

SERIE COMPLETE HOKHMA

Etes-vous un nouvel abonné ?

Etes-vous curieux de mieux connaître notre revue ?

En achetant la série complète, découvrez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la série complète du n° 1 au n° 42 (n° 2 et 3 exceptés, puisque épuisés) au prix de 137 FS, 445 FF ou 4845 FB.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.
Réduction pour les libraires.

Comité de rédaction :

Donald Cobb	faculté d'Aix-en-Provence
Nicole Rochat	faculté de Lausanne
Frédéric Siegenthaler	faculté de Neuchâtel
Stéphane Guillet	faculté de Strasbourg
Pierre Manguer	faculté de Vaux-sur-Seine

et

Fabrice Lengronne : responsable de la publication
Bernard Bolay, Serge Carrel, Philippe De Pol, Christophe Desplanque,
Marc Galopin, Shafique Keshavjee, Michel Kocher,
Gérard Pella, Didier Rochat, Jean-Michel Sordet.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon (CH).

IMEAF, F - 26160 La Bégude de Mazenc
Dépôt légal : 2^e trimestre 1990 — N° d'impression 90226

Editorial

UNE THEOLOGIE POUR LES ANNEES 90

La décennie qui vient de s'achever aura été marquée par la crise de la pensée, la crise des idéologies. Les mutations de la société, sa technicisation de plus en plus poussée, l'évolution des techniques de communication et l'emprise grandissante des médias dans la conception et la diffusion de la pensée sont sans doute à l'origine du prêt-à-penser, de la réflexion pré-conditionnée et standardisée, qui sont désormais la règle en matière d'élaboration intellectuelle. La pensée se fait en fonction de l'audimat, des best-sellers, de la mode et de l'actualité immédiate. De fait, on a l'impression que les enjeux aujourd'hui ne sont plus perçus qu'au gré d'événements éphémères, et vite remplacés par d'autres enjeux. La fuite en avant dans une idéologie de la communication, qui prétend sonner la fin des idéologies et n'y oppose qu'un modèle formel, soumet la pensée à un fonctionnement en « économie de marché ». La validité de la pensée est alors calculée en termes économiques. Quel impact cela a-t-il sur nos théologies ? Quelle réponse pouvons-nous donner à l'idéologie totalitaire de la communication ?

La perte du sens pour la pensée est concomitante à la perte des sécurités par l'évolution politique de notre monde. Tous les schémas connus s'effondrent, les réflexes sont d'abord ceux de la peur et du doute, des replis frileux. La plupart des pays qui avaient fondé leur modèle de société sur l'idéologie communiste la bazardent, sans nuance. Certains parviennent à remplacer les structures héritées par des structures libres et démocratiques. L'occident ne trouve rien de mieux que de proposer son propre système, livré clés en mains, à ces pays qui se cherchent. Comme si la faillite du système communiste signifiait la victoire sans nuance du système libéral ; comme si la chute des régimes marxistes faisait disparaître les crises qui frappent les régimes libéraux : crise économique, crise des structures politiques (on le voit en particulier en France), crise de la pensée, crise de l'âme sans doute. A peine libérés du matérialisme théorique et « scientifique », on leur propose, à grand renfort de subventions, le matérialisme pratique. Comment la situation des chrétiens et de la société tout entière de ces pays interpelle-t-elle les théologiens que nous sommes ? Quelle

réflexion éthique nous inspire-t-elle ? Quelle solidarité pouvons-nous mettre en œuvre vis-à-vis des théologiens et des chrétiens de l'Est ?

Dans le cadre de ces bouleversements politiques, les Eglises ne sont pas restées muettes, ni inactives. Leur regain d'implication dans les affaires de ce monde, dans le domaine politique