus que divine et plus que bonne »¹⁴ que l'auteur de la *Théologie mystique* se recommande en s'engageant dans la voie qui doit le conduire vers une présence et une plénitude absolues. »

Je voudrais ajouter et souligner que V. Lossky représente *une* direction, *une* impulsion. Des hommes comme Olivier Clément ont bénéficié de son influence tout en dépassant une systématisation dont la rigidité a été accentuée par certains de ses disciples : on conceptualise l'anticonceptualisme !

¹³ *Oratio XVI*, 9, P.G., t. 35, col. 945 C.

¹⁴ *Th. myst.* I, 1, P.G., t. 3, col. 997.

THÉOLOGIE ET MÉDITATION

Theologia a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit.

par Pierre COURTHIAL

Doyen de la Faculté de Théologie d'Aix-en-Provence

I

1. La *Théologie* (avec un T majuscule), au sens fort, plein et premier, est cette Parole de Dieu — *Theoû Logós* — qu'est la Bible : l'Écriture sainte transmise à l'Église et aux Nations par Israël (la Loi, les Prophètes et les Ecrits) et la Tradition apostolique authentique (le Nouveau Testament).

Cette Théologie, cette Révélation divine particulière — en distinction d'avec la Révélation divine universelle mais en étroite union avec elle —, nous communique vraiment, de façon « sûre et certaine » et normative, sous le mode analogique d'un langage humain inspiré par Dieu (*Theópneustos* = soufflé par Dieu, expiré par Dieu), tout ce que Dieu a voulu que nous recevions, apprenions, sachions, de sa connaissance archétypique et parfaite de lui-même et de son œuvre créatrice, rectrice, législative et salvatrice. La *Théologie théanthropique* qu'est la Bible est, jusqu'au terme de l'histoire, le Discours, la Lettre personnelle, que nous adresse le Dieu vivant — le Père et le Fils et le Saint-Esprit.

2. La *théologie* (avec un « t » minuscule), en un second sens, est ce que l'Église (peuple de Dieu, corps du Christ, temple du Saint Esprit ; colonne et appui de la vérité) a été, est, et sera capable, progressivement tout au long de l'histoire, de mieux comprendre (*intus-legere*), exposer, communiquer, confesser, du contenu de sens de la Théologie théanthropique qu'est la Bible-Parole de Dieu afin qu'il soit toujours plus fidèlement discerné, vérifié, enseigné, opposé aux fausses doctrines, et qu'un nombre croissant de chrétiens de toutes cultures puissent, de génération en génération, s'en nourrir, en vivre et en témoigner. Pour la gloire de Dieu. Pour la santé temporelle et le salut éternel du genre humain.

La *théologie ecclésiale*, décrite notamment dans les confessions de Foi des premiers siècles et celles de la Réforme, tient sa vérité-servante de la vérité-maîtresse de la Théologie théanthropique.

3. La *théologie*, au sens ordinaire, courant, du mot, ne vient qu'en troisième lieu, et peut être définie comme l'étude et l'enseignement du contenu de sens de la Parole de Dieu qu'est la Bible, dans la communion de l'Eglise.

Les théologiens, ordonnés ou non, presbytres ou laïcs, doivent se vouloir soumis à la *norma normata* qu'est la théologie ecclésiale et plus encore, à la *norma normans* qu'est la Sainte Ecriture.

C'est pourquoi Thomas d'Aquin, cherchant à définir la théologie, s'empresse de citer ce que S. Augustin écrivit à S. Jérôme : « Les livres des Ecritures canoniques sont les seuls à qui j'accorde un tel honneur que je croie très fermement leurs auteurs incapables d'errer en tout ce qu'ils écrivent ». ¹ De même, Jean Calvin, dès le début de son *opus magnum*, souligne : « Si on regarde combien l'esprit humain est enclin et fragile pour tomber en oubliance de Dieu ; combien aussi il est facile de décliner en toutes espèces d'erreurs ; de quelle convoitise il est mené pour se forger des religions étranges à chaque minute : de là on pourra voir combien il a été nécessaire que Dieu eût ses registres authentiques pour y coucher sa vérité afin qu'elle ne périt point par oubli ou ne s'évanouit par erreur, ou ne fût corrompue par l'audace des hommes ». ²

A sa place et selon sa vocation, le théologien, quelle que soit sa discipline particulière au sein de l'encyclopédie (*êgkuklopaideïa* = cercle entier d'enseignement) théologique, a pour métier (ministère) de contribuer humblement à ce que soit toujours mieux entendue et communiquée la Parole de Dieu. Et, s'il est vrai que la théologie est cette connaissance, cette science, cette sagesse, que *tous* les fidèles pratiquent et partagent dès lors qu'ils écoutent et suivent la Sainte Ecriture et sont prêts à la défendre devant quiconque leur demande raison de l'espérance qui est en eux (1 Pi. 3 : 15), il est certain qu'elle est une tâche spécifique et une responsabilité impérative des *pasteurs et docteurs* (Eph. 4 : 11), de ceux qui ont été mis à part et consacrés dans l'Eglise pour le ministère de la prédication et de l'enseignement de la Parole de Dieu.

II

1. La théologie ne peut être exercée, dès le départ, et poursuivie ensuite que dans la *crainte de Dieu*. Celle-ci, au sens positif qu'elle a dans de nombreux textes tant de l'Ecriture reçue d'Israël

¹ « *Somme théologique* » : Ia, qu. 1, art. 8.

² « *Institution de la religion chrétienne* » : I, ch. VI, 3.

que de la Tradition apostolique, est inévitablement liée à la « contemplation de la face de Dieu », ou « de la majesté de Dieu » dont parle Calvin aussitôt qu'il traite de la connaissance de Dieu.³ En accomplissant le travail qui lui a été confié et dont il est responsable, le théologien, plus que tout autre, doit se reconnaître *coram Deo*, devant Dieu. Un frémissement d'adoration doit accompagner son entreprise. La sainte Trinité et la croix du Seigneur sont devant lui. Sans cesse, il doit en revenir au fait qu'il est devant

— Celui qui a donné une fois pour toutes sa Parole (sa Parole incarnée : Jésus-Christ ; sa Parole inspirée et mise par écrit : la Bible).

— Celui qui est le souverain Créateur et Recteur de toutes les réalités visibles et invisibles et démontre ses perfections en tout ce qu'il a fait, fait et fera ;

— Celui qui offre à tous son salut et qui est le Sauveur immérité des fidèles qu'il adopte et bénit par grâce en son Fils unique ;

— Celui qui est tout ensemble un et pluriel : le Père, et le Fils et le Saint Esprit.

Aussitôt qu'il perd de vue le Dieu vivant, le théologien perd le Sujet-objet de sa science.

Pas de vraie théologie sans la crainte de Dieu ; c'est ce que nous répètent les Ecrits (Ps. 111 : 10 ; Prov. 1 : 7 ; 9 : 10 ; Job va même — 28 : 28 — jusqu'à dire : « la crainte de Dieu, c'est la sagesse ! ») Et pas de crainte de Dieu sans la vision de Dieu.

2. Certes, notre *vision de Dieu* « aujourd'hui », même si elle peut et doit progresser, n'est et ne sera jamais que « *partielle* ». « Nous voyons comme dans un miroir, en énigme ». C'est seulement « alors », « quand ce qui est parfait sera venu », que « ce qui est partiel sera aboli », que « nous verrons face à face » et connaissons comme nous avons été connus (1 Cor. 13 : 9-12).

Cependant, notre vision « *partielle* », « comme dans un miroir, en énigme », est une vision *vraie*, une vision que le vrai Dieu donne aux siens (Jn. 14 : 7-9) ; (1 Jn. 11). Nous tous qui sommes en Christ, libérés par l'Esprit, quand nous lisons l'Écriture, « nous contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur (2 Cor. 3 : 12 ss.). « Dieu qui a dit : La lumière brillera au sein des ténèbres ! a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face du Christ ». (id. 4 : 6).

Cependant aussi, notre vision « *partielle* », « comme dans un miroir, en énigme », doit être une vision *totale*, c'est-à-dire une vision du tout que Dieu nous révèle en sa Parole. La théologie

³ id. I, ch. II.

écclésiale et les théologiens dans la communion de l'Église se doivent de sonder et d'enseigner « toute Écriture expirée de Dieu » (2 Tim. 3 : 16), « tout le dessein de Dieu » (Act. 20 : 27), « tout ce que le Seigneur a prescrit » (Mt. 28 : 20). La vision ne doit pas être partielle en étendue, même si elle est encore bien partielle en netteté, en profondeur et en beauté.

Ce que le théologien a déjà de connaissance « partielle » et de vision « partielle » de Dieu par les yeux de la foi, loin de le décourager et tout en le maintenant dans l'humilité, provoque, dans l'adoration, l'élan de son amour pour Dieu et la volonté de le connaître et aimer toujours davantage. « Celui qui lève les yeux vers Dieu ne cesse jamais de le désirer ».⁴

3. C'est essentiellement et déjà la vie éternelle, le commencement de la vie éternelle, que de connaître Dieu en sa Parole, que de le connaître lui et celui qu'il a envoyé (Jn. 17 : 3). Sur ce point capital, le théologien ne doit pas rester en arrière de ses frères fidèles. Dieu lui-même exige de chacun, pour sa gloire et pour le salut du genre humain, cette connaissance (Osée 6 : 6) faite de crainte, de révérence, d'adoration, et faite aussi d'*amour de Dieu*. En effet, connaître Dieu fidèlement n'est possible que dans une relation personnelle d'amour réciproque avec lui ; c'est connaître le Père en le Fils dans la communion du Saint Esprit par le « cœur », ce centre radical de notre existence, ce « je », ce « moi », caché d'où jaillissent les sources de notre vie (Prov. 4 : 23) qui doit gouverner notre tout : notre intelligence, notre volonté, nos sentiments, nos actes, et voir et goûter combien le Seigneur est bon (Ps. 34 : 9).

Connaître Dieu, c'est le contempler, le craindre et l'aimer tel qu'il se donne à nous en sa Parole ; c'est répondre à sa révélation : à l'Évangile de son amour comme à la Loi de sa sainteté, par une foi, une espérance et une charité vivantes.

Cette vie éternelle, cette connaissance personnelle de Dieu est l'œuvre en nous de la grâce (connaître Dieu, c'est d'abord et plutôt avoir connu de lui — Gal. 4 : 9 — ; nous n'aimons Dieu que parce qu'il nous a aimés le premier — 1 Jn. 4 : 19 —).

La théologie (la connaissance, la vision, la crainte et l'amour de Dieu qu'a, inchoativement, le théologien) dépend de la grâce efficace qui seule suscite, encourage, maintient, développe, l'étude priante, et obéissante de la Parole qui est vérité. « Je rends grâce à ta grâce, ô toi qui daignes parler au cœur de ton serviteur et qui réponds quelque peu à ses questions anxieuses. Je reçois et j'étreins ces arrhes de ton Esprit, et joyeux j'attends, dans les arrhes, l'effet de ta promesse. Je désire donc t'aimer et j'aime te désirer ; et de cette

⁴ Grégoire de Nyse (330-395) in « *Contemplation sur la vie de Moïse* », Coll. « Sources chrétiennes », vol. 1 ; p. 142.

façon, je cours pour saisir celui par qui j'ai été saisi, c'est-à-dire pour t'aimer parfaitement un jour, ô toi qui le premier nous a aimés, toi qu'on doit aimer, Seigneur digne d'être aimé ! »⁵

III

1. L'exigence de la théologie — comme celui de toute science ; plus encore si possible — est celle de *la vérité*.

Il va donc y avoir un combat incessant — combat tout ensemble spirituel, moral, intellectuel — du théologien contre les tentations-épreuves à vaincre, à surmonter. Par exemple, d'un côté contre cette forme de paresse qui conduit à se ranger sans examen, sans vérification, sans approfondissement, à des traditions, à des habitudes, à des modèles de pensée, erronés ; d'un autre côté contre ce goût de l'originalité, de la « créativité », qui conduit à se lancer, sans raisons suffisantes, contraignantes, vers des affirmations nouvelles ou prétendues telles s'écartant, ou écartant, de la vérité.

En particulier, trop souvent, la « méta-théologie », ou l'introduction à la théologie, ou les prolégomènes à la théologie (les questions se rapportant à l'épistémologie, à la logique, à l'analogie, etc.) sont en opposition fondamentale, principielle, avec la vérité normative qu'est la Théologie, qu'est la Sainte Ecriture. Ces introductions ou prolégomènes relèvent généralement d'une philosophie non-chrétienne s'appuyant sur la prétendue autonomie de la pensée théorique et non pas sur une philosophie chrétienne s'accordant avec la théologie pour vouloir que « tous raisonnements et toute hauteur qui s'élèvent contre la connaissance de Dieu soient renversés et que toute pensée soit amenée captive à l'obéissance au Christ » (I Cor. 10 : 5).

2. Il faut prêter attention non seulement aux prolégomènes à l'encyclopédie théologique mais aux prolégomènes à chacune des diverses disciplines théologiques, qu'il s'agisse des disciplines fondamentales (exégèse et histoire de la Révélation, de l'Ecriture reçue d'Israël — A.T. — ; exégèse et histoire de la Révélation, de la Tradition apostolique — N.T. —), des disciplines centrales (dogmatique et éthique), de la discipline finale (théologie pratique) ou de ces disciplines enveloppantes des autres que sont l'histoire et l'apologétique.

⁵ Guillaume de Saint-Thierry (1085-1148) in « *La contemplation de Dieu* », Coll. « Sources chrétiennes », vol. 61 ; p. 75.

C'est ainsi que, pour les disciplines théologiques fondamentales, la méthode dite historico-critique ne peut être valablement appliquée,⁶ précisément parce que la Bible, à la différence de tout autre livre humain, est Parole de Dieu et se présente comme telle. La méthode herméneutique théologique doit être décrite, définie, scientifiquement en prenant d'abord en compte ce caractère exceptionnel, unique, de la Bible. Le fait, réel lui aussi, que la Bible est un ouvrage historico-littéraire n'oblige aucunement, pour autant, l'exégèse biblique à négliger ou à faire passer au second plan, et encore moins à oublier, son caractère spécifique de Parole de Dieu.

Cependant, si le théologien doit rejeter, dans leur « globalité », les philosophies et les méthodes scientifiques non-chrétiennes, en raison de leurs inacceptables motifs-de-base, il a aussi pour devoir de recevoir tous les éléments de vérité, tous les faits sûrs et certains (« les faits sont paroles de Dieu ! ») que malgré elles ces philosophies et méthodes peuvent avoir découverts et mis en évidence. L'obscurantisme lui est interdit. Ses lectures et son écoute doivent être aussi vastes et attentives que possible. Le vrai Dieu, le Dieu de la Bible, est le Dieu Créateur et Recteur de l'univers hors la volonté duquel rien n'arrive et dont la grâce temporelle universelle s'étend à tous les hommes dont ses pires adversaires. C'est une manière d'adorer Dieu, de le craindre et de l'aimer, que de reconnaître et recevoir de sa main tout ce qui ne tient que de lui réalité et vérité.

3. Le labeur théologique, en toutes disciplines, sans doute parce qu'il est le plus beau et le plus nécessaire dans la quête humaine de la vérité est aussi celui qui apporte avec le plus de clarté et de force de conviction, de certitude, le plus de difficultés complexes entraînant à leur suite souffrances, sueur et larmes, comme aussi bien sûr ! émerveillements et joies.

L'une des difficultés tient au nombre, à la variété, au renouvellement incessant des points de détail à scruter, sans les confondre ; une autre, à la nécessité permanente d'une vision d'ensemble, vraiment une, à garder ou à retrouver, et à développer, sans rien laisser de côté. Toujours le mystère de l'UN et du MULTIPLE qui a son fondement, son origine, ontologique dans celui de la Trinité.

La minutie rigoureuse dans l'analyse, l'intégration honnête dans la synthèse, l'alternance et la conjonction de la démarche inductive et de la démarche déductive, tout cela exige du théologien une application patiente dans la recherche comme dans l'exposé ou la vérification du contenu de sens du texte — application qui peut faire traverser des temps de découragement.

⁶ Cf. Gerhard Meier « *Das Ende der historisch-Krétischen Methode* », Wuppertal, 1978.

Mais l'immensité, la rigueur et les difficultés de la tâche, les obstacles qui surviennent, qui résistent, doivent concourir à ce que soient extirpées les racines d'un orgueil toujours renaissant et appellent le théologien à se tourner vers l'amour miséricordieux de Dieu. Il doit alors entendre, et ré-entendre, la parole inspirée : « La connaissance enorgueillit mais l'amour édifie. Si quelqu'un pense connaître quelque chose, il n'a pas encore connu comme il faut connaître » (1 Cor. 8 : 1b-2). C'est « un esprit brisé, un cœur brisé et contrit » (Ps. 51 : 19) que Dieu demande et veut donner très particulièrement à ceux que menace et contamine l'hybris d'une science par trop redoutable et dont les chercheurs doivent s'entendre dire jour après jour : « Ma grâce te suffit et ma force s'accomplit dans la faiblesse » (2 Cor. 12 : 9).

IV

1. Suscitée par l'*amour de Dieu*, la théologie est méditation de la *vérité de Dieu* et s'exprime (doxologiquement) en *louange de Dieu*.

Vécue comme méditation de la Parole de Dieu qu'est la Bible ; et donc comme méditation du saint Evangile et de la sainte Loi de Dieu ; et donc comme méditation-vision du Dieu UN : le Père, et le Fils, et le Saint Esprit ; et donc comme méditation-vision de Jésus-Christ, le Fils éternel incarné, abaissé, crucifié, ressuscité, glorifié, vivant par l'Esprit Saint en son Corps qui est l'Eglise et en nous qui croyons, et devant revenir en gloire ;

la théologie fidèle est à la fois :

- une science *éprouvante* : le cœur et la pensée sont humiliés ;
- une science *émerveillante* : le cœur et la pensée sont illuminés, élargis ;
- une science *transformante* : le cœur et la pensée sont (inchoativement) purifiés, apaisés, guéris, restaurés.

« Mettons donc fin, mettons fin à l'oubli de la vérité ; dépouillons l'ignorance et l'obscurité qui barrent notre vue comme un brouillard, puis contemplons celui qui est réellement Dieu et faisons d'abord monter vers lui cette acclamation : « Salut, ô Lumière ! »⁷

« Aucun don de Dieu n'enflamme et ne meut notre cœur à l'amour de sa bonté autant que la théologie... elle illumine notre esprit d'un feu transformant et même l'associe aux esprits qui servent le Seigneur ».⁸

⁷ Clément d'Alexandrie (140-220) in « *Le Protreptique* », Coll. « Sources chrétiennes », vol. 2 ; p. 175.

⁸ Diadoque de Photicé (V^e siècle) in « *Cent chapitres de perfection spirituelle* », Coll. « Sources chrétiennes », vol. 5 ; pp. 125-126.

2. C'est bien Dieu en personne (en personnes) que la théologie écoute en murmurant, en récitant, en mémorisant, en méditant, la Sainte Ecriture, et en veillant à en exprimer le contenu de sens aux hommes d'aujourd'hui, dans la continuité historique de l'Eglise et des confessions de foi fidèles à l'Ecriture de celle-ci.

La théologie ecclésiale a progressé, d'époque en époque, chaque fois qu'elle a nettement répondu, en suite de sa méditation de la Parole de Dieu, à la lumière et sous la norme de celle-ci, tant aux attaques de ceux du dehors qu'aux hérésies des faux docteurs au-dedans. Certaines questions posées restent les mêmes, et les bonnes réponses théologiques doivent alors rester les mêmes. D'autres questions posées sont nouvelles, ou s'expriment en formes nouvelles, et les bonnes réponses théologiques doivent alors être trouvées ou renouvelées. La théologie, dès lors qu'elle est fidèle à la Sainte Ecriture, apporte ainsi son aide aux chrétiens de chaque génération, et en réponse à la prière, afin qu'ils soient « remplis de la connaissance de la volonté de Dieu, en toute sagesse et intelligence spirituelle, pour marcher d'une manière digne du Seigneur, lui plaire à tous points de vue, et porter des fruits en toute sorte d'œuvres bonnes et croître dans la connaissance de Dieu » (Col. 1 : 9-10).

3. « La méditation est la forme de pensée appropriée du mystère révélé. Si le mystère n'était pas *révélé*, toute pensée à son sujet serait impossible ; s'il n'était pas *mystère* en son tréfonds, une méditation continue ne serait pas nécessaire ». ⁹

La théologie n'est pensée *de Dieu* (ce qui est tout autre chose que pensée *sur Dieu*) qu'en méditant, sondant, priant, sa lecture fidèle, scientifique, en vraie sagesse, de la Bible.

Elle ne peut dominer son objet et le juger de-haut car alors elle l'effacerait, le nierait, le détruirait. Elle ne peut qu'être humblement soumise à son sujet-objet en respectant pleinement et continûment sa vérité, sa réalité, son autorité, sa personnalité et sa liberté.

Puisque, selon Evagre, ¹⁰ la vraie théologie et la vraie prière finissent par se confondre, je proposerai, au terme de ces quelques réflexions, cette

Prière du théologien Extraite du Psaume 119 ¹¹

Béatitudes des Innocents de la Voie : ils marchent dans la Torah du Seigneur.

⁹ Edmund P. Clowney in « *Christian Meditation* », Craig Press, 1978, p. 22.

¹⁰ Evagre le Pontique : (346-399) in « *La prière* », 60^e sentence : « Si tu pries vraiment, tu es théologien, et si tu es théologien, tu pries vraiment ».

¹¹ « Les Psaumes », traduction d'André Chouraqui, P.U.F., 1956. Psaume 119 : versets 1, 2, 5, 8 à 20, 25 à 40, 42 à 45, 47, 48, 50, 54, 55, 57 à 61, 64, 89, 90, 92, 93, 97, 101, 105, 113 à 117, 120, 123 à 126, 151, 154, 169, 170, 174.

Béatitudes des gardiens de ses témoignages : de tout cœur ils le recherchent.

O plaise ! que mes voies s'affermissent pour garder tes lois.

Je garde tes lois, jusqu'à l'extrême, ne m'abandonne pas !

Comment, jeune, purifier son sentier ? Veiller, selon ta parole.

De tout mon cœur, je t'ai cherché ! Ne m'égare pas loin de tes ordres !

Dans mon cœur j'ai enfoui ta parole pour ne pas te manquer.

Tu es béni, Seigneur ! initie-moi à tes lois.

Mes lèvres prononcent tous les jugements de ta bouche.

Sur la voie, je me réjouis en tes témoignages plus qu'en toute fortune.

Je murmure tes préceptes, je contemple tes sentiers.

Je jouis de tes lois, je n'oublie pas ton verbe.

Gratifie ton serviteur, je vivrai, je garderai ton verbe.

Dessille mes yeux, je contemplerai les merveilles de ta Torah.

Moi, l'étranger de la terre, ne me cache pas tes ordres.

Mon âme se brise de désir pour tes jugements, chaque instant.

Mon âme à terre collée, ressuscite-moi selon ton verbe.

J'examine mes voies, tu me réponds, à tes lois initie-moi.

Fais-moi comprendre la voie de tes préceptes, je murmurerai tes merveilles.

Mon âme transpire d'angoisse, fais-moi tenir, selon ton verbe.

Ecarte de moi la voie du mensonge, donne-moi la grâce de ta Torah.

J'ai choisi la voie de fidélité, j'assimile tes jugements.

Je me colle à tes témoignages, Seigneur, ne me bannis pas.

La voie de tes ordres, j'y cours, car tu mets au large mon cœur.

Révèle-moi, Seigneur, la voie de tes lois, je la garderai jusqu'à la fin.

Fais-moi comprendre, je garderai ta Torah, je la tiendrai de tout cœur.

Convie-moi au chemin de tes ordres, car de lui j'ai désir.

Incline mon cœur vers tes témoignages, non vers le lucre.

Ecarte de mes yeux la vision d'iniquité, vivifie-moi dans tes voies.

Réalise pour ton serviteur ta parole, qui est pour ta crainte.

Fais passer mon objection dont je tremble, car tes jugements sont bons.

Voici, tes préceptes sont ma passion, vivifie-moi dans ta justice.

... c'est en ton verbe que je m'abandonne.
N'épargne pas à ma bouche le verbe de vérité, jusqu'à l'extrême...
Je garde ta Torah, perpétuellement, pour toute l'éternité,
Et je vogue au large, car j'ai recherché tes préceptes.
Je jouis de tes ordres, je les aime,
J'élève les mains vers tes ordres que j'aime, je murmure tes lois.

Dans ma misère, voici ma consolation : ta parole m'a ressuscité.
Harmonies sont pour moi tes lois, dans la demeure de mes exils.
Dans la nuit, je me souviens de ton Nom, Seigneur, je garde ta
Torah.

Ma part, Seigneur, ai-je dit, c'est de garder ton verbe.
J'implore ton visage de tout cœur, fais-moi grâce selon ta parole.
Je médite mes voies et ramène mes pieds vers tes témoignages.
Je suis prompt, sans mollesse, pour garder tes ordres,
Les filets des réprouvés m'avaient capturé, je n'ai pas oublié ta
Torah.
La terre est pleine de ta grâce, Seigneur, à tes lois initie-moi.

Pour l'éternité, Seigneur, ton verbe se dresse au ciel.
De siècle en siècle, ta fidélité, tu fis exister la terre, elle s'érige
encore.
Sans ta Torah, mes jouissances, j'eusse péri dans ma misère.
En éternité, je n'oublierai pas tes préceptes, car tu m'as fait vivre en
eux.

Que j'aime ta Torah, chaque jour elle fait ma ferveur.
J'écarte mes pieds de tout sentier du mal, afin de garder ton verbe.

Ton verbe est une lampe à mes pieds, une lumière pour mes
chemins.

Je hais les équivoques, j'aime ta Torah.
Toi, mon mystère, mon bouclier, je m'attends à ton verbe.
Révoltés ! écarterez-vous de moi, je détiens les ordres de mon Dieu.
Confirme-moi selon ta parole, je vivrai, ne me confonds pas en mon
espérance.
Restaure-moi, je serai sauvé, j'admirerai toujours tes lois.
Ma chair frissonne de ta crainte, je frémis de tes jugements.

Mes yeux s'épuisent pour ton salut, pour la parole de ta justice.
Agis pour ton serviteur selon ta grâce, à tes lois initie-moi.
Moi, ton serviteur, fais-moi discerner, je connaîtrai tes
témoignages.
C'est le temps d'agir pour le Seigneur, ils annulent ta Torah.

Toi proche, Seigneur, tous tes ordres sont la vérité.

Combats en mon combat, libère-moi, fais-moi vivre pour ta parole.

Parviens mon hymne à ton visage, Seigneur, selon ton verbe
fais-moi comprendre.
Accède ma prière à ton visage ! Selon ta parole libère-moi.
J'ai soif de ton salut, Seigneur ; ta Torah mes jouissances.

Point de vue d'un étudiant en théologie

par Michel KOCHER

Que peut bien dire l'étudiant que je suis après ces articles savants ? Répéter imparfaitement des exposés professoraux ? Non, ce serait inutile. Evoquer à sa manière quelques aspects de sa vie ? Pourquoi pas, mais attention, ne vous attendez pas à un « témoignage » fracassant ou à une diatribe critique et acide contre le manque de vie spirituelle en faculté. On a déjà fait et refait la critique de l'institution, certaines fois avec succès, d'autres fois sans grand effet. Certes, l'analyse doit se poursuivre dans le but d'intégrer toujours mieux vie spirituelle et travail académique mais la théorie et les projets ne doivent pas masquer la réalité, ils doivent s'inscrire en elle. De plus, les facultés étant considérablement différentes, vous entretenir des améliorations nécessaires dans ma faculté n'aurait pas directement un intérêt pour tous.

Et toi, comment fais-tu ?

Parviens-tu à unir théologie et vie spirituelle ? Ne sont-elles pas indépendances dans ta vie quotidienne ?

Ce qui me paraît le plus urgent, c'est d'oser parler concrètement, d'oser évoquer personnellement comme étudiant, pasteur ou professeur le rapport entre théologie et spiritualité. A plusieurs reprises j'ai eu le désir secret de poser les questions suivantes à mes professeurs ou à mes amis étudiants : comment votre vie de prière s'inscrit-elle dans la théologie académique ? Qu'est-ce qu'une théologie priée dans votre vie quotidienne ? Ces questions me brûlaient la langue mais je n'osais les adresser, par pudeur certainement, croyant que ce problème était résolu pour eux, ou tout simplement qu'il ne se présentait pas à leurs yeux comme un « problème ».

Personnellement, je ne peux que vous faire part d'expériences très simples, peu spectaculaires, voire banales, qui ne présenteraient que peu d'intérêt pour une revue théologique..., sauf si, au fond, tous ses lecteurs n'étaient concernés par les mêmes réalités. Pour bien des chrétiens un vrai témoignage doit être synonyme de guérison, de conversion, de repentance, de victoire etc. Sans désirer

à ces éléments une évidente importance, ces lignes contiendront des découvertes, certes, mais aussi d'autres éléments : des questions, des hésitations, des tâtonnements. Ce « flottement » peut déranger mais il exprime d'une certaine façon la condition du théologien : un mendiant de Dieu.

Une étude qui nourrit la spiritualité

La recherche de Dieu passe par l'étude approfondie de l'Écriture, avec tous les moyens que met à notre disposition la science exégétique. Mais elle passe aussi par la méditation, l'écoute de l'Esprit, l'adoration. Deux aspects connus de tous auxquels on associe deux situations bien typiques : le théologien à sa table de travail, le pasteur recueilli en prière. Jusque là pas de problème, mais toute la question est celle du lien entre ces deux images. S'il n'y en a pas on vit sur le mode dualiste et inacceptable d'une intelligence au service de l'Écriture, sans débouché sur la foi d'une part d'un illuminisme replié sur lui-même d'autre part. Mais si la table de travail incite par sa richesse à la méditation, qui, elle, renvoie à la réflexion, on peut parler de théologie et de spiritualité comme d'un tout.

Le premier mouvement de ce tout, dans un ordre théologique, est celui qui conduit de la table aux mains jointes, de la Parole à la foi. Pour moi, je parlerais d'intégration de la théologie : nourrir sa méditation des richesses de l'enseignement. De nombreuses fois cette assimilation se fait. Il m'arrive souvent de sortir enthousiaste d'un cours ou d'un séminaire ayant découvert un texte nouveau ou, renouvelé par une exégèse approfondie, ou ayant mieux compris un développement de théologie systématique. Ce fut le cas lorsqu'au début de mes études je découvris les richesses de la doctrine de la réconciliation. Catéchisme déficient ? Théologie amputée ? Je pensais la christologie surtout en terme de satisfaction viciaire. La réconciliation enrichit ma compréhension de la Croix ; prière et partage offrirent des canaux d'expression à cette découverte.

Mais il n'en va pas toujours ainsi : parfois à la fin d'un semestre, effectuant le bilan d'un cours, je ne sais que faire de ce que j'ai entendu. Je ne dis pas que tous les cours doivent être immédiatement « monayables », mais ne devraient-ils pas au moins offrir des pistes nouvelles à parcourir dans le futur ? Si ce n'est pas le cas, une question double s'impose à mon esprit : n'ai-je pas été capable de bien écouter, de me remettre en question si c'était nécessaire ? Ou alors le cours n'était-il pas inadéquat, voire inutile ? Dans le cadre de ces quelques lignes, je ne peux que développer la première question. Suis-je vraiment prêt à me laisser édifier, enseigner, ou n'ai-je pas cette secrète prétention du chrétien persuadé que sa vie spirituelle est le résumé complet et suffisant de sa foi et du contenu de celle-ci ? La théologie doit nourrir non seulement la réflexion mais la foi, essence de notre être de chrétien.

Il nous faut lui laisser ouvertes toutes les portes de nous-mêmes. Cet état d'esprit, fruit de l'Esprit, ne m'habitait pas au début de mes études, car je me méfiais d'une théologie desséchante. A vrai dire, il ne peut jamais être acquis définitivement, mais nécessite un perpétuel effort d'écoute. En ce sens je dirais que la seule chose qu'un théologien doit savoir et ne jamais remettre en question est la suivante : ma connaissance de Dieu n'est qu'ignorance si elle n'est pas accompagnée d'une recherche permanente en vue d'une meilleure compréhension de l'Évangile.

Il n'est pas besoin d'aller loin pour entendre nombre de prédications, de leaders répéter les mêmes affirmations, affirmations ne couvrant qu'une infime partie du champ immense de la théologie chrétienne. Il en résulte un dommageable appauvrissement de l'édification du peuple de Dieu que les théologiens ont charge de nourrir. Cette critique, je me l'adresse à moi-même car le nœud du problème se trouve d'abord entre ma réflexion théologique académique et son lieu d'éclosion, d'épanouissement : la vie spirituelle, la prédication, le témoignage.

La théologie rendue possible par la vie de l'Église

Le second mouvement peut se caractériser simplement comme la part de la spiritualité dans l'élaboration théologique. Le caractère subjectif de cette activité rend difficile un témoignage bien compris, ce dernier risquant d'être assimilé à une doctrine rigide. J'essaye tout de même de formuler ce qui à certains égards est informulable parce que différent pour chacun. Le travail théologique ne commence pas par l'étude mais bel et bien par la prière. L'invocation de l'Esprit nous rappelle notre place d'humble serviteur les mains ouvertes devant son Seigneur. Elle ne garantit pas l'orthodoxie de notre réflexion, au contraire, elle ne peut que signifier l'imperfection du discours théologique ou plutôt son incomplétude pour dire Dieu.

Pour beaucoup, l'épiclese, la méditation, le silence sont déjà parties intégrantes de la théologie. Peu importe la terminologie, pourvu qu'elles soient présentes.

A cet égard, l'expérience la plus significative que je fis, commune à beaucoup d'étudiants, fut la suivante : une journée comme les autres avec sa succession de cours et séminaires se terminait sans que j'aie vraiment participé, investi dans aucun d'eux. J'avais l'impression — juste à certains égards — que tout le monde s'ignorait, chacun vivant hermétiquement dans son monde propre. Quantité de paroles avaient été prononcées mais rien n'avait été communiqué ! Bref, le schéma type de ces journées moroses, remplies d'activités, de comités, de sessions où le « courant » ne passe pas. Or, cette journée se terminait par le culte de faculté animé par les étudiants. J'y retrouvai tous ceux que j'avais cotoyés pendant la journée, professeurs et étudiants compris..., seulement il n'était plus question de parler de Dieu mais de Lui parler, il ne s'agissait

plus de le faire entrer dans nos formulations mais d'accepter son invitation à la table dressée. Communion reçue, Noces anticipées, adoration partagée, ce fut pour moi un moment d'une rare intensité. Sans avoir adressé la parole à quiconque, j'avais l'impression que depuis toujours nous cheminions ensemble à la suite du Christ. N'est-ce pas le mystère de l'Esprit qui, seul, fait de nous des théologiens dans la plénitude de nous-même, c'est-à-dire des hommes et des femmes qui investissent non seulement leur raison mais leur foi et leur sensibilité dans l'écoute de la Parole ?

Cette expérience se renouvela plusieurs fois dans des situations plus significatives encore : les disputes théologiques sont fréquentes parmi les étudiants. Celles auxquelles j'ai participé ont quelques fois tenu du « pugilat » verbal. Sans dénier à la « boxe » une certaine utilité, il faut admettre qu'elle n'est pas chez les théologiens le moteur le plus adéquat de théologies inspirées. En ce qui me concerne, le culte vécu en commun à la suite d'entretiens quelque peu animés déboucha souvent mais pas toujours sur un échange profond où mon interlocuteur comme moi-même étions vraiment à l'écoute de Dieu, à l'écoute l'un de l'autre. La discussion de concepts théologiques ne nous avait pas permis de « dire » Dieu ensemble, le culte nous conduisit à l'écouter et à nous écouter... N'est-ce pas aussi cela la théologie ? Précisons un peu les choses : le résultat de cette démarche spirituelle au niveau de nos relations interpersonnelles ne fut pas la cause d'une amélioration des relations entre les étudiants (elles étaient déjà bonnes !). Le Seigneur donna autre chose : une meilleure compréhension des motivations profondes qui guident nos choix théologiques, et par là-même, une perception plus affinée des qualités inhérentes à nos positions théologiques. Certains blocages s'étaient levés parce que Dieu nous avait montré en l'autre un compagnon aux prises avec les mêmes difficultés, s'abreuvant à la même source d'inspiration : le Christ vivant. Personnellement, ce fut le commencement d'une transformation de l'amour que j'avais à porter à mes frères théologiens : ce n'était plus l'amour dominateur et condescendant de « celui qui sait », mais l'amour de celui qui connaît ses faiblesses et reconnaît la droiture du cheminement de l'autre, c'est-à-dire un amour vécu dans l'altérité.

Ce second mouvement est fondé sur le témoignage intérieur du St-Esprit (Jn 15, 16). Pour moi, ce témoignage a aussi une réalité dans le domaine précis de l'enseignement académique. Je m'explique : un exposé théologique (exégétique, systématique, pratique) ne prend autorité que s'il est fondé sur l'Écriture, c'est le premier point, connu de tous et souvent discuté, mais il est inséparable du second qui dépend de lui : le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Comment évoquer cette réalité dans le cadre universitaire ? Je me risque à en dire quelques mots à partir de la notion paulinienne de discernement spirituel. Pendant ou après un cours, ou bien un séminaire, il m'est arrivé de poursuivre ma

réflexion avec d'autres participants sur le contenu de l'enseignement donné puis de prier avec eux sur tel ou tel aspect qui nous « tracassait », nous troublait intérieurement ou au contraire nous édifiait particulièrement. De cette manière s'exerçait bien modestement ce que j'aurais envie d'appeler un discernement théologique, dont l'impact n'était pas un jugement stérile mais la reprise, l'approfondissement de la recherche. A une plus grande échelle, ce discernement n'est-il pas l'œuvre de l'Eglise dans sa vie culturelle et missionnaire ?

Je ne dis pas que nos convictions intérieures doivent être la seule norme de la théologie, je me demande seulement si, au fond, le Saint-Esprit, dans la communauté, n'est pas aussi donné pour guider — dans le sens de critiques et suggestions de recherches — les théologiens sur le chemin d'une théologie au service de l'Eglise mais non asservie à elle.

Un dernier exemple encore. Devant proposer un sujet de séminaire pour une session d'étude intensive et pluridisciplinaire, je découvris l'importance d'un choix guidé non par mes désirs personnels mais par les besoins de l'Eglise, des étudiants en l'occurrence, besoins dont l'évaluation fait appel au discernement spirituel et, pourquoi pas, à la prière. En l'occurrence, la prière me mit sur une piste à laquelle je n'avais pas songé, elle ne joua pas le rôle de confirmation d'une option prise mais dirigea mes pensées dans une autre direction.

Etre des théologiens de la complémentarité

Je termine en soulignant ce qui me paraît être un des éléments essentiels, trop peu souligné, de l'articulation entre théologie et spiritualité. Mes années déjà passées en faculté m'ont appris qu'en théologie plus que dans les autres sciences, personne ne peut à lui seul saisir la richesse, l'exigence, l'ampleur de son « objet » d'étude. Les dons sont trop nombreux pour se retrouver chez un seul, les risques de subjectivisme, d'illuminisme, de partialité, d'orgueil trop présents pour être évités facilement. Placés côte à côte par la vocation qui nous a été adressée, ne devons-nous pas poursuivre ou réapprendre une écoute commune du Dieu vivant ?

ECRITURE PRIERE REFLEXION

ou de la théologie au Pastorat

par

Claude-Bernard COSTECALDE

Un ancien étudiant en théologie, stagiaire dans une église, déclarait ceci à son église mère : « je me suis rendu compte que les facultés de théologie ne préparent pas les étudiants à être pasteurs. Au cours de mon stage je commets de nombreuses erreurs et j'espère que vous êtes aussi indulgents avec vos stagiaires que la communauté dans laquelle je travaille l'est avec moi ».

Cet ancien étudiant croyait devoir « repartir à zéro » en « rentrant », comme on dit, dans le ministère, il ne parvenait pas à établir un lien entre ses études et le pastorat. Son cas est loin d'être isolé... Serait-il donc vrai que les études en théologie soient si éloignées de la réalité ecclésiale ? On ne cherchera pas ici à justifier la place et la valeur des facultés de théologie, mais on essaiera de montrer comment les études peuvent préparer au pastorat. Evidemment, si l'on croit que la théologie est un but en soi, que la faculté donne des recettes à appliquer, que les cours sont des sermons tout prêts — parfois, hélas, c'est le cas — on est sûr de devoir tout apprendre en sortant de la faculté. Mais si l'on considère la théologie comme un outil, si l'on s'en sert pour façonner une pensée chrétienne, si elle permet de rencontrer Dieu, de le contempler, de l'adorer et de mieux le servir, elle devient alors indispensable à celui qui sera un des responsables d'une communauté chrétienne.

Mais cet outil qu'est la théologie, il faut le fabriquer soi-même. Il semble nécessaire de rappeler quelques principes élémentaires (bien connus, mais vite oubliés) pour la bonne fabrication d'un outil. Dans les bureaux d'étude les questions que l'on se pose sont les suivantes : A quoi va servir l'outil ? Comment s'en servir ? Quelle forme aura-t-il ? Combien de temps sera-t-il utilisable ? Comment assurer sa rentabilité ? Et l'on se préoccupe alors du choix des matériaux, de leur résistance, de leur traitement. On fabrique ensuite l'outil, on l'essaie, on procède à des vérifications, on l'utilise commercialement, et surtout, à ce moment-là, on veille à assurer son bon état par un affûtage régulier.

L'apprenti théologien se pose toutes ces questions lorsqu'il étudie la théologie : A quoi va servir la théologie ? On l'a dit : à façonner une pensée chrétienne, à rencontrer Dieu, à le contempler, à l'adorer et le servir soi-même en encourageant les autres à faire de même, sans oublier de réfuter les erreurs. C'est pourquoi la théologie est un outil à têtes multiples, d'où une utilisation complexe, une habileté et une attention constante requises de l'ouvrier ; il ne faudra pas se tromper de tête, sinon, l'on risquera de détériorer soit l'outil, soit la matière qui est travaillée : la matière, servant à façonner l'objet désiré, est-elle malléable ? On utilisera une tête en acier doux. Cette matière est-elle dure ? On se servira d'une tête en acier traité. Le chrétien que l'on visite est-il un peu affermi ? On prendra garde de ne pas le brusquer. Une doctrine est-elle délicate ? On l'abordera avec une tête en diamant pour l'étudier et la façonner avec précaution. Cette doctrine doit-elle être réfutée ? On se servira d'une tête bien affûtée — sinon bien futée. Mais attention, plus la tête de l'outil est dure, plus elle est fragile — règle élémentaire en résistance des matériaux ; c'est pourquoi, on attaquera les hérésies avec douceur ; mais avec fermeté, jusqu'à ce que la rouille éclate. L'ouvrier sait enfin que les outils à têtes multiples coûtent très chers : il veillera à ne pas détériorer le sien par manque de soins ou par maladresse.

Aussi, veillera-t-on au choix des matériaux : les matériaux du théologien ? Les Ecritures, la prière et la réflexion, et leurs trois composantes qui sont leurs semblables : la lecture, l'amour et la persévérance. La lecture attentive provoque la contemplation et la méditation ; la prière intelligente et spirituelle favorise la pensée et l'étude des Ecritures ; la réflexion méthodique et constructive invite à chercher Dieu dans le recueillement et à se soumettre aux Ecritures.

C'est dans la mesure où ces trois matériaux complémentaires seront bien utilisés que le théologien sera un bon pasteur. Evidences, dira-t-on. Il apparaît pourtant qu'une réflexion sérieuse

sur ces prétendues évidences doit être menée si l'on veut comprendre pourquoi tant d'étudiants en théologie ne savent que faire de la théologie dans leurs églises, au cours de leurs visites ou bien dans leur bureau. Fort heureusement, les causes ne sont pas difficiles à discerner et les moyens pour enrayer les conséquences sont aisés à mettre en œuvre. Il ne s'agit pas de la mauvaise volonté ou de l'hérésie dans la plupart des cas, mais des erreurs de méthode qui, cependant, mettent en cause l'efficacité de la théologie dans l'Eglise.

Suivant les milieux, les facultés, ou bien on met l'accent sur la réflexion aux dépens de la prière et de la lecture sérieuse du texte biblique — on a alors des constructions plus philosophiques que théologiques et bibliques — ou bien on insiste sur la prière au détriment de l'étude, de l'intellect — on aboutit rapidement à l'illumination. On favorise parfois l'action, la multiplicité des activités — on sombre très vite dans l'activisme — ou encore, on préconise la lecture dite « naïve » des Ecritures en oubliant qu'on ne peut lire sans chercher à comprendre. On en reste alors aux rudiments des plus élémentaires. Parfois, on a un peu de tout cela chez le même étudiant et l'on comprend que chez celui-ci la théologie reste d'un maigre intérêt. Or, c'est dans l'utilisation bien dosée de ces trois matériaux que sont les Ecritures, la prière et la réflexion que le théologien peut voir un lien étroit entre la théologie et la vie d'église, qu'il peut se préparer à se servir de la théologie dans sa vie et dans son église, qu'il peut enfin encourager les fidèles, qui lui sont confiés, à suivre son exemple.

D'abord la lecture des Ecritures. Il faut bien lire les Ecritures, il faut les lire bien. Et cela s'apprend. Il suffit d'aimer le texte qu'on lit. Que de textes sont lus machinalement, ils n'ont pas de vie. Que de fois jeunes et moins jeunes s'ennuient en entendant la lecture du texte biblique. Parce que les pasteurs ne savent pas lire, parce qu'ils n'ont pas appris à lire lorsqu'ils étaient étudiants.

Ils n'ont jamais été vraiment amoureux de la Bible, c'est-à-dire désireux de lire la Bible avec passion. Pas d'expression dans la voix... une lecture routinière. Qu'on ne s'étonne pas d'avoir des assemblées endormies. Il ne s'agit pas d'être théâtral, mais une lecture bien faite n'endort jamais. Et si l'on considère que la Bible est Parole vivante, alors, que vive le texte ! Par une lecture vivante, l'auditeur ne se contentera pas d'entendre le texte, mais il l'écouterait ; c'est ainsi que l'Esprit de Dieu se plaira de parler au moyen de son serviteur, le lecteur. De plus, le théologien ne se contente pas de lire le texte dans sa langue maternelle. Sa vocation et son amour de l'Ecriture sainte l'encourageront à lire l'hébreu et le grec de telle sorte qu'il pourra rencontrer Dieu par ce moyen. Que

de fois, entend-on dire : « ce n'est pas nécessaire, le grec et l'hébreu sont des langues mortes ». Allons donc ! Pourrait-on imaginer un lecteur avec une « langue morte » ? Pourquoi donc passer des heures à ânonner un texte mort, ce texte que nous déclarons Parole vivante ! Que d'étudiants abandonnent les langues bibliques dès qu'ils sont pasteurs, croyant préférable de passer du temps à répondre aux problèmes de leurs paroissiens, du multiplier rencontres, comités ou discussions. Ces personnes ont perdu leur temps en faculté, car ce n'est pas en quatre ans qu'on connaît le texte dans sa langue originale : on sait le balbutier, ce n'est qu'un début. L'enfant qui balbutie persévère, parce qu'il veut *absolument* communiquer. Il devrait en être de même pour le théologien, mais à deux niveaux : il désire ardemment communiquer avec la Parole, et communiquer ensuite la Parole pour que la communication devienne communion. Il veut s'adresser au Verbe incarné pour adresser aussi son message au monde entier.

C'est en lisant la Bible avec amour que le théologien respecte la Parole de Dieu servante des hommes comme le Christ était serviteur, qu'au lieu de disséquer, de tordre et de torturer la Parole vivante, il apprend peu à peu à la comprendre. S'il a été choisi, appelé à être étudiant en théologie, il y parviendra, quel que soit le prix à payer.¹ Il se laissera alors pénétrer de la structure littéraire, du rythme du texte ; il apprendra à reconnaître dans la parole de l'homme la Parole de Dieu. Comment communiquer aux fidèles la beauté des Ecritures si l'on ne parvient pas à aimer passionnément le texte qui a été transmis ? Comment se fait-il que les étudiants s'ennuient parfois au cours, doivent supporter des litanies interminables ? Pourquoi ne sent-on pas chez certains professeurs la passion, l'engouement requis pour rendre passionnantes les études ? Le texte en question n'est-il pas le texte sacré ? Si l'on n'a pas de passion véritable pour lui, on ne saura jamais parler de la véritable Passion, celle qui dirige et oriente les Ecritures : gare à la routine ! C'est un ver qui rongé les esprits et fait mourir lentement la portée du message qui doit être *proclamé*.

Une bonne lecture de la Bible implique une saine application de la doctrine. Il ne suffit pas de bien lire, de bien apprendre le bon enseignement ; il faut replacer et adapter les doctrines bibliques dans le contexte réel et vivant de son église, montrer en quoi il est utile et précieux de connaître ces doctrines, donner à celles-ci « une valeur tangible ». Dans un cas particulier quelconque, il ne suffit pas de ressortir ses cours, comme on le constate souvent ; il faut réfléchir, prendre du temps, penser aux personnes auxquelles on

¹ On comprend aisément que tous les responsables d'églises ne soient pas « théologiens », ne maîtrisent pas tous les outils de la théologie. Il est donc nécessaire que l'étudiant(e) en théologie se prépare, lui (elle) à être bien outillé(e) pour être une aide précieuse à la communauté chrétienne.

s'adresse pour que l'enseignement des Ecritures soit bien compris, c'est-à-dire, assimilé et « assumé » par les fidèles auxquels on s'adresse. Le pasteur et les fidèles peuvent alors cheminer avec le texte sacré et se diriger ensemble vers l'Auteur divin dans la reconnaissance en toutes circonstances.

C'est ainsi que d'une étude d'un texte sacré, le pasteur en vient à louer Dieu d'avoir découvert par une lecture attentive le chemin qui mène à Lui. Aussi, ne se posera-t-il pas la question de savoir si de l'Ecriture, de la prière ou de la réflexion laquelle doit avoir la préférence. Seule l'union intime de ces trois matériaux feront du théologien un bon pasteur. Sa théologie sera alors une louange aux Ecritures, les Ecritures seront le lieu de recueillement de sa pensée, et sa pensée sera une réflexion du miroir des Ecritures, miroir qui reflète la gloire de son Seigneur et de son Dieu.²

² Prédication donnée à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine, en Avril 1982, par C.B. Castecalde, responsable de la Publication Hokhma.

LA PENSÉE CHRÉTIENNE ET LE MAL

(2^{ème} partie)

par Henri BLOCHER
Professeur à la Faculté de Théologie de
Vaux-sur-Seine

Résumé de l'article précédent :

Le mal est perçu dans l'expérience naïve comme l'injustifiable réalité, ce qui excite l'indignation et entraîne la honte. Comment comprendre ? Optimisme, dualisme, et pessimisme païens biaisent avec la difficulté, occultent en partie l'expérience et tentent d'éliminer le mal du mal : en le minimisant comme illusion d'optique ; en le transformant en pilier d'un ordre métaphysique bipolaire ; en le noyant dans la généralisation absurde. La pensée chrétienne a reconnu l'échec de ces voies. Cependant la plus traditionnelle des solutions chrétiennes, qui explique le mal par les nécessités de l'ordre universel, a des affinités avec l'optimisme païen (celui de Plotin en particulier). Leibniz et Teilhard de Chardin ont édifié des versions aisément critiquables de cette solution. Le thomisme offre une doctrine éprouvée ; son analyse du mal comme privation, absence d'un bien dû, reste un acquis précieux ; mais ses tentatives d'explication rationnelle échouent ; elle repose sur une idée païenne de « néant » (réel, efficace), sur une notion équivoque de la possibilité ; faisant du mal la rançon des biens visés par Dieu, elle ne peut en innocenter totalement le Seigneur.

LA SOLUTION PAR LA LIBERTÉ INDÉPENDANTE

Les Grecs avaient conçu la liberté politique ; le message biblique, lui seul, a fait prendre conscience de la liberté humaine, de sa dramatique grandeur au carrefour des destinées, de son essentielle différence face au monde. Ainsi s'est opérée la promotion de la

personne, et les Pères de l'Eglise ont été d'autant plus portés à souligner le libre-arbitre qu'ils luttèrent contre le fatalisme astral de la Basse-Antiquité. La doctrine de la bonne création de Dieu, lui-même absolument bon, excluait d'autre part l'idée païenne de la matière mauvaise ; bien que les Pères aient glissé sous l'influence du néo-platonisme et qu'ils aient fait de lourdes concessions à l'explication du mal par un « néant » incréé mais néanmoins (!) réel, frère jumeau de la matière au sens métaphysique, ¹ c'est à la volonté qu'ils ont d'abord rapporté ce mal. Les conditions étaient réunies d'une **deuxième** doctrine censée résoudre le problème des problèmes.

L'explication **par la liberté** semble originalement chrétienne. Elle repousse l'excuse que fournit l'idée de la nécessité du mal dans l'ordre universel. Elle évite de confondre le mal avec un ingrédient métaphysique de la réalité. Elle plaît spontanément aux modernes. Il en existe de nombreuses versions, les unes hautement spéculatives, les autres banales mais populaires. Trois traits, cependant, se retrouvent d'un bout à l'autre de la gamme des versions. Le mal est considéré comme un **possible** de la liberté : il n'y aurait pas de sens à dire une créature libre s'il ne lui était pas possible, **a priori**, de faire le mal. Le **libre** choix de l'agent personnel, homme ou ange, ne saurait être (pour les défenseurs de cette solution) **déterminé d'avance** par Dieu. Enfin, la liberté prenant rang de **valeur** très prisée, sinon de valeur suprême, il était bon que Dieu « prenne le risque » de créer des agents libres ; Dieu n'est pas responsable s'ils ont mal choisi. De prime abord on imagine que cette doctrine respecte mieux que l'explication par l'ordre universel la parfaite bonté de Dieu et de ses œuvres, comme le sens du « mal du mal » ; mais on s'interroge sur le sort de la souveraineté divine.

Nous exposerons d'abord quelques versions fort éloignées de l'orthodoxie biblique, puis d'autres plus proches, et celles qui se placent sous le **Sola Scriptura**. L'analyse critique fera la fin du chapitre.

La liberté méonique

Nicolas Berdiaeff

La forme la plus exaltée, explosive (avec foudre et fumée), on la trouve sans contredit chez Nicolas Berdiaeff (1874-1948). Ce penseur russe dégagé des influences marxistes, « théosophe

¹ Cf. notre traitement de la doctrine thomiste (esquissée déjà chez Origène et fondée par Augustin) dans la première partie, spécialement nos citations du P. Sertillanges.

chrétien » comme il se classait lui-même,² a reçu le surnom de « captif de la liberté », ³ captif par la passion et le culte de la liberté ! Il le proclame, sans une hésitation dans la voix :

La liberté est l'unique solution au problème de la théodicée. Le problème du mal constitue le problème de la liberté. Si l'on ne comprend pas la liberté, on ne peut saisir le fait irrationnel de l'existence du mal dans le monde divin. ⁴

Le fait **irrationnel**... Berdiaeff polémique contre la mentalité « euclidienne », et il qualifie aussitôt la liberté qu'il célèbre :

A l'origine du monde se trouve une liberté irrationnelle enracinée dans la profondeur du néant, un gouffre d'où jaillissent les sombres torrents de la vie, et où toutes les possibilités sont renfermées. (...) Elle engendre le mal comme le bien. ⁵

Cette liberté est « la source du mal »⁶ ; Berdiaeff l'appelle parfois « méonique » parce qu'elle jaillit du néant, du **mê on** paradoxal des Grecs (« ce qui n'est pas », mais d'une négation seulement relative, celle de la particule de négation faible **mê** au lieu de la négation **ouk**). ⁷ Le penseur intrépide se glorifie de ses antinomies, qui ne font qu'illustrer l'irrationalité de la liberté qu'il adore : « Je confesse presque un dualisme manichéen. Qu'il en soit ainsi. « Le monde » est le mal... » ; et aussitôt : « Je confesse ici presque un monisme panthéistique. Le monde est divin par sa nature, l'homme est divin par sa nature. ⁸ Avec Berdiaeff, inutile de chipoter sur les virgules !

Sur la liberté, Dieu même ne peut se vanter d'aucune maîtrise. « Dieu est tout-puissant par rapport à l'être, mais il ne l'est pas par rapport au néant, à la liberté ; et c'est pourquoi le mal existe. » ⁹

² **Esprit et Liberté. Essai de Philosophie chrétienne**, trad. du russe par I.P. et H.M. (Paris : Je Sers, 1933), p. 23. Parmi ceux qu'il classe dans la même catégorie il y a surtout Jacob Boehme, son ancêtre spirituel le plus admiré.

³ Titre du livre consacré à Berdiaeff par Matthew Spinka (1950).

⁴ **Esprit et Liberté**, p. 177.

⁵ **Ibid.** ; cf. p. 323 : « source abyssale », etc...

⁶ **Ibid.**, p. 181 : « La source du mal n'est pas en Dieu, ni dans un être positif qui existerait parallèlement à Lui, mais dans la liberté irrationnelle, insondable, dans la possibilité pure, dans les puissances du ténébreux abîme, antérieur à toute détermination positive de l'être ». L'abîme est l'**Ungrund** de Boehme, mais Berdiaeff signale qu'il le place hors de Dieu alors que Boehme le place en Dieu (c'est pourquoi nous séparons Berdiaeff de Boehme dans cette étude) : cité par Charles Journet, **Le Mal. Essai théologique** (Desclée de Brouwer, 1962/2), p. 109 n. 1.

⁷ Journet, p. 108, fait une erreur amusante sur le sens de « méonique », en le rattachant au latin **méo**, marcher, alors qu'un dérivé de cette racine aurait eu la forme « méatique », alors, surtout, qu'il reproduit à la page suivante une explication claire de Berdiaeff : l'homme, écrit celui-ci, est « l'enfant de la liberté, du néant, du non-être, du méon », (**De la destination de l'homme**, Paris : Je Sers, 1935, p. 42). Cf. **Esprit et Libération**, p. 146 : « La liberté est liée non à la forme mais à la matière... » (le dualisme grec classique).

⁸ **Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme**, trad. du russe par Lucienne Julien Cain (Desclée de Brouwer, 1955), p. 36. (Pour ce livre, le nom de l'auteur est transcrit Berdiaev).

⁹ **Esprit et Liberté**, p. 177.

« L'erreur fondamentale, ne se lasse de répéter Berdiaev, c'est de regarder Dieu comme le Créateur de la liberté. »¹⁰ Le chantre de l'abîme sait fort bien à qui s'opposer : pour lui, face au rationalisme pélagien, « saint Augustin renonça à la liberté », et plus tard « saint Thomas d'Aquin rejeta, lui aussi, en fin de compte, la liberté. »¹¹ Avec ces deux docteurs, c'est toute la tradition qu'il réprovoque, sur la souveraineté de Dieu. Et il tire la conséquence de son refus : « La vie divine est une tragédie. »¹² L'intention de Dieu, en effet, se heurte à une causalité adverse, absolument indépendante de lui, de telle sorte qu'il peut connaître l'échec.

Expert en abîmes, Berdiaeff résiste cependant à l'attrait vertigineux du désespoir. Il sait le dénouement de la tragédie, et discerne que l'indomptable liberté, source du mal comme du bien, est indispensable au Sens du monde. « Sans ténèbres, il n'y a pas de lumière. Le bien se révèle et triomphe par l'épreuve du mal. »¹³ « La chute du premier Adam eut une signification positive et une justification, en tant que moment dans la découverte de la créativité, sur la voie de l'apparition de l'Homme-Absolu. »¹⁴ La dramatique histoire fait passer de la liberté primitive, ambivalente, à la liberté divine (de l'homme déifié par le Christ), liberté pour laquelle « le mal n'existe plus », et qui s'oppose à la liberté diabolique.¹⁵ Ainsi, malgré les antinomies qui affectent même ces propositions, Berdiaeff explique-t-il le mal par la liberté.

Dieu à grand-peine Wilfred Monod

Dépouillons la solution berdiaevienne des ténébreux prestiges d'une théosophie à la russe, nous ne sommes pas très loin des vues du pasteur français Wilfred Monod. Celui-ci, figure de proue du « Christianisme social », orateur enclin aux effusions lyriques, les esquissait déjà dans une conférence de 1904, avant de les déployer dans *Le Problème du bien* (1934). Il faut exclure la toute-puissance de Dieu, en tout cas dans ce monde ; « Dieu s'efforce et ne réussit pas toujours. »¹⁶ Il sort grandi moralement de cette diminution métaphysique ; la divinité est, en effet, conçue d'abord comme exigence morale — « Dieu, c'est l'effort pour transformer la réalité » — plutôt que comme Etre et cause de l'être : il abandonne même à

¹⁰ Formulation de Journet, p. 107.

¹¹ *Esprit et liberté*, p. 147.

¹² *Ibid.*, p. 182.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Le Sens de la création*, p. 195. Il ajoute : « La théodicée, qui justifie Dieu, justifie le sens du mal. »

¹⁵ *Ibid.*, pp. 195 ss. Cf. *Esprit et liberté*, pp. 200 ss.

¹⁶ Charles Werner, *Le Problème du mal* (Paris : Payot, 1944), p. 62.

un démiurge l'action directe sur la nature.¹⁷ La conviction de W. Monod se renforce en s'appuyant sur l'éschatologie et la christologie : le vrai Dieu est le Dieu « qui vient », et qui sera tout-puissant ; son impuissance se révèle et révèle son sens à la croix du Golgotha, démonstration de l'amour qui souffre, qui implore, qui se met à la merci de la personne aimée.¹⁸

Qui lit encore Wilfred Monod ? Les convergences sont frappantes avec le dernier courant théologique à la mode, celui de la « Process Theology » américaine. Certes, chez les émules du philosophe mathématicien Alfred North Whitehead (1861-1947), l'éloquence émue cède la place à la spéculation métaphysique et aux efforts de logique ; l'immanence divine dans le monde, dans la nature en évolution, thème cardinal de la « Process Theology », se substitue au messianisme social ; mais le rapport de Dieu au mal est à peu près semblable.

Au moins selon sa nature « conséquente », Dieu est limité, en devenir, il progresse avec l'univers, et ne peut influencer les agents historiques que par la persuasion. André Gounelle le compare très justement au chef d'orchestre, qui ne fait pas tout ce qu'il veut des instrumentistes et doit supporter leurs défaillances !¹⁹ Pour Whitehead lui-même, de Dieu vient la « finalité conceptuelle fondamentale » de tout être temporel, « mais avec des indéterminations que leveront les décisions propres de cet être ». ²⁰ Daniel Day Williams, posant que Dieu se révèle par l'amour humain, lui attribue la limitation par la liberté d'autrui, donc la souffrance et l'exposition au risque.²¹ David R. Griffin, traitant *ex professo* de la théodicée, énonce comme une sorte de théorème :

Tout le monde réel sera, de nécessité métaphysique, composé d'êtres dotés d'un certain pouvoir d'auto-détermination, même vis-à-vis de Dieu, si bien qu'il est logiquement impossible que Dieu empêche unilatéralement tout mal.²²

¹⁷ D'après *ibid.*, pp. 62-65.

¹⁸ Cf. Jean Baubérot, *Un christianisme profane ? Royaume de Dieu, Socialisme et modernité culturelle dans le périodique « chrétien-social » l'Avant-Garde (1899-1911)* (Paris : P.U.F., 1978) qui situe à merveille l'œuvre du « jeune » Monod, montre son évolution sur l'éschatologie d'abord marquée par une volonté de « réalisme biblique » (pp. 238 s.), évoque le thème de l'impuissance de Dieu (p. 277, n. 37).

¹⁹ « Dieu selon la 'Process Theology' », *Etudes Théologiques et Religieuses* 55 (1980), pp. 197 s. (A. Gounelle présente cette théologie mais ne dit pas qu'il s'y rallie).

²⁰ *Process and Reality*, « Gifford Lectures » (Londres : Mac Millan, 1929), p. 317, comme cité par Carl F. Henry, « The Reality and Identity of God : A Critique of Process-Theology », *Christianity Today* 13 (1969), p. 582. Tout cet article, en deux parties, pp. 523-526 et 580-584, mérite lecture (à l'époque la théologie en cause avait déjà atteint son plein développement aux Etats-Unis).

²¹ *Ibid.*, p. 524, d'après *The Spirit and the Forms of Love* (New York : Harper & Row, 1968).

²² *God, Power and Evil : A Process Theodicy* (Philadelphie : Westminster Press, 1976), pp. 201 s., comme cité par Stephen T. Davis, « God the Mad Scientist : Process Theology on God and Evil », *Themelios* 5 (1979), p. 20.

Sans indépendance, il ne saurait y avoir de réalité propre : tel est l'axiome sur lequel Griffin fonde son assurance.²³

Toute l'école pense à peu près comme lui.²⁴

Face au mal, l'impuissance de Dieu l'excuse. Il voudrait, il cherche, il essaie, il s'efforce, il « fait de son mieux » : plutôt que les reproches, il attire la sympathie, voire la pitié.²⁵ Comme la persuasion divine, cependant, a premièrement tiré le cosmos du chaos, on peut se demander si Dieu n'est pas coupable (par imprudence peut-être) d'avoir déclenché l'émergence d'un tel monde. John Cobb et David Griffin analysent le bien comme plaisir (**enjoyment**) et le mal comme ce qui prive de plaisir : soit la discorde (**discord**), soit la faiblesse, le manque d'intensité (**triviality**), quand cette faiblesse n'est pas nécessaire. Ces notions acquises, ils peuvent conclure :

Laisser le domaine du fini dans le chaos, alors qu'il pouvait le stimuler à devenir un monde, aurait été acquiescer à une faiblesse non nécessaire. Pour être aimant ou moral, l'objectif de Dieu doit être de vaincre la faiblesse non nécessaire tout en évitant autant de discorde que possible.²⁶

Apparemment, Dieu se trouve justifié parce que la somme des plaisirs obtenus par l'intensification processive l'emporte sur le total des souffrances ainsi provoquées, ou, du moins, en l'absence de prédiction assurée, parce que le jeu en valait la chandelle.

Dietrich Bonhoeffer

De ce côté-ci de l'Atlantique, c'est la méditation de Bonhoeffer sur « le Dieu faible parmi nous » qui semble reprendre et renouveler le paradoxe monodien : l'accent passe de Golgotha en Gethsémani. Mais Bonhoeffer ne cherche guère à expliquer le mal, et ses **Lettres de prison** sont bien connues : point n'est besoin que nous en traitions en détail. Rappelons seulement la double motivation de thèses nouvelles que le théologien ébauche dans sa cellule de Tegel et qu'il qualifie lui-même de « contestables. »²⁷ Spirituellement, Bonhoeffer réagit contre la piété païenne, contre la paganisation de la piété

²³ S.T. Davis, p. 21.

²⁴ D'après C.F. Henry, p. 582, Peter Hamilton exclut la résurrection du Christ parce que le tombeau vide et les apparitions corporelles auraient exercé une contrainte sur « le libre-arbitre des disciples », alors que « ni le libre-arbitre humain ni les processus normaux de la nature ne sont soumis à la contrainte divine, ou interrompus par elle. » (*The Living God and the Modern World*, 1967, p. 226).

²⁵ S.T. Davis, p. 22.

²⁶ *Process Theology : An Introductory Exposition* (Philadelphie : Westminster Press, 1976), p. 71, comme cité par S.T. Davis, p. 22 (pp. 20 s. pour les notions expliquées).

²⁷ *Résistance et Soumission : Lettres et notes de captivité*, trad. Lore Jeanneret (Genève : Labor & Fides, 1963), p. 177.

chrétienne ; geignarde et toute intéressée, la religion qui l'écœure tente d'exploiter Dieu, quand Jésus nous appelle à le suivre. Théologiquement, Bonhoeffer construit une version luthérienne de la concentration christologique de Karl Barth. Si le dualisme de la Loi et de l'Évangile, du Dieu « nu » et du Dieu « révélé », se combine à la concentration barthienne, le Dieu qui est identique à Jésus abroge le Dieu de la métaphysique traditionnelle comme l'Évangile abroge la Loi : on ne peut plus penser Dieu autrement, il est Celui qui a totalement renoncé à la puissance.²⁸ L'intention de Bonhoeffer n'est donc pas d'établir l'indépendance de la liberté, ni d'en faire le ressort de la théodicée. Toutefois, son témoignage, ses formules, son prestige, ont été « récupérés » comme on sait par une théologie séculière et libertaire. Une Dorothee Sölle conclut ses réflexions sur l'identité de Dieu dans le monde :

Si au XIX^e siècle la douleur était encore le « roc de l'athéisme », on peut dire en notre siècle que rien ne nous montre Dieu autant que ses échecs dans le monde (...) Dieu est impuissant et a besoin d'aide (...) il s'est fait dépendant de nous... Le temps est maintenant venu de faire quelque chose pour Dieu.²⁹

La vision éthique Emmanuel Kant

Paul Ricœur, à coup sûr orfèvre en la matière, appelle « essence de la vision morale du monde et du mal » l'« explication » mutuelle du mal par la liberté et de la liberté par le mal : « le mal est une invention de la liberté », et la liberté « est révélée dans ses profondeurs » comme « capable de l'écart, de la déviation, de la subversion, de l'errance.³⁰ Dans le prolongement de l'Ancien Testament, il voit fort justement un exemple de cette vision éthique du monde, avec « l'idée d'une liberté entièrement responsable et toujours disponible pour elle-même, » dans le rabbinisme pharisien³¹ ; on connaît la doctrine des deux penchants implantés par le

²⁸ Notre formulation veut marquer que la faiblesse divine tire son sens de la puissance niée ou abrogée : l'antinomie ne cesse pas d'être un lien, et c'est pourquoi le christianisme non-religieux n'est pas irréligion, c'est pourquoi du même coup Bonhoeffer veut restaurer la « discipline de l'arcane. » Luther suivait un autre chemin que Bonhoeffer parce qu'il admettait une première révélation naturelle, puis légale, (terrifiante pour le pécheur). Barth (« le grand Karl » pour Bonhoeffer) n'était pas, lui réformé, aussi dualiste : il investissait l'événement christologique du sens de la seigneurie divine, altérité majestueuse (d'où le reproche fait par Bonhoeffer : Barth a réintroduit un « positivisme de la révélation »).

²⁹ **La Représentation. Un essai de théologie après la « mort de Dieu »**, trad. par A. Liefoghe (Paris : Desclée, 1969), p. 162.

³⁰ **Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique** (Paris : Seuil, 1969), p. 297.

³¹ **La Symbolique du mal, Finitude et culpabilité t. II** (Paris : Aubier-Montaigne, 1960), p. 126.

Créateur, le **yétsér haṭṭob** et le **yétsér hâra'**, entre lesquels le libre-arbitre doit constamment choisir. C'est Kant, par-delà Augustin et Pélagé, qui porte cette doctrine à sa perfection.³² Et Kant a suffisamment gardé l'empreinte du piétisme, suffisamment voulu défendre la « croyance » chrétienne, pour que nous le mentionnions dans notre survol.

Kant précise le **lieu** du mal. En dépit de l'hégémonie qu'exerce sur sa pensée l'antinomie de la raison et de la sensibilité, de la Loi et de la nature, Kant discerne que l'impulsion sensible n'est pas mauvaise en soi. **Le mal est de la liberté** : c'est le renversement par le libre-arbitre de la hiérarchie de ses mobiles qui mérite le qualificatif de mauvais. La subversion de l'ordre qui soumet l'intérêt personnel ou mobile naturel à la Loi morale, voilà seulement qui mérite qu'on s'indigne. Et la liberté, elle, ne cesse pas d'être conçue comme « l'absolue spontanéité du libre-arbitre » ; quand elle choisit mal, il semble bien qu'elle se révèle **Willkür**, « pouvoir des contraires » commente Ricœur,³³ c'est-à-dire qu'on n'est pas loin du mal comme possible essentiel de la liberté comme telle. Cependant la théorie du « mal radical » que développe, avec la précédente analyse, la première partie de **la Religion dans les limites de la simple raison** (1793), introduit une autre orientation.³⁴ Kant constate, dans tout le genre humain, un penchant au mal contradictoire de la destination au bien. Cette habitude de la liberté contractée par la liberté ne peut pas provenir d'un événement temporel (pas de chute historique) : elle est **inexplicable**, son origine est **inscrutable**. Le mal radical fait planer comme une ombre de mystère sur l'explication par la liberté. Il n'est pas pour autant un résidu théologique mal assimilé, une ébloussure dogmatique dont Kant, comme s'est plaint Goethe, aurait « souillé » son manteau philosophique.³⁵ Et l'assurance qu'a gardée Kant de la capacité du libre-arbitre à vaincre le mauvais penchant, à se convertir par ses propres ressources, montre qu'il n'est pas vraiment sorti de la « vision morale du monde et du mal ».

Si l'on cherche les penseurs originaux, la postérité de Kant, sur le mal, n'est pas très facile à désigner. L'œuvre de Jean Nabert vient à l'esprit, mais son auteur ne lui a pas accroché l'étiquette chrétienne.³⁶ Etienne Borne, dont le brillant essai en éclipse

³² *Le conflit des interprétations*, pp. 297 ss., 422 ss.

³³ *Ibid.*, p. 424.

³⁴ Trad. J. Gibelin (Paris : Vrin, 1952).

³⁵ Cité par Werner Post, « Théories philosophiques sur le problème du mal », *Concilium* n° 56 (juin 1970), p. 97. Voici quelle pensée nous suggérons pour justifier la place du mal radical, malgré l'inscrutable, dans la doctrine de Kant : le Devoir comme tel implique un sujet (la volonté raisonnable, libre), mais aussi que son objet ne soit pas encore réalisé ; ce « pas encore » suppose une résistance ou une opposition, et cette opposition, puisque le Devoir (purement formel et rationnel) ne touche pas la nature, ne peut avoir d'autre lieu que le sujet.

³⁶ François Laplantine, *Le Philosophe et la violence* (Paris : P.U.F., 1976) lui donne l'attention voulue, IIe partie, chap. III et IV.

beaucoup d'autres, se rattacherait à la tradition kantienne par sa critique des « sagesse » englobantes, par l'appui qu'il prend sur le Cogito personnaliste pour faire éclater le Tout, par le sens d'une exigence qui appelle la foi au-delà de tout savoir, la foi que « la raison a raison ». ³⁷ Mais le mal selon Borne est bien plus le mal de la mort que celui de la faute, bien plus le mal métaphysique que le mépris de l'impératif moral. ³⁸

Kierkegaard

Et que dire de Kierkegaard ? N'est-il pas à la fois le penseur du péché et du choix ? N'a-t-il pas aiguisé la disjonction kantienne du savoir et de la foi, jusqu'à en faire la plus étincelante antithèse ? N'a-t-il pas été transpercé lui aussi par l'exigence du **devoir** : lors même qu'il présente la suspension (téléologique) de l'éthique, il peut le faire au nom d'un « devoir absolu envers Dieu », qui relativise ce qu'on nomme ordinairement morale ³⁹ ? L'interprétation du rapport entre le mal et la liberté chez Kierkegaard nous paraît délicate au plus haut point. Au premier abord, la psychologie du **Concept de l'angoisse**, en dévoilant dans l'angoisse vertigineuse de la liberté « le possible réel du péché », ⁴⁰ paraît aller tout à fait dans le sens de l'explication par la liberté indépendante. Traitant plus tard du désespoir, qui est le péché, la seule maladie à la mort, « Anticlimaque » (le pseudonyme « chrétien ») écrit :

D'où vient donc le désespoir ? Du rapport où la synthèse (qu'est l'homme) se rapporte à elle-même, car Dieu, en faisant de l'homme ce rapport, le laisse comme échapper de sa main, c'est-à-dire que dès lors, c'est au rapport de se diriger. Ce rapport, c'est l'esprit, le moi, et là gît la responsabilité dont dépend toujours tout désespoir... ⁴¹

Un moi qui échappe à la main de Dieu semble une instance indépendante, possédant en elle-même le pouvoir du mal.

³⁷ **Le Problème du mal** (Paris : P.U.F., 1967/4). Voir, par exemple, pp. 80 s., 105 s., 113.

³⁸ Borne verse nécessairement du côté du tragique métaphysique quand il admet un conflit dernier des valeurs morales, avec le bien divisé contre lui-même (pp. 21, 92). C'est pourquoi il célèbre la passion et non pas la vertu.

³⁹ **Crainte et tremblement**, trad. P.H. Tisseau (Paris : Aubier-Montaigne, s.d.), p. 111. Cf. **Traité du désespoir**, trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau (coll. Idées ; Paris : Gallimard, 1949), p. 221 : le « Tu dois » est le « seul régulateur » des rapports de l'homme à Dieu.

⁴⁰ **Le Concept de l'angoisse**, trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau (Paris : Gallimard, 1935), pp. 34 (82), 61 ss., 90 («... la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse. (...) Au même instant tout est changé, et quand la liberté se relève, elle se voit coupable »), 113, 159 (« le rapport de la liberté à la faute est l'angoisse »).

⁴¹ **Traité du désespoir**, p. 62.

Cependant, l'insistance inlassable de Kierkegaard sur le « saut qualitatif » quand le péché se pose montre que les choses ne sont pas si simples. Kierkegaard a vu le piège :

... le péché se postule lui-même comme la liberté et ne se laisse pas davantage expliquer par quelque prémisse. Faire de la liberté d'abord un libre-arbitre (ce qui est toujours faux, cf. Leibnitz) pouvant tout aussi bien choisir le Bien que le Mal, c'est dès le début rendre impossible toute explication. ⁴²

Il en a, dans cette page, contre l'idée que le péché serait nécessaire, comme réalisation du pouvoir du libre-arbitre. Si tant de gens trouvent l'explication plausible, « c'est que l'étourderie est la chose la plus naturelle pour bien des hommes », malgré Chrysippe, Cicéron, Leibnitz, auxquels Kierkegaard se joint, qui ont su y dénoncer un « argument nul », une « raison creuse », un « sophisme paresseux. » ⁴³

C'est seulement après le saut qualitatif, une fois le péché posé, que le néant de l'angoisse « apparaît comme la condition préalable où l'homme est entraîné au-delà de lui-même » : ⁴⁴ rétrospectivement, pourrait-on dire, sans qu'on ait le droit de faire le chemin logique dans l'autre sens. Sur la liberté elle-même, « la formule qui décrit l'état du moi, quand le désespoir en est entièrement extirpé » a des résonances augustinienne : « en s'orientant vers lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé. ⁴⁵ Certes, Kierkegaard continue de traiter le possible du mal comme une sorte de réalité préalable, et de faire du néant le corrélatif de la liberté, mais son intention n'est pas d'en glorifier l'indépendance, ni de dissiper l'énigme du surgissement mauvais.

Le retrait de Dieu

Nombreux sont ceux, parmi les avocats de la solution par la liberté, qui voudraient concilier l'indépendance du libre-arbitre et la toute-puissance de Dieu. Ils se rencontrent surtout dans les parages de l'orthodoxie : on devine aisément pourquoi. L'idée médiatrice semble lumineuse : c'est celle du retrait volontaire de Dieu, de l'auto-limitation divine. Dieu **pourrait** déterminer tout ce qui arrive, mais **ne le fait pas** : librement il se retire pour que sa créature soit, surtout pour que sa créature libre soit libre.

⁴² Le Concept de l'angoisse, p. 163 ; cf. p. 73.

⁴³ *Ibid.* ; cf. p. 162, note : la différence du Bien et du Mal n'est jamais pour la liberté in abstracto ; cf. p. 73, le libre-arbitre abstrait, une « inanité ».

⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵ Traité du désespoir, p. 59.

La Cabbale, avec le sentiment du paradoxe, s'était approchée de cette pensée sous le nom de **zimzoum**.⁴⁶ Le dogmaticien « néo-orthodoxe » Emil Brunner évoque la **kénose**, et s'exprime sans ambages :

Le maximum de la limitation que Dieu s'impose à lui-même constitue le maximum d'être réel dont bénéficie le vis-à-vis — le **libre vis-à-vis** qui, dans la liberté, répond à la parole du créateur (...) Dès maintenant, nous pressentons à quel point Dieu a consenti à se limiter à se dépouiller lui-même pour atteindre ce but, pour le réaliser à l'égard d'une créature qui abuse, pour braver Dieu, de sa liberté de créature.⁴⁷

François Laplantine abandonne le néo-calvinisme où il a puisé une large part de son inspiration pour conclure de façon typique :

Dieu crée non pas des robots, des pantins, ou des marionnettes, mais des hommes libres, libres même de se refuser à Lui, de lui dire non, de le mettre en Croix. Ce qui fut fait. Parce que le Dieu de Jésus-Christ n'est pas un despote, un monarque, un souverain aux pouvoirs illimités. Le Dieu de Jésus-Christ se retire de la création, renonce à l'achèvement immédiat de l'homme et du monde pour permettre à la liberté de l'homme de se déployer et de faire l'histoire. L'inachèvement du monde c'est la cause du mal.⁴⁸

Ces exemples ne sont pas isolés.⁴⁹

Dans les rangs « évangéliques », deux apologistes fameux recourent discrètement à la même pensée. Clive Staples Lewis, tout en décrivant avec autant de justesse que de finesse le ravissement délicieux de l'abandon à Dieu au Paradis, y trouve la possibilité du péché : « la simple existence d'un « moi » — le simple fait de dire « je » — implique dès l'origine le danger d'auto-idolâtrie » ; il appelle ce fait « le 'point faible' dans la notion même de la création, le risque que Dieu, apparemment, juge bon de prendre. »⁵⁰ Francis Schaeffer, par entorse à la tradition réformée dont il est issu, présente comme solution du problème du mal que Dieu « a créé l'homme comme une personne non-déterminée », comme un homme « qui pouvait choisir d'obéir au commandement de Dieu et L'aimer, ou se révolter contre Lui. »⁵¹ Stephen T. Davis, tout critique qu'il soit de la « Process Theology », parle lui aussi du

⁴⁶ Cf. Charles Journet, **Connaissance et inconnissance de Dieu** (Paris : Eglhoff, 1943), pp. 32 ss., avec citation de P. de Menasce.

⁴⁷ **La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption, Dogmatique t. II**, trad. Frédéric Jaccard (Genève : Labor & Fides, 1965), p. 29.

⁴⁸ **Le Philosophe et la violence**, p. 197.

⁴⁹ Cf. Catherine Bergot, « Le Risque de Dieu », **Résurrection** n° 60 (1979), pp. 23-31 (les cahiers **Résurrection** sont publiés par Desclée de Brouwer).

⁵⁰ **Le problème de la souffrance**, trad. Marguerite Faguer (Desclée de Brouwer, 1950), p. 113.

⁵¹ **The God Who Is There** (Londres : Holder & Stoughton, 1968), p. 103. Schaeffer sent bien la tension entre ses déclarations et la théologie réformée (calviniste), puisqu'il ajoute qu'aucun théologien réformé ne niera « qu'Adam, de cette manière

« risque » que Dieu a pris, à bon escient, lorsqu'il a créé ce monde ; il admet que « Dieu contrôle **virtuellement (potentially)** tous les événements » mais non pas « **effectivement (actually)**. »⁵² Cette conciliation de la toute-puissance (ou seigneurie) de Dieu avec l'existence du mal, mal moral d'abord car le mal physique n'est qu'une conséquence, nous paraît très largement répandue.

Evaluation

Annonçons sans timidité la couleur ! A notre avis, les efforts pour résoudre le problème du mal, en invoquant la liberté, échouent. Notre critique, toutefois, doit relever d'abord les points forts des propositions passées en revue. La plupart d'entre elles, au moins, comportent la dénonciation des interprétations métaphysiques du mal⁵³ ; on se refuse à faire du mal une nécessité ; on préserve l'antithèse du Bien et du Mal, sans récupération de la dissonance au nom de la symphonie. On respecte ainsi la vérité du mal comme l'inexcusable et l'injustifiable. Si le mal moral est **réponse** injuste (ingrate, insensée, etc...) au Créateur, et si la liberté est, dans la créature, **pouvoir de réponse**, prémisses que nous ratifions, on doit bien conclure que le mal vient par la liberté créée. L'Écriture le rattache premièrement au vouloir, au cœur (la faculté du choix). Les prophètes, particulièrement, mettent en cause la liberté :

J'ai appelé, et vous n'avez pas répondu,
J'ai parlé, et vous n'avez pas écouté ;
Mais vous avez fait ce qui est mal à mes yeux
Et vous avez choisi ce qui me déplaît

(Es. 65, 12, répété à la 3e personne 66, 4)

Ainsi Zacharie résume-t-il ce qu'il reproche (Za 7, 11s). Jésus lui-même confirme avec force ; il se lamente sur le mauvais **vouloir** de Jérusalem (Mt 23, 37), et, surtout, fait sortir le mal moral **exclusivement** du cœur (Mt 15, 10-20). Le péché est le mal, c'est lui qui rend l'homme passible des maux physiques et vulnérables dans le monde (Gn 3, 16-19 ; Rm 5, 12). Enfin, malgré l'opposition apparente de quelques passages, nous croyons biblique la thèse selon laquelle Dieu n'est jamais l'**auteur** du mal, il ne le cause pas

était capable de changer fondamentalement le cours de l'histoire. » Voici l'équivoque: tout calviniste confessera qu'Adam a changé le cours de l'histoire (tel qu'il aurait été sans la faute !), et combattra les déterminismes mondains, chimique, psychologique, etc..., qu'attaque Schaeffer ; mais tout calviniste ajoutera que l'événement avait été souverainement décrété par Dieu — ce que Schaeffer se garde de dire — et il ne présentera donc pas le rôle d'Adam libre comme la clé d'une solution rationnelle au problème du mal. (Des témoignages personnels nous ont confirmé que Schaeffer a bien pour position celle que nous résumons).

⁵² « God the Mad Scientist », pp. 22 et 18 (pour la distinction décisive).

⁵³ Schaeffer y insiste à bon droit, p. 104.

d'une manière directe ni ne le produit de lui-même ; le mal se définit par la disposition contraire à Dieu, la dissemblance d'avec lui, et Dieu n'a pour le mal aucune complaisance. Face aux pensées païennes et paganiées, la « vision éthique » du mal et les doctrines apparentées font preuve ici d'une inappréciable lucidité.

L'éloge ne s'étend pas au reste... Commençons par l'effort pour sauvegarder la toute-puissance, à l'aide de l'idée d'auto-limitation. On pourrait observer que Dieu doit se retirer d'une sphère très vaste, s'il veut vraiment laisser le libre-arbitre s'exercer sans lui ! C'est toute l'histoire du monde que les libertés aiguillent selon leurs choix (si Cléopâtre avait opté pour la chirurgie esthétique, la face du monde en eût été changée). Ou bien Dieu n'interfère pas, et il ne contrôle plus grand chose ; ou bien Dieu s'arrange pour limiter les conséquences des choix, et il ne joue plus « le jeu », il réduit le drame de la liberté à un effet de surface sans importance. Rares sont les théologiens du retrait qui mesurent l'ampleur du retrait qu'il leur faut. Ont-ils le droit, en outre, de parler d'une libre **auto**-limitation de Dieu ? Toute la logique de leur argumentation montre que Dieu **ne pourrait pas** déterminer la liberté (telle qu'ils la conçoivent) : Dieu pourrait, certes, contraindre, et supprimer la liberté, mais il ne pourrait pas déterminer l'acte libre comme tel, **même s'il le voulait**. Il y a là comme une loi qui s'impose à Dieu, une nécessité qui l'**oblige** à se limiter.⁵⁴ Cette loi ne serait-elle que l'expression de la nature divine, comme l'impossibilité pour Dieu de mentir, ou de faire des cercles carrés ? Nul ne l'a montré ; il est d'ailleurs significatif qu'on parle de retrait et d'auto-limitation, alors que ces mots ne viennent pas à l'esprit devant l'absurdité des cercles carrés. Dès lors, les penseurs les plus conséquents du groupe sont aussi les moins orthodoxes : ceux qui renoncent à la toute-puissance divine simplement. Dieu doit compter **d'emblée** avec un facteur indépendant de lui.

La fausse clarté de l'idée de limitation, comme la conviction que Dieu ferait un pantin de l'homme qu'il déterminerait dans ses choix, relève du caractère le plus profond de la défense du libre-arbitre indépendant : de l'**anthropomorphisme**, on pourrait dire du « cosmomorphisme ». Le rapport du Créateur aux créatures est représenté à la manière des combinaisons de forces mondaines. Une créature doit se retirer pour qu'une autre prenne la place (elles sont métaphysiquement extérieures les unes aux autres) ; une force mondaine, physique ou psychologique, déterminant mon choix annihile ma liberté ; et **l'on s'imagine l'action de Dieu sur ce modèle !**

⁵⁴ Le philosophe évangélique Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (New York : Harper & Row, 1974), p. 147 l'énonce clairement : « Dieu peut créer des créatures libres, mais Il ne peut pas les **causer** ou **déterminer** à faire seulement ce qui est juste. (...) Pour créer des créatures capables de **bien moral**, par conséquent, il doit créer des créatures capables de **mal moral** », comme cité par John S. Feinberg, « And the Atheist Shall Lie Down with the Calvinist : Atheism, Calvinism, and The Free Will Defense », *Trinity Journal* 1 N.S. (1980), p. 30.

On oublie ce que signifie « Dieu ». On oublie sa présence infinie qui pénètre toute créature et seule la protège de s'évanouir à l'instant dans le non-être (Ps 104, 29). On oublie qu'en lui seul toute créature a vie, mouvement et être, selon tous les aspects de cet être (Ac 17, 28, cf. 25). On oublie la seigneurie de Dieu, c'est le sens de son Nom, auquel il ne peut être infidèle. On oublie qu'avec Absolu il faut penser absolument : l'indépendance à son égard est indépendance **absolue**, c'est-à-dire, par définition, **divinité** rivale — et la supposition de plusieurs divinités sombre dans l'incohérence. On oublie ce qui signifie « Dieu », on emploie le terme, mais c'est une ratiocination privée de **pensée**. Un petit dieu fait de son mieux, mais il encourt le reproche tillichéen d'appeler un Dieu au-delà de lui-même, qui le transcende, digne de s'appeler Dieu. Berdiaeff seul a la surperbe de désigner les **mythologies** qui l'inspirent⁵⁵ ; c'est une défaite glorieuse bien qu'elle entraîne, ouvertement, la ruine de la raison : **défaite** à cause de l'asservissement au paganisme devenu évident, mais **glorieuse** parce que Berdiaeff mesure la portée démesurée de l'attribution de l'indépendance au libre-arbitre humain, lui, au moins, ne partage pas l'incroyable myopie de ceux qui prennent cette attribution comme si elle allait de soi, sans difficulté pour un croyant monothéiste !

La critique de l'anthropomorphisme s'appuie sur le sens biblique de Dieu : « Roi des siècles, incorruptible, invisible, seul Dieu » (I Tm 1, 17), Maître absolu (**despotés**, Ac 4, 24, Jude 4, Ap 6, 10), **Pantocrator**, c'est-à-dire « Souverain aux pouvoirs illimités » (neuf fois dans l'Apocalypse), pour ne rien dire du nom « Seigneur. » Bien entendu, ces titres ne comportent pas la nuance péjorative que leur attache Laplantine, pas plus qu'ils ne justifient l'image des robots et marionnettes pour les hommes (ne confondons pas les habiletés de rédaction avec des éléments de démonstration). Mais ce n'est pas seulement la vision globale, ce sont les données particulières de l'Écriture qui obligent à récuser la solution par la liberté indépendante. Là, bien sûr, se trouve le critère décisif. (Comme nous reviendrons sur ces données dans notre troisième étude, nous nous contenterons ici d'esquisser les grandes lignes). Nulle part l'Écriture ne suggère que Dieu suspende l'exercice de son souverain pouvoir à l'égard du moindre événement dans le monde ; lui, qui « opère tout selon le conseil de sa volonté », non seulement « produit le vouloir et le faire » chez ceux qui lui obéissent, mais inclut dans son Dessenin jusqu'aux actes mauvais des transgresseurs de sa volonté préceptive ! Les textes le déclarent de façon générale et le montrent dans divers cas précis : les attaques **dont Il est ultimement la cible** relèvent néanmoins de la volonté décrétive de Dieu. Nulle part l'Écriture ne suggère que le choix de l'homme soit indépendant, d'une « absolue spontanéité » (cf. Pr 21, 1) ; ni que telle soit la

⁵⁵ F. Laplantine, pp. 181 ss., les met en lumière avec un bel éclat.

condition de la responsabilité (cf. Rm 1, 18-2, 16). Nulle part l'Écriture n'explique le surgissement du mal par sa présence à titre de possible dans la liberté originelle. Nulle part elle n'enseigne que la possibilité du mal était la rançon inéluctable de la création d'êtres libres. Nulle part elle n'introduit l'idée d'un « risque » pris par Dieu.

Les modernes se laissent attirer par le paradoxe de « l'impuissance de Dieu », sans doute parce qu'ils aiment le clinquant des paradoxes, et surtout parce qu'ils pensent : Golgotha, Gethsémané, la « kénose ». ⁵⁶ Ils ne prennent pas garde que, sur ce chemin, de vieilles hérésies les guettent. En christologie même, le kénotisme est une pseudo-solution ; l'humiliation du Fils, dans « les jours de sa chair » n'a pas aboli son rôle de Soutien du monde, de Christ **comprehensor** alors distingué du Christ **viator**. ⁵⁷ Et surtout — pour notre sujet — confondre les Personnes fait chavirer dans le gouffre du modalisme. Si le Fils n'a pas usé de sa toute-puissance divine dans la vie qu'il menait simultanément comme vrai homme, s'il a souffert et s'il est mort en homme, pour accomplir l'indispensable sacrifice expiatoire : cela n'est jamais dit du Père. En Gethsémané, le Fils renonce au désir humain spontané d'éviter la mort pour exécuter le Dessein du Père, qui pourrait lui dépêcher les myriades angéliques. Penser la Croix comme impuissance de Dieu, c'est commettre un court-circuit qui est énorme contre-sens ; pour la prédication apostolique elle est plutôt le triomphe de Dieu, selon le détour admirable de sa mystérieuse sagesse, en réalisation du plan arrêté « dès avant la fondation du monde ». Et il faut ajouter qu'on n'y voit pas la vertu des paradoxes, mais l'effusion du sang permettant le pardon.

Pourquoi la « solution par la liberté indépendante » jouit-elle d'une si grande popularité ? Parce qu'elle germe en un terreau tout préparé : son idée de la liberté constitue le grand présupposé de l'**humanisme**, consensus idéologique encore efficace aujourd'hui. Les héritiers, plus ou moins conscients, de l'humanisme, peuvent douter de la liberté ; ils sont sûrs que la liberté, si elle existe, requiert l'indépendance et l'indétermination. Ils ne réfléchissent pas plus loin quand on situe l'origine du mal dans le pouvoir de la liberté. Pourtant, sur la liberté non plus, on ne peut pas cacher le conflit avec l'Écriture (et l'expérience !). La glorification du libre-arbitre se heurte à toutes les attestations du **serf-arbitre**, pour adopter le mot de Luther ripostant au prince des humanistes. ⁵⁸ De Jérémie à l'apôtre Paul, la mise en lumière de l'asservissement de la nature

⁵⁶ Il faudrait aussi faire la part de la dévaluation de l'autorité, et d'un ressentiment fort répandu envers le pouvoir comme tel. L'analyse de ces traits contemporains nous éloignerait trop de notre propos.

⁵⁷ Sur cette distinction, voir le beau livre de Jacques Maritain, **De la grâce et de l'humanité de Jésus** (Desclée de Brouwer, 1967).

⁵⁸ Nous n'ignorons pas que les « humanistes » de la Renaissance, dont Erasme fut le prince, ne sont pas nécessairement des adeptes de l'humanisme au sens moderne. D'après Sem Dresden, **L'Humanisme et la Renaissance**, trad. du hollandais par Yves

pécheresse, de l'esclavage de la chair, accompagne la dénonciation du vouloir mauvais. Dans ces conditions, l'hypothèse d'un libre-arbitre conçu comme indépendance, même avant le péché, devient invraisemblable. Kant a voulu tenir compte du « mal radical » ; cependant, comme Laplantine l'a bien discerné, Kant n'a pas sondé toute la gravité du mal ni sa méchanceté, il n'a pas pu, par humanisme, rejoindre la radicalité biblique.⁵⁹

Réfutées par l'Écriture, les explications du mal réunies dans le deuxième groupe de notre classement révéleraient encore d'autres insuffisances sous une analyse approfondie. Elles sont incapables de maintenir jusqu'au bout leur opposition aux solutions métaphysiques (l'œuvre de Berdiaeff servirait de nouveau ici de miroir grossissant pour toute la famille). En effet, si la liberté comprend essentiellement, dès l'origine, le « possible réel » du mal,⁶⁰ c'est là un fait métaphysique, et le mal reçoit un statut ontologique (de **mê on**) dans la création. Le mal est tellement impliqué par la liberté qu'il faut en parler pour définir celle-ci, ce n'est pas rien ! Du coup, voilà le mal intégré, par implication, aux ingrédients de l'être.⁶¹ Ou bien on accepte le dualisme, ou bien on admet que Dieu a créé le possible réel du mal, et Dieu ne peut plus en être excusé. (Comment déclarer encore la création **toute** bonne ?) On le pressent, et l'on se met donc en quête d'une... excuse. On glisse alors vers l'excuse déjà peaufinée par les systèmes rationalistes du premier groupe : Dieu avait raison de créer le mal potentiel **à cause du bien dont c'était le prix** — la liberté est si belle ! On aboutit à une justification « rationnelle » du mal, en posant que le mal devait être réellement possible pour que l'homme soit libre. Ne croit-on pas ainsi avoir ôté l'aiguillon scandaleux ? N'a-t-on pas évacué le mal du mal ?

Il est salubre de souligner que le mal est le fait de la liberté, mais toute théorie qui gonfle cette vérité en explication, en solution du problème, n'est que trompe-l'œil.

LA SOLUTION PAR LA DIALECTIQUE

Le troisième discours tenu, en chrétienté, pour rendre compte rationnellement du mal s'éloigne davantage que les deux autres des façons communes de penser. Déconcertant, obscur par excès d'éclat

Huon (coll. « l'Univers des connaissances » ; Paris : Hachette, 1967), p. 215, le mot avec son sens moderne date de 1859 (Georg Voigt). Mais nous considérons qu'Érasme, défenseur du libre-arbitre, est bien un ancêtre de l'humanisme.

⁵⁹ Le philosophe et la violence, pp. 126 s. Il n'y a chez Kant que « penchant » et non servitude, et il sous-estime la malice de la mauvaise volonté.

⁶⁰ Nous réutilisons la formule de Kierkegaard. Elle est exacte pour la conception du possible dans les théories examinées ; le mal n'y est pas la pure antithèse logique du bien, mais il spécifie un pouvoir réel dans la liberté réelle.

⁶¹ Chez les deux plus grands penseurs, Kant et Kierkegaard, l'influence d'une antithèse métaphysique interfère : celle de la raison et de la sensibilité, celle du temps et de l'éternité, respectivement.

ou de profondeur, il captive peu les foules (malgré sa présence diluée dans toute la modernité). Les intellectuels amateurs de spéculation se laissent facilement tenter : agiles d'esprit, voltigeurs, ils sont trop sensibles à la puissance agressive du mal pour accepter le discours « sage » des thomistes, trop lucides sur les liens de la liberté, sur l'inanité de la prétention à l'absolue indépendance, pour se contenter de la solution « éthique » ou indépendantiste. De la dialectique vient pour eux le salut.

Les penseurs du troisième type diffèrent entre eux, peut-être plus encore que les défenseurs des « solutions » déjà critiquées. Ils ont en commun deux affirmations principales. **Le mal est pour eux présent dès l'origine du monde**, comme une puissance unifiée qui s'oppose au au Bien ; ce mal s'appelle souvent non-être ou néant — de nouveau le **mê on** — mais on lui prête une réalité actuelle, soit **en Dieu**, soit **avec Dieu**. Dans la tradition augustinienne et thomiste le néant n'est pas le mal lui-même, et se borne à rendre faillible toute créature, qui dès lors défailira ; chez Berdiaeff même, l'abîme du néant engendre une liberté ambivalente ; ici le néant est directement le négatif. Alourdissement pessimiste ? Le renversement du pour au contre, ou, plutôt, du contre au pour, permet l'aboutissement le plus optimiste ! C'est ici la seconde proposition-clé : **le mal**, ou du moins **l'affrontement** qu'il implique, **joue un rôle positif** : il y a « fécondité » du négatif, parce qu'il doit être nié à son tour, et ainsi le réel est mis en **mouvement**, l'être échappe à la mortelle fixité et connaît le progrès. Cet accent sur le dynamisme qui naît de la contradiction fait la pensée « dialectique » ; quand les représentants des autres familles philosophiques ou théologiques célèbrent la dissonance au service de la symphonie, considèrent le pouvoir de faire le mal comme la rançon des plus hautes valeurs, ils restent encore en-deçà de la dialectique (au sens moderne). Grâce à la dialectique, on peut, semble-t-il, pousser très loin le réalisme noir, sans édulcorer la force de l'agression mauvaise, et, pourtant, faire rebondir, rejaillir, l'espérance : comme le message chrétien.

Nous distinguerons trois versions, selon le thème qui paraît prédominer. La postérité du mysticisme germanique se laisse fasciner par la profondeur abyssale ; elle se sent à l'aise dans le registre de la **Religionsphilosophie**. La deuxième tendance est hégélienne ; c'est celle de la dialectique la plus dialectique, avec au centre la kénose et la Croix du Christ ; à partir de ce centre on réinterprète la Trinité. Karl Barth se tient à part, beaucoup plus soucieux d'assumer l'héritage dogmatique de l'Église ; sa dialectique veut glorifier la libre grâce de Dieu en Jésus-Christ. Notre appréciation se permettra plus de brièveté que pour les grands types précédents d'explication du mal : en raison de la situation propre au dernier, le type dialectique.

La dialectique de l'abîme Jacob Boehme

Le précurseur, voire le père, de la dialectique moderne s'est fait surnommer le « philosophus teutonicus », tout cordonnier qu'il fût de son état : Jacob Boehme (1575-1624). C'est lui, dans le foisonnement des métaphores grossières, qui a fait la percée ; avant lui, dans l'antiquité, Héraclite, Empédocle, avaient bien médité sur le jeu des contraires, mais ils avaient cru y deviner le secret de l'équilibré, non du progrès. Stimulé peut-être par quelques bribes de tradition gnostique, le génial théosophe a reçu sa révélation dans son échoppe de Görlitz : un dimanche matin, fixant une assiette d'étain au mur brillant d'un « bel éclat jovien » sur le fond sombre de la boutique, Boehme a compris que la lumière ne vit que par l'opposition des ténèbres.⁶² Le non nécessaire au oui, le non qui pousse le oui : la dialectique était en train de naître ! Le premier livre de Boehme méritait bien de s'intituler *Aurora*.

Boehme consolide son intuition en descendant en lui-même : « le ciel et la terre et tous les êtres, et Dieu lui-même, reposent au fond de l'homme »⁶³ ; il y découvre le bouillonnement des contraires, qui était au commencement, dans l'*Ungrund* primordial. Dès lors il a l'audace d'écrire :

... Toutes les choses existent par oui et non, qu'elles soient divines, diaboliques, terrestres ou tout ce qu'on voudra. L'« un » en tant que oui est force et amour, il est la vérité de Dieu et Dieu en personne. Mais il ne saurait être reconnu pour tel sans le non, et sans le non il n'y aurait ni joie, ni grandeur, ni sensibilité.⁶⁴

« Ainsi, il y a, au fond de Dieu, résume Bloch, un élément mauvais, diabolique ; l'autre face du divin, c'est le démoniaque... »⁶⁵ Et Boehme justifie, pour Dieu même, l'antithèse par sa fécondité : « l'un s'oppose toujours à l'autre non dans une intention hostile, mais pour qu'il se meuve et se manifeste. »⁶⁶ L'humanité, identifiée au Christ, change en bien l'œuvre de Lucifer ; ainsi sont aussi justifiées les défections et les révoltes, le péché du Paradis et celui de Babel.⁶⁷ Ernst Bloch décrit l'aboutissement :

Tout débouche donc sur un panthéisme qui porte en lui l'antagonisme postulé par la dialectique, antagonisme transposé

⁶² Ernst Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Kamnitzer (Petite Bibliothèque Payot, 1974), p. 79 : « jovien » signifie « de Jupiter » (génitif *jovis*) ; cf. p. 77 pour l'influence gnostique. Nous suivons dans notre compte-rendu le grand philosophe néo-marxiste.

⁶³ Cité par Bloch, p. 85.

⁶⁴ Cité *ibid.*, p. 95 (texte tiré des *Six Points Théosophiques*).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁶ Cité par Bloch, *ibid.*, p. 87.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 93.

dans le centre divin de la nature (« centrum naturae ») en attendant que la nature divine s'abolisse dans le processus des sept forces foisonnantes — le feu étant la première métamorphose, l'homme la seconde et la quintessence des sept forces cosmiques — et avec elle la souffrance du monde, le désir avec toutes ses qualités (« Qualitäten »). Ainsi il y a à la fin la réconciliation, le retour à l'un, la suppression de toutes les dissensions.⁶⁸

L'espérance de la réconciliation parfaite accompagne souvent la foi dialectique.

Paul Tillich

Les romantiques allemands se sont enfoncés avec délices dans l'obscurité de l'**Ungrund** boehmien, et parmi eux Schelling (1775-1854), le brillant cadet de Hegel, l'homme à la double carrière philosophique (avant et après la grande gloire hégélienne). Or la thèse de doctorat que soutenait en 1911, en Allemagne, un jeune universitaire luthérien nommé Paul Tillich, portait justement sur Schelling. Paul Tillich nous semble en notre siècle le grand penseur de la tradition de Boehme, de la dialectique abyssale. Son influence, qui n'a fait que s'étendre en Europe ces vingt dernières années, fournit une raison de plus de s'intéresser à ses vues.

L'être-même (**being-itself**) est à la fois le **fondement** et l'**abîme** de tous les êtres (ou étants), aime répéter Paul Tillich,⁶⁹ Il a sans doute pensé la formule en allemand, alliant les termes **Grund** et **Abgrund**, ou, dans un jeu plus boehmien encore, **Urgrund** et **Ungrund**. L'être-même fonde ce qui est, mais transcende, donc nie, ce qui n'est que fini. La chose peut encore se dire autrement : pour Tillich, « l'être est essentiellement relié au non-être »⁷⁰ : « Il ne peut y avoir de monde sans participation dialectique du non-être à l'être. »⁷¹ En effet, la finitude est abyssalement niée en tant qu'elle implique le mélange du non-être, nouvelle sorte de **mê on**.⁷² Et

⁶⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁹ Cf. *Systematic Theology* vol. I (Chicago : University of Chicago Press, 1951), p. 235 ; *Religion biblique et ontologie*, trad. Jean-Paul Gabus (Paris : P.U.F., 1960), p. 52.

⁷⁰ *Syst. Theol.* I, p. 202.

⁷¹ *Ibid.*, p. 187.

⁷² Cf. *ibid.*, p. 253 ; vol. II (1957), pp. 20 ss. ; cf. *Le Courage d'être*, trad. Fernand Chapey (Casterman, 1967), p. 46, la référence à la liberté « méontique » de Berdiaeff. P. Tillich fait une différence entre son « non-être » (**non being**) et le **mê on** des Grecs qui nous semble la suivante : Tillich ne conçoit pas le non-être comme **matière** (alors que les thomistes restent influencés par la pensée grecque précisément sur ce point) ; le non-être est plus dialectiquement agressif.

comme l'être-même n'est pas **un** être avec une existence distincte, la relation polémique de l'être et du non-être dans le monde doit se dire **en lui** : « l'être 'embrasse' lui-même et le non-être. L'être comprend le non-être 'à l'intérieur' de lui comme ce qui est éternellement présent et éternellement surmonté dans le développement de la vie divine. »⁷³ Dieu, donc (c'est l'autre nom de l'être-même), « est le processus éternel où la séparation s'opère et la réunion la surmonte »,⁷⁴ où « le démoniaque, principe antidivin qui néanmoins participe à la puissance du divin »⁷⁵ doit être dompté.

Le théologien-philosophe germano-américain n'avait rien d'un mythomane, ni même d'un visionnaire. Que veut dire son langage aux résonances mythologiques ? Tillich est fidèle à son refus du supranaturalisme : si Dieu n'est pas un être au-dessus du monde, et si le négatif se fait sentir dans le monde, il faut se représenter Dieu aux prises avec ce négatif. Tillich opte surtout, pour une ontologie de la **puissance** : l'être est puissance d'être, ce qui suggère une résistance à vaincre⁷⁶ ; « nous ne pourrions pas même penser « l'être » sans une double négation : il nous faut penser l'être comme la négation de la négation de l'être. »⁷⁷ Le non-être est bien ce qui doit être nié, lui qui produit dans la conscience l'**angoisse**, l'angoisse aux trois visages comme le non-être lui-même : angoisse du destin et de la mort, angoisse du vide et de l'absurde, angoisse de la culpabilité et de la damnation.⁷⁸ Et si l'aliénation (que Tillich analysera en incrédulité, **hybris**, concupiscence) se distingue de la finitude angoissée, si la rupture d'avec le fondement attend le passage de l'essence à l'existence,⁷⁹ elle est « inévitablement liée » à la réalisation de soi comme **liberté finie**⁸⁰ ; « à ce point se rejoignent la doctrine de la création et celle de chute ». ⁸¹ A cause du non-être, le divorce existentiel, par la médiation de la liberté, est fatal. ⁸² La dialectique explique donc ce que nous appelons le mal.

Peu enclin aux prédications d'utopie, Paul Tillich ne promet pas aussi triomphalement la Réconciliation totale que ses collègues dialecticiens ne le font d'ordinaire. Il proclame le Nouvel Être

⁷³ *Le Courage d'être*, p. 47 ; cf. la même métaphore p. 175, ou *Syst. Theol.* I, p. 209, ou encore *Love, Power and Justice* (Londres : Oxford University Press, 1954), pp. 37-40.

⁷⁴ *Syst. Theol.* I, p. 242.

⁷⁵ *Le Courage d'être*, p. 46.

⁷⁶ C'est la thèse perspicace sur Tillich de Frederick D. Wilhelmsen, *Métaphysique de l'amour*, trad. R. Vilain (Paris et Fribourg : Ed. Saint-Paul, 1967), pp. 85-101 ; nous ne sommes pas prêt pour autant à suivre Wilhelmsen et à traiter Tillich en représentant exemplaire de la tendance du protestantisme (pp. 102-112 et au-delà).

⁷⁷ *Le Courage d'être*, p. 175.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 48, 52 ss.

⁷⁹ *Syst. Theol.*, pp. 201 s.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁸¹ *Ibid.*, p. 255 ; « la créaturalité pleinement développée est la créaturalité déchuè. »

⁸² *Ibid.*, p. 202.

vainqueur de l'aliénation, il use du symbole du Royaume de Dieu, mais il n'attend pas un âge d'or dans l'histoire ni rien au-delà de l'histoire : il s'agit plutôt d'appeler ici et maintenant au **courage d'être**. En dépit de l'absurde, du péché et de la mort, croyons que l'emportent le sens, l'acceptation, la vie ! Le renversement du mal en bien par la dialectique reste donc discret. On le discerne, toutefois, quand on apprécie l'affirmation courageuse à sa valeur tillichéenne (elle n'aurait pas lieu sans le conflit), et plus clairement quand on considère le **Modèle** du courage d'être, l'effort de l'être-même « dominant éternellement son propre non-être ». ⁸³ En effet, « c'est le non-être qui fait de Dieu un Dieu vivant. Sans le Non qu'il lui faut surmonter en lui-même et dans sa créature, le Oui que Dieu se dit à lui-même serait sans vie. » ⁸⁴ Chez Tillich aussi on aboutit à une justification du négatif par le bien que sa présence provoque, le mal travaille pour l'affirmation de la vie.

La dialectique de la croix

Hegel

Paul Tillich rattache le courage d'être, la victoire sur l'aliénation, aux symboles chrétiens : au « renoncement continu de Jésus qui est Jésus à Jésus qui est le Christ », dans l'image évangélique, c'est-à-dire à son auto-négation au profit de Dieu ; à la justification par la foi, qu'il faut comprendre comme « l'acte d'accepter d'être accepté sans personne ni quelque chose qui accepte », dans la nuit du doute et de l'absence de sens. ⁸⁵ Mais le lien reste chez lui, à l'évidence, très lâche. ⁸⁶ La deuxième tendance dialectique épouse plus étroitement les thèmes de la prédication biblique. Elle cherche son inspiration à la Croix.

Hegel ! Son nom domine, écrasant. C'est lui « notre Platon », affirme François Châtelet, c'est lui qui détermine notre modernité comme Platon a déterminé « la » philosophie. ⁸⁷ Nous reculons devant la tâche « épouvantable » de rendre compte du système hégélien. ⁸⁸ Mais on ne peut manquer de voir en son centre le rôle du mal. Chacun se rappelle de quelle fadeur écœurante, au goût de

⁸³ **Le Courage d'être**, p. 47.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 176. La Trinité est expliquée par la dialectique de cette vie, dans le rapport au monde, *Syst. Théol. I*, pp. 53-59.

⁸⁵ Respectivement *Syst. Théol. I*, p. 134, puis p. 133 ; **le Courage d'être**, pp. 181, puis 183 (Tillich parle alors de « l'Eglise au pied de la croix »).

⁸⁶ C'en est un signe que Tillich a fini par abandonner l'idée de la supériorité du christianisme sur les religions orientales, cf. **Le Christianisme et les religions**, trad. Fernand Chapey (Paris : Aubier-Montaigne, 1968).

⁸⁷ **Hegel** (Coll. « Ecrivains de toujours » ; Seuil, 1968), p. 13 (cf. p. 164).

⁸⁸ Rappelons que **Hokhma** n° 1 (1976) a publié, pp. 1-15, l'admirable introduction de Jean Brun, « Hegel et la théologie. »

Hegel, nous sauvent « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. »⁸⁹ L'Esprit toujours nie, et ainsi se réalise : il s'oppose à lui-même comme Idée en posant le fini, puis en niant cette négation, il se réconcilie avec soi-même, devenant infini **pour soi**, jusqu'à la plénitude de l'Universel concret. « La source et l'origine de la réalité humaine, résumé Kojève, est le Néant ou la puissance de la **Négativité**, qui ne se réalise et ne se manifeste que par la transformation de l'identité donnée de l'être en **contradiction créatrice du devenir** 'dialectique' ou historique. »⁹⁰ Hegel va jusqu'à parler de la « force magique » du séjour prolongé de l'Esprit auprès du Négatif.⁹¹ Le Négatif inclut ce qu'on nomme ordinairement le mal. La souffrance et la mort : « la philosophie 'dialectique' ou anthropologique de Hegel est, en dernière analyse, **une philosophie de la mort** ». ⁹² La violence et la guerre : la reconnaissance des personnes exige la lutte sanglante, où il faut risquer sa vie⁹³ ; la guerre :

« préserve le santé morale (sittliche) des peuples... de même que le mouvement des vents préserve les eaux des lacs du croupissement... car ce qui est [comme l'Homme] négatif — ou — négateur de par sa nature (qui est Action), doit rester négatif — ou — négateur et ne doit pas devenir quelque chose de fixe — et — de — stable (Festes). »⁹⁴

Toutes les passions qui bafouent le droit et la moralité : elles sont, à l'insu des acteurs par la ruse de la Raison, les instruments du progrès.⁹⁵ Hegel peut distinguer le « mal » de la négativité en général : comme la particularité obstinée de la volonté naturelle se choisissant, plutôt que l'universel ; mais ce mal même est nécessaire, stade historico-logique inévitable, et, s'il « doit ne pas être », c'est dans le sens qu'il doit être dépassé.⁹⁶ Non que Hegel se soit laissé aller à l'optimisme superficiel — loin l'eau de rose ! « Nul pessimiste n'a brossé un tableau aussi lugubre de l'histoire que celui que nous offre Hegel. (...) Ayant déblayé le terrain de toute morale et de tout eudémonisme... (il) accepte tout avec sa foi inébranlable dans la rationalité de l'événement ». ⁹⁷ Puisque la blessure du mal est

⁸⁹ *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, I, p. 18, comme cité dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* (coll. Idées ; Paris : Gallimard, 1973), p. 11 ; également, avec toute la section, *Morceaux choisis* (de Hegel), trad. Henri Lefebvre et Norbert Guterman (coll. Idées ; Paris : Gallimard, 1969), I, p. 266.

⁹⁰ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (coll. Tel ; Gallimard, copyr. de 1947), p. 574.

⁹¹ *Ibid.*, p. 541 (tiré et traduit de la préface de la *Phenomenologie*).

⁹² *Ibid.*, p. 539.

⁹³ *Ibid.*, pp. 566 ss (longues citations des *Conférences de 1803-04*).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 560, d'un écrit sur le *Droit naturel* de 1802 (crochets de Kojève). Texte proche, *Principes de la philos. du droit*, pp. 353-355 (§ 324), avec l'additif publié dans les *Morceaux choisis*, II, pp. 235 s.

⁹⁵ *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou (coll. 10/18 ; U.G.E., d'abord chez Plon, 1965), pp. 100 ss.

⁹⁶ *Principe de la philos. du droit*, pp. 171 s (§ 139).

⁹⁷ K. Papaioannou, dans l'introduction à *la Raison dans l'histoire*, p. 17.

ontologiquement inévitable, qu'elle est la condition de la croissance de l'Esprit, et qu'elle guérira sans laisser de cicatrice, Hegel qui comprend tout pardonne tout :

Il prononce de la sorte le « oui » absolu de la réconciliation de l'esprit avec soi-même, à même l'action de l'histoire, désormais absolument comprise parce qu'absolument pardonnée. Cela, c'est le principe en acte de la théodicée hégélienne.⁹⁸

Grâce à la négativité qui meut la vie de l'Absolu, qui englobe tout, il y a théodicée ; « le 'calvaire' de l'histoire, dit très bien Papaioannou, sera à la fois théogonie, théophanie et théodicée ». ⁹⁹ Hegel définit par ce dernier terme l'œuvre qu'il propose, et souligne : « le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être compris et l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif. »¹⁰⁰

C'est par plusieurs chemins, sans doute, que le philosophe « luthérien » (à sa manière) était parvenu à sa justification de Dieu et du monde (le monde est une phase de Dieu). La lecture de Fichte a pu lui suggérer la nécessité positive du négatif : le Moi se pose en s'opposant. Le sens très vif de la caducité de toutes choses, l'influence de l'entrelacs romantique de la vie et de la mort, ont porté Hegel à discerner dans le négatif le secret de toute vie ; et plus encore l'expérience de l'inquiétude de l'esprit, et de l'arrachement qu'implique l'acte libre. On pourrait montrer, croyons-nous, que la suppression de toute instance supérieure et judicatrice (« Dieu est mort ») appelle une conception dialectique, c'est-à-dire intégrant la contradiction.¹⁰¹ Hegel a été ému par la noblesse du courage guerrier, il a perçu quelle promotion spirituelle constituait la victoire sur la peur, la claire décision de s'exposer au danger suprême et d'affronter la mort. Plus profondément, il illustre la nouvelle interprétation du travail comme réalisation de soi : sa dialectique est une absolutisation du travail, dont le Dieu ne connaît pas de sabbat ; ¹⁰² s'il n'y a de joie que par la peine qu'on a prise, le négatif est nécessaire, mieux : justifié. Cependant, l'inspiration première de l'ancien étudiant en théologie au Stift de

⁹⁸ Dominique Dubarle, « Absolu et histoire dans la philosophie de Hegel », in **Hegel et la théologie contemporaine**, sous dir. J.L. Leuba et C.-J. Pinto de Oliveira (Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1977), p. 110. Toute l'étude, remarquable, porte sur notre sujet (pp. 99-123) ; elle nous a été fort utile ; nous aurions souhaité que Dubarle mette ici en cause la notion de pardon, comme nous essaierons de le faire.

⁹⁹ **La Raison dans l'histoire**, p. 17.

¹⁰⁰ **Ibid.**, p. 100. Précisions : « La théodicée consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la puissance absolue de la Raison ; et « la raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel. »

¹⁰¹ F. Châtelet, pp. 43-52, met en valeur la réalisation-négation de la métaphysique antérieure. Il ne doit plus subsister la moindre vérité supérieure à l'histoire ; la mort doit donc toucher les vérités aussi.

¹⁰² Jürgen Moltmann, « Der Sinn der Arbeit », in **Recht auf Arbeit, Sinn der Arbeit** (Munich : Chr. Kaiser, 1979), p. 75.

Tubingue semble bien avoir été **chrétienne**, liée à l'Évangile : c'est le **Concept** voilé par la **Représentation** religieuse qu'il a voulu extraire, le christianisme élevant la religion à son point culminant.¹⁰³ L'**aliénation** nécessaire pour que l'Esprit accède au concret et se réalise traduit philosophiquement la kénose selon Philippiens 2. Le rôle du négatif opère un « vendredi saint spéculatif » : où donc, ailleurs que dans l'Évangile, le **crime** le plus horrible enfante-t-il la **réconciliation** la plus large, cette réconciliation effectuée communautairement par l'Esprit ? Ce n'est pas relâchement de style si Hegel parle de l'histoire comme du **calvaire** de l'Absolu. On ne saurait rêver théodicée plus glorieuse : **tout** le tragique est récupéré, son signe s'inverse, et cela à partir de la Croix !

Jürgen Moltmann

D'œcuménique notoriété, le dogmaticien réformé de Tubingue Jürgen Moltmann fait aujourd'hui avec le plus d'éclat fructifier l'héritage hégélien. La multitude des références dans ses ouvrages majeurs atteste qu'il a beaucoup lu le philosophe. Certes, il chausse souvent pour le faire les lunettes des néo-marxistes, Ernst Bloch et les théoriciens de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer) ; il s'enrichit aussi d'autres lectures, comme celle de penseurs juifs ou du Dr bâlois Adrienne von Speyr. Son recours aux potentialités dans l'histoire, aux latences et tendances, teinte son discours de vitalisme ; son idée du non-être mêlé à l'être dans la création réveille de vieilles réminiscences grecques.¹⁰⁴ Mais avant tout et surtout, il est en dette envers Hegel. Prônant une **Realdialektik**, il a lui-même déclaré son intention de « ramener la notion de paradoxe liée à Kierkegaard, à la dialectique plus globale de Hegel et de Marx ». ¹⁰⁵

Sur le mal se révèle au grand jour la filiation hégélienne de Moltmann. Déjà dans la Théologie de l'espérance, l'emprunt de

¹⁰³ Jean-Michel Palmier, **Hegel. Essai sur la formation du système hégélien** (coll. Classiques du XX^e siècle ; Paris : Ed. Universitaires, 1968), pp. 15 ss., 72 s., initiée à la découverte de cet enracinement. F. Châtelet, pp. 121 ss., cite les textes les plus éloquentes de la maturité. D. Dubarle, pp. 111 s., creuse le problème en montrant l'ambiguïté de la relation au fait historique de Jésus.

¹⁰⁴ « Résurrection as Hope », trad. Frederick Herzog, in **Religion, Revolution and the Future** (New York : Charles Scribner's Sons, 1969), p. 61 : dans la nouvelle création « l'être et le non-être ne seront plus entrelacés » (comme dans l'actuelle) ; « Toward a Political Hermeneutic of the Gospel », trad. Douglas Meeks, in *ibid.*, p. 106 : « L'ambivalence ontologique déterminée par la *creatio ex nihilo* est surmontée dans la *participatio in Deo* ». Même thèse dans « Théologie politique de la libération », in **L'Espérance en action**, trad. Jean-Pierre Thévenaz (Paris : Seuil, 1973), p. 174 (« la lutte entre l'être et le non-être »).

¹⁰⁵ Citation de « Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage », faite par Gerhard Sauter, in **Théologie de l'espérance II : Débats**, trad. par Sr. G.-M. Charlier et Jean-Pierre Thévenaz (Paris : Cerf-Mame, 1973), p. 320 note 11 (note de la p. 224 - Sauter y souligne la proximité de Hegel).

l'expression « croix du monde » — « croix de la réalité », universalise le sens des douleurs du Christ. ¹⁰⁶

Dans le **Dieu crucifié**, Moltmann déploie avec éloquences — à notre avis Moltmann est **d'abord** un orateur — sa nouvelle théologie dialectique dont le Crucifié est le « critère ». ¹⁰⁷ Extrapolant à partir du cri de Jésus selon Marc, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », Moltmann affirme : « L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événement en Dieu lui-même, est dissension en Dieu — 'Dieu contre Dieu' — si on doit par ailleurs maintenir que Jésus a témoigné et vécu de la vérité de Dieu. » ¹⁰⁸ Insistant sur la **dissension**, il discerne « une inimitié manifestée et surmontée en Dieu lui-même », ce qui a pour conséquence en politique théologique la suppression de l'inimitié. ¹⁰⁹ Si Dieu est amour, c'est qu'il y a « une opposition intérieure à Dieu », « Dieu se surmonte lui-même. » ¹¹⁰

Le thème de la kénose inspire Moltmann, comme les admirables spéculations juives sur la Shekhina (la Goire de YHWH) humiliée et cheminant dans la poussière. ¹¹¹ Quoi de plus hégélien que cette description de la théologie de la croix ?

(Parce) qu'elle voit le néant lui-même passé dans l'être de Dieu se révélant dans la mort de Jésus dans le néant et s'y étant établi, elle convertit l'impression générale de caducité universelle en la perspective de l'espérance de la libération universelle. ¹¹²

Et Moltmann de citer avec approbation la préface de la **Phénoménologie de l'Esprit** sur le « pouvoir magique » du séjour auprès du négatif. ¹¹³ Une telle théologie doit récuser la distinction traditionnelle entre « Dieu en soi » et « Dieu pour nous » : « Ce n'est pas une nature divine séparée des hommes, mais l'histoire humaine de Christ qui doit devenir 'l'être' de Dieu. » ¹¹⁴ De la croix procède la Trinité, comme chez Hegel ; il ne faut surtout pas penser « comme si la Trinité existait préalablement comme telle dans la nature divine. » ¹¹⁵ « Mais quel sens y-a-t-il alors à parler de

¹⁰⁶ **Théologie de l'espérance**, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz (Paris : Cerf-Mame, 1970), pp. 88, 181, 182.

¹⁰⁷ **Le Dieu crucifié**, trad. B. Fraigneau-Julien (Paris : Cerf-Mame, 1974), p. 11 ; dans la même page Moltmann parle à nouveau de « croix de la réalité », et dans le même souffle, évoque « l'histoire des souffrances du Christ et l'histoire des souffrances du monde. »

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 178 ; Moltmann suit ici C. Schmitt.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 220 ; cf. p. 261 : « L'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même parce que Dieu est amour ».

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 233, 318 s., 381.

¹¹² *Ibid.*, p. 248.

¹¹³ *Ibid.*, p. 293.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 276.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 283.

'Dieu'? Je pense, répond Moltmann, que l'unité de l'histoire dialectique, pleine de tension, du Père et du Fils et de l'Esprit à la croix du Golgotha peut — comme qui dirait, après coup — être désignée comme 'Dieu'.¹¹⁶ Le Théïsme est dépassé grâce à la négation ; « une théologie trinitaire de la croix discerne Dieu dans le négatif et donc le négatif en Dieu, et, de cette manière dialectique, est 'panenthéiste' ; ce négatif comprend le mal le plus abominable : « Auschwitz aussi est assumé en Dieu même, c'est-à-dire pris dans la douleur du Père, dans le sacrifice du Fils, et dans la force de l'Esprit. »¹¹⁷

De la sorte, Moltmann rejoint Hegel : « Nous avons part au processus historique de Dieu-Trinité. »¹¹⁸

Sur le mal et son rôle, cependant, entre Hegel et Moltmann des différences se constatent, qui ne sont pas mineures. Moltmann paraît personnellement plus sensible au scandale de la souffrance innocente ; sa passion pour le problème de la théodicée est née de l'expérience des grands malheurs collectifs de notre temps.¹¹⁹ Il souligne le mal politique, qui remplace au premier plan, pour notre génération, le mal cosmologique.¹²⁰ Il n'ignore pas cependant ses autres formes, comme la névrose, le non-sens métaphysique, **la mort** dont on ne se console pas par la pensée de la postérité heureuse.¹²¹ Il ne voudrait pas en rester au Vendredi-Saint **spéculatif**, mais aller de là au Vendredi-Saint **historique**.¹²² Il refuse, au fond, le panlogisme de Hegel, et c'est dans ce sens qu'à son avis, pour Maidanek et Hiroshima on ne trouve pas de consolation dialectique.¹²³ Ce n'est pas la nécessité de la Raison cosmique qui apaise le cœur tourmenté, mais la proclamation d'un Dieu qui se fait lui-même en assumant le mal par amour ; et lui seul capable ainsi de le vaincre, nous donne l'espérance.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 285 ; mais « on ne peut prier un événement »... en effet, « on prie en Dieu ».

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 323 et 324.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 295. Il faut noter que ces formules si fortes paraissent tempérées dans l'étude de 1977, « L'Absolu et l'historique de la doctrine de la Trinité », trad. Françoise et J.-P. Thévenaz, in *Hegel et la théologie contemporaine*, pp. 190-204 ; Moltmann essaie d'équilibrer (dans une symétrie critique) ce qu'il a dit en fonction de la Fin et de la croix, anticipation de la Fin, par un accent nouveau sur l'origine ; il parle cette fois d'un « ordre intratrinitaire originel » (p. 193), ce qui paraît peu compatible avec les propositions antérieures ; mais il ne rétracte pas celles-ci, et il n'est pas certain qu'empporté par son éloquence, il se soucie toujours d'être d'accord avec lui-même.

¹¹⁹ Avoir dix-neuf, en Allemagne, en 1945... Moltmann évoque le souvenir de la guerre et aussi des déceptions qui ont douché ses espoirs de 1968, *le Dieu crucifié*, pp. 7 s.

¹²⁰ « Toward a Political Hermeneutic », p. 100.

¹²¹ Cf. sur ce point sa réponse à E. Bloch, ajoutée à la *Théologie de l'espérance*, pp. 382 ss. ; contraster avec Hegel (Kojève, pp. 523 s., 538, 552 s.).

¹²² Contribution à *Théologie de l'espérance II : Débats*, p. 268.

¹²³ Réponse à Bloch, p. 387, n. 48.

Dans la mesure où Moltmann s'écarte de Hegel, il n'y a pas de théodicée très distincte chez lui. Parce qu'il continue de dépendre si souvent, et dans l'économie globale de sa doctrine, des schèmes hégéliens¹²⁴ ; de la conviction que, sans le négatif, ne seraient ni vie ni amour ; parce qu'il aboutit clairement à un salut universel¹²⁵ ; nous considérerons qu'il y a chez Moltmann théodicée, solution selon Hegel : estompée, ébréchée, mais reconnaissable.

La dialectique de la grâce

Karl Barth aurait froncé les sourcils de se retrouver en la compagnie que lui donne notre chapitre. Paul Tillich ? Il n'appréciait guère ; barthiens et tillichéens aux Etats-Unis n'ont pas fait bon ménage. Hegel ? C'est Barth qui a défini le système hégélien comme la plus grande tentative (Versuch) mais aussi la plus grande tentation (Versuchung), pour le penseur chrétien. La dialectique qui a donné son appellation courante à la théologie du « jeune » Barth, entre les deux guerres, venait de Kierkegaard, l'implacable pourfendeur de Hegel. Et pourtant... Hans Urs von Balthasar a cru percevoir dans la pensée barthienne « une sorte de congénialité » avec celle de Hegel.¹²⁶ Même si la dialectique est originale (elle l'est), elle fournit aussi une solution au problème du mal. Notre exposé se concentrera sur celle-ci, en supposant connue dans son ensemble l'œuvre du plus grand dogmaticien du siècle.

Nommer décide. Karl Barth aiguille le train de ses réflexions sur la voie qui le mènera au but dès le choix du terme. Il désigne principalement le mal comme le Néant, *das Nichtige*. D'après le traducteur, le mot implique en allemand « l'idée de nocivité, de nuisance, de puissance négative mais active. »¹²⁷ Nos dictionnaires mettent plutôt en valeur les connotations de vanité, de futilité. De toute façon, préféré couramment à *das Böse*, le nom de Néant indique l'adoption d'une perspective **ontologique** ; le problème du mal se traite en termes d'être, non-être, négation. Ce trait mérite d'être observé, car il est caractéristique de la pensée barthienne, mais passe parfois inaperçu sous le langage biblique repris par le théologien. Barth n'en est pas resté, certes, au thème du Tout-Autre et de « la différence qualitative infinie entre le temps et l'éternité »,

¹²⁴ « Dans la société moderne, écrit-il, une autonomie personnelle n'est possible qu'au prix de la réification de l'homme ; la liberté naît de l'effacement (*Selbstaussäuerung*), où se dépouille et s'extériorise », *L'Espérance en action*, p. 19. C'est la nécessité hégélienne.

¹²⁵ On trouve cet effet du renversement dialectique assez souvent, sans que la foi soit présentée comme le moyen nécessaire ; cf. par exemple, *le Dieu crucifié*, pp. 120, 200, 203, 221 s., 280.

¹²⁶ Cité par Henri Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine (2e partie)* (Aubier-Montaigne, 1957), p. 297.

¹²⁷ Note du traducteur, Fernand Ryser, *Dogmatique, III 3*** (Genève : Labor & Fides, 1963), p. 1.

problème métaphysique s'il en est ; mais, comme Henri Bouillard l'a remarqué, la conception de la **Dogmatique** offre un « parallélisme » frappant avec « celle du **Römerbrief** qu'elle entend dépasser. »¹²⁸ Au début de la doctrine de la réconciliation, le centre qui inclut le tout, Barth définit le salut de façon nettement ontologique : « l'accomplissement de l'être », « être dans la perfection par la participation à l'être de Dieu. »¹²⁹ Le message se résume : « Parce qu'il est Dieu, il agit dans sa toute-puissance afin d'être à notre place et en notre faveur l'homme que nous ne sommes pas »,¹³⁰ Le mal est donc d'abord conçu comme une certaine négation de l'être.

Les notions métaphysiques renvoient à l'**originaire**. D'où vient le mal — **Nichtige** pour Karl Barth ? Le théologien bâlois se soucie trop de fidélité scripturaire soit pour lui donner le statut de second principe éternel, soit pour le faire procéder de Dieu directement (à titre de phase de la vie divine comme à titre d'élément de la création) ; avec toute la vigueur voulue il dénonce l'erreur qui fait du mal une **possibilité** naturelle de la liberté créée : par cette erreur on commence d'excuser.¹³¹ Et pourtant... le mal-néant ne saurait surgir **après coup** : il n'est pas seulement originel (issu de la liberté créée, après la création), il est originaire, radicalement contemporain de l'être créé lui-même. Seule une idée neuve permet à Barth de tenir cette thèse. Le **oui** divin, explique-t-il, que manifeste l'acte créateur, comporte nécessairement un **non** ; Dieu « dit oui, mais en même temps il dit non à ce qu'il n'approuve pas », et ce non fait surgir ce qu'il nie.¹³² Dans la création, à main droite, comme disait Luther, Dieu affirme sa créature et la choisit ; du même coup il rejette et renie le chaos ou néant, et ce rejet « à main gauche », « action elle aussi puissamment déterminante », établit et fonde la réalité du néant.¹³³

Barth ne craint pas de se répéter :

Le néant est ce que Dieu ne veut pas. Il n'existe que parce que Dieu ne le veut pas. Mais il existe de ce fait même. Car comme son vouloir, le non-vouloir de Dieu est efficace, et par conséquent il ne saurait exister sans que rien de réel lui corresponde.¹³⁴

Il ne faut pas confondre le néant avec le « côté sombre » de la création, que signalent dans le monde de la Genèse la nuit et la

¹²⁸ Karl Barth, *genèse et évolution de la théologie dialectique* (Aubier-Montaigne, 1957), p. 238.

¹²⁹ *Dogmatique IV, 1**, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1966), p. 7.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 12 (nous avons ajouté les italiques). Cette position du problème explique le refus barthien de la distinction traditionnelle entre la **personne** et l'**œuvre** de Jésus Christ, p. 134.

¹³¹ *Dogmatique IV, 1***, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1966), p. 57.

¹³² *Dogmatique III, 3***, p. 64.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 65.

mer.¹³⁵ Ce côté fait partie de la **bonté** de la créature. Cependant, c'est le côté « tourné vers le néant », qui « confirme au néant », et qui signifie la menace planant sur la créature du fait du néant. Le diable et les démons concrétisent, en quelque sorte, la puissance du néant : ils « existent », bien qu'« ils ne participent ni à l'être de Dieu ni à celui de la créature, céleste ou terrestre » ; « ils sont 'néant', et par conséquent ne sont pas rien. »¹³⁶ Quand les créatures, elles, commettent le mal, elles cèdent au néant.

On découvre sans peine le motif de cette construction barthienne. Puisque la concentration christologique oblige à tout déduire de l'événement de la réconciliation, puisque l'alliance (de grâce, de salut) est « le fondement interne de la création », il fallait doter l'œuvre du commencement d'une structure analogue. En Jésus-Christ le **oui** de Dieu, toujours accompagné du **non**, remporte la victoire, la libre grâce de Dieu, toujours accompagnée du jugement, triomphe du mal ; il convenait que la création aussi, prélude et type de la réconciliation apparaisse conquête libératrice, par la défaite d'un adversaire réel. Il faut même se rappeler que chez Barth le péché est logiquement postérieur à l'événement qui le supprime (et la loi fondée par l'Évangile) : comme le néant à l'égard de la création. Karl Barth est mécompris si on ignore ces renversements ; pour lui Jésus-Christ est toujours premier (selon Col. 1, 18, pense-t-il), aussi le premier transgresseur aux yeux de Dieu, quant au jugement : « Qu'Adam ait été aussi cet homme, et que nous le soyons nous-mêmes, cela est vrai à cause de ce qui s'est passé d'abord en Jésus-Christ, conformément au décret éternel de Dieu et dans l'événement du Golgotha. »¹³⁷ La thèse est paradoxale, mais à d'autres qu'à Barth la peur du paradoxe !

« Jésus est vainqueur », la gloire de sa victoire exige à la fois la reconnaissance de la force de l'ennemi et l'assurance qu'il n'en reste rien : mais pour Barth cette dualité opère dès l'origine, comprimée dans le même temps. Il oscille donc sans cesse entre la dénonciation solennelle ou véhémement de la nocivité du néant, de la gravité du mal, et la Bonne Nouvelle que l'irruption du néant est « totalement vaine, aux yeux de Dieu », un « épisode », que le péché est « d'avance dépassé », « liquidé de toute éternité ». ¹³⁸ Il n'est « qu'une limite qui recule et s'estompé, qu'une ombre fuyante » ; « s'il est inévitable... il reste quelque chose de totalement provisoire et passager. »¹³⁹ En

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 8 ss., 65.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 240 (Barth rejette l'idée de chute angélique autorisée par Jude 6 ; cf. p. 249).

¹³⁷ Dogmatique II, 2**, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1959), p. 238.

¹³⁸ Dogmatique IV, 1*, pp. 47, 49 ; IV, 3*, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides, 1972), p. 360 parle d'épiphénomène.

¹³⁹ Dogmatique III, 3**, p. 74.

Jésus-Christ même cette « consistance fuyante » lui est ôtée, « la permission en vertu de laquelle le néant pouvait être quelque chose est abrogée. »¹⁴⁰

« En regard de Jésus-Christ on ne peut en aucun cas dire du néant... qu'il doit encore être redouté, qu'il continue... de représenter un danger et de provoquer des désastres. »¹⁴¹

Pour tous les hommes et chacun, « l'incrédulité est devenue une impossibilité objective, réelle, ontologique », et la foi semblablement nécessité.¹⁴² Tous les hommes déjà justifiés et sanctifiés ! Cette vérité « est comme le ciel des étoiles fixes brillant invariablement au-dessus de toutes les nuées produites par l'homme ». ¹⁴³ Seulement ces nuées ont une redoutable efficacité quand on considère les hommes en eux-mêmes, leur mensonge est un danger mortel... Ainsi repart le balancier dialectique, même si Barth tient à nous assurer que le **oui** l'emporte. C'est pourquoi il ne s'est jamais résolu à embrasser la doctrine de l'**apokatastase** (rétablissement final de tous) tout en s'en approchant à l'extrême et en y conduisant ses disciples.¹⁴⁴

Une fois l'origine du mal expliquée, sa défaite affirmée, Karl Barth dévoile-t-il sa finalité rationnelle pour parfaire la solution ? Après le « pourquoi » saurons-nous le « pour quoi » ? Barth voit le danger de gnôse-excuse ; il critique lucidement le fameux **felix culpa**.¹⁴⁵ Mais l'association du néant inévitable au déploiement de la libre grâce de Dieu comme telle est trop étroitement nouée pour que la dialectique barthienne n'aboutisse pas, elle aussi, à une théodicée. Un passage schématique important (souvent négligé) montre avec quelle assurance secrète Barth sait dérouler la logique du plan de Dieu à l'égard du mal :

(Dieu dit oui à ce qu'il veut et non à ce qu'il ne veut pas et) destine également l'objet de son amour et le signe de sa gloire au sein du monde qu'il a créé, à être un témoin de cette double intention, c'est-à-dire à attester son oui et son vouloir, comme aussi son non et son non-vouloir (...) Pour cela même cet homme **devait** être à son tour vraiment confronté avec ce que Dieu a renié... Mais on voit d'emblée ce que cette confrontation avec ce que Dieu a renié, c'est-à-dire avec le mal, signifie **nécessairement** pour l'homme, qui n'est pas Dieu et qui n'est donc pas tout puissant : elle signifie qu'il **doit** se mesurer avec une puissance qui lui est supérieure.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 76 ; il est inhabituel que Barth parle de « permission ».

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Dogmatique IV, 1****, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides, 1967), pp. 115 s.

¹⁴³ *Dogmatique IV, 3***, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides, 1973), p. 119.

¹⁴⁴ Nous n'estimons pas nécessaire de répéter ici la preuve de ce point, communément admis (cf. H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine (première partie)* pp. 243 s.). Signalons simplement dans l'avant-dernier tome de la *Dogmatique* deux références : IV, 3*, pp. 391 s., IV, 3**, pp. 122 s.

¹⁴⁵ *Dogmatique IV, 1**, p. 71.

C'est pourquoi la victoire sur le mal ne saurait avoir pour lui le caractère indiscutable qu'elle possède pour Dieu. Elle **doit** devenir un événement, marquer une histoire : l'histoire d'une détresse et de sa suppression (...) **Du fait** que Dieu veut l'homme, l'homme élu, il **veut** cette voie ; autrement dit, il **veut** la confrontation de l'homme avec la puissance du mal, il **veut** que l'homme soit aux prises avec elle et **qu'il ait le dessous**, dans cette lutte, puisqu'il n'est pas Dieu... il veut donc être Dieu de telle manière que l'homme **soit obligé** de vivre exclusivement **de sa grâce**.¹⁴⁶

Il **fallait** donc le mal **pour** que règne la grâce : **Quod erat demonstrandum**. Malgré ses prudences, Barth offre autant que les hégéliens une solution dialectique au problème.

Evaluation

La critique du troisième type, « dialectique », de discours « chrétien » sur le mal se permettra plus de brièveté que les précédentes. Les traits auxquels on objecte se voient à l'œil nu dans la plupart des systèmes en cause : leurs auteurs ont choisi de glorifier comme des forces ce que nous considérons des faiblesses. Il est significatif qu'aucun d'entre eux n'ait souscrit à la doctrine orthodoxe de l'Écriture, même pas Karl Barth si attaché aux textes.¹⁴⁷ L'idée d'un non-être (néant) réel, qui soit autre chose que la corruption ou perversion des actes d'une créature, ne trouve aucun soutien scripturaire : ce qui n'incline pas à respecter comme profondeur son obscurité (sa monstruosité ?) logique.

Alan Richardson attribue à « l'ambiguïté continuelle » du langage de Tillich l'admiration qu'il a suscité auprès des lecteurs américains, malgré l'aridité désertique du cheminement : « par une sorte d'hypnose, ils sont réconfortés par des oasis qui ne sont parfois que des mirages » !¹⁴⁸ Nous admirons chez Tillich la synthèse d'une grande tradition philosophique, mais nous enregistrons l'absence évidente chez lui du souci biblique. C'est avec une sérénité effrayante qu'il déclare professer « un **naturalisme** extatique ou auto-transcendant »¹⁴⁹ ; qu'il précise, en formulant son succédané de justification par la foi, « accepter d'être accepté **sans personne** ni quelque chose **qui accepte** ». Sa famille spirituelle se situe du côté de la gnôse, et il le sait, de la gnôse avec ses mythologies.

¹⁴⁶ **Dogmatique** II, 2*, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides 1958), p. 146 (les italiques viennent de nous, bien sûr).

¹⁴⁷ Cf. l'ensemble des études de **Hokhma** n° 11 (1979).

¹⁴⁸ **Le procès de la religion**, trad. Marie Tadié (Casterman, 1967), p. 51.

¹⁴⁹ Réponse, dans Charles W. Kegley et Robert W. Bretall (sous dir. de), **The Theology of Paul Tillich** (New York : Mac Millan, 1952), p. 341, (Nous soulignons).

La tentative de Hegel représente une plus forte tentation (il y eut des hégéliens « de droite », théologiquement). La prouesse en impose, et la volonté d'être chrétien, d'épouser les représentations spécifiquement chrétiennes, séduit. Cependant Kojève a bien vu l'anthropo-théisme qui en sort.¹⁵⁰ Jacques Maritain commente excellemment : « Un tel immanentisme absolu est plus panthéiste que le panthéisme vulgaire ».¹⁵¹ La théologie évangélique doit protester contre le détournement de sens qu'implique la confusion des relations trinitaires éternelles avec la création et l'incarnation, et de celle-ci avec une mutation de la nature divine changée en son contraire. Et la grande trouvaille, la fusion de la logique et de la vie, qui est la dialectique ? Elle dessèche la vie, elle force le réel pour le faire entrer dans le moule rationnel, ou bien elle le *déguise* en procès logique ; elle casse la logique du même coup, la livrant à l'arbitraire et la preuve par le calembour.¹⁵² Instrument « parfaitement agencé pour la supercherie dogmatique », commente Maritain.¹⁵³ L'arbitraire ressort aussi de l'identification du négatif et du mal moral ;¹⁵⁴ dans une belle étude, Paul Ricœur montre que le passage de l'altérité au tragique sous le nom commun de négatif « est un trompe-l'œil ».¹⁵⁵ Et si les procédés hégéliens ne doivent pas faire illusion, les effets ont de quoi faire horreur : puisqu'aucun critère ne permet ultimement de discerner le bien et le mal dans l'histoire, que tout ce qui arrive est essentiellement l'*œuvre propre* de de Dieu.¹⁵⁶ Et Dieu se réalise comme Etat universel ! Hegel est le « maître-penseur » par excellence, le père des totalitarismes abominables : on ne peut pas donner tort à Glucksmann sur ce point.¹⁵⁷

Deux critiques particulières méritent encore d'être faites à la théodicée hégélienne. Il convient de protester contre le travestissement du *pardon* en justification du crime par le progrès de l'Esprit, voire en suppression absolue de l'événement comme tel par la dialectique.¹⁵⁸ Le pardon biblique implique au contraire la

¹⁵⁰ Introduction à la lecture..., pp. 572 s., etc...

¹⁵¹ La Philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes (Paris : Gallimard, 1960), p. 236. Nous recommandons chaleureusement toute la section sur Hegel (sauf les contre-sens sur Luther), pp. 159-262, la plus intéressante du livre, et parmi les meilleures choses qu'ait écrites Maritain. Le vieux lion avait toujours le coup d'œil, et toutes ses dents !

¹⁵² Nous résumons les critiques railleuses de Kierkegaard, Le Concept de l'angoisse, pp. 19s (déjà 16), avec exemple de calembour ; et de Maritain, pp. 162ss (174 pour les stratagèmes, dont le « déguisement »).

¹⁵³ Ibid., p. 175.

¹⁵⁴ Kierkegaard, Le Concept de l'angoisse, p. 21.

¹⁵⁵ « Négativité et affirmation originaire », in Histoire et Vérité (Paris : Seuil, 1964, 2e éd. augmentée), p. 320.

¹⁵⁶ Relevé (cité) par Maritain, p. 244 (n. 1).

¹⁵⁷ Et avant lui, à Jean Brun, depuis longtemps perspicace, et qui expose le secret de Hegel dans les vastes survols de ses ouvrages.

¹⁵⁸ Nous faisons allusion à la déclaration de la Philosophie de la Religion, selon laquelle « l'Esprit peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé (der Geist kann das

condamnation du péché, mais la restauration de la relation personnelle, concomitante de la repentance du pécheur.¹⁵⁹ Il convient d'observer enfin qu'une forme de mal n'entre pas dans la gigantesque récupération : le mal vraiment mauvais. Ce « mal », c'est l'objection de la conscience qui dit *non* à l'Etat, qui prétend juger par elle-même s'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes : cette résistance à l'Esprit dans son mouvement est le péché impardonnable.¹⁶⁰ La présence d'un résidu irrécupérable, d'un mal vraiment haï, est à elle seule un symptôme d'échec (on la retrouve dans d'autres systèmes, ceux qui dissolvent le mal dans le progrès haïssent, comme vrai mal, l'immobilité, la fixation) ; mais que ce vrai mal pour Hegel soit le plus noble des courages ! Si Hegel a, davantage que les autres philosophes, puisé son inspiration dans l'Évangile, c'est l'illustration de l'adage : *corruptio optimi pessima*. Si Hegel a conçu la théodicée parfaite, alors il y aura lieu de soupçonner toute théodicée...

Dans la mesure où Moltmann dépend de Hegel, la critique que nous venons d'esquisser vaut également pour lui. Dans la mesure où il s'en écarte la question est posée : est-il responsable d'emprunter une partie du système ? Le panlogisme et le travail du négatif ne sont-ils pas deux faces d'une même pensée ? Moltmann, décidément, laisse trop de notions « en l'air », ou dans le brouillard. Où est son Dieu ? Qui était-il avant d'assimiler le néant ?¹⁶¹ Son « panenthéisme » — Tillich aussi affectionnant ce terme — ne saurait être admis.¹⁶² Moltmann sait, avec une force émouvante, communiquer l'horreur du mal, mais sa construction doctrinale souffre de trop d'équivoques et de fragilité.¹⁶³

Geschehene ungeschehen machen) », cité par Maritain, p. 231 n. 3. Il ne s'agit pas de « comme si », des conséquences ; la **vérité change** : la vieille vérité que telle faute a été commise cesse d'être vraie.

¹⁵⁹ Carlos-Joseph Pinto de Oliveira, « Conclusion », **Hegel et la théologie contemporaine**, p. 241 le fait valoir avec force contre Hegel.

¹⁶⁰ Mis en évidence par Maritain, pp. 207 s., 254.

¹⁶¹ Ces questions ont surgi dans le colloque romand, **Hegel et la théologie contemporaine**, pp. 224, 225 (« La question est inéluctable : que se passe-t-il en Dieu avant l'événement de la croix ? Moltmann ne nous semble pas pouvoir le dire ».)

¹⁶² Son étymologie, bien sûr, en ferait un terme acceptable pour l'orthodoxie (Tout en en Dieu, Ac 17, 28). Mais Tillich et Moltmann lui conjuguent le rejet du théïsme.

¹⁶³ Un exemple qui ferait rire s'il ne faisait pleurer : **Le Dieu crucifié** est bâti sur une interprétation rarement défendue du cri « Eli, Eli... », interprétation que Luc déjà exclut (p. 172), et alors que Moltmann considère la citation du Ps 22 par le Crucifié comme une tradition post-pascale probablement (p. 171) !

Karl Barth prononce avec une autre autorité, et il ne se rend pas complice des « justifications » hégéliennes. Sans remettre en cause tout l'édifice de sa dogmatique, il faut déplorer, cependant, qu'il ait glissé vers une gnôse pseudo-rationnelle du mal. Le mal chez lui aussi est métaphysiquement *nécessaire* : comment l'indignation ne s'amortirait-elle pas à l'entendre dire ? George Tavard, à propos de la thèse sur les démons, a bien vu que l'« explication ontologique » sape la vie chrétienne.¹⁶⁴ L'oscillation dialectique, malgré la puissance oratoire barthienne, aboutit à une neutralisation réciproque des thèses proclamées : Barth n'arrive plus à nous faire croire sérieusement à la nocivité du néant, même s'il nous empêche d'attendre avec certitude l'*apokatastase*. Quant à l'explication du surgissement premier du mal-néant, qu'est-ce donc sinon jonglerie de professeur ? On joue avec les vocables, mais l'idée d'un « non-vouloir efficace » reste irrémédiablement creuse. La doctrine de mal-néant est un lieu vulnérable de la construction barthienne dont elle est solidaire : peut-être donnera-t-elle l'idée d'une critique globale impossible à entreprendre ici.

La solution dialectique du problème du mal a le mérite de rappeler que le Seigneur sait ployer l'œuvre des méchants à ses desseins, la faire servir au bien, et surtout l'œuvre suprêmement méchante de la crucifixion du Fils. Mais quant au problème-posé, c'est une pseudo-solution, plus virulente encore dans la (mauvaise) excuse que celles qui invoquent l'ordre universel et l'indépendance de la liberté.

¹⁶⁴ **Les Anges (Histoire des dogmes II/2 b)** trad. de l'allemand Maurice Lefèvre (Paris : Cerf, 1971), p. 236.

La prière selon les
Epîtres pauliniennes
par O. CULLMANN

page 3

Théologie et contemplation
par Elisabeth BEHR-SIGEL

page 17

Théologie et méditation
par Pierre COURTHIAL

page 23

Point de vue d'un étudiant
en médecine

par Michel KOCHER

page 35

Ecriture, prière, réflexion

ou de la théologie au Pastorat

par Claude Bernard COSTECALDE

page 41

La pensée chrétienne et le mal

(2^e partie)

par Henri BLOCHER

page 47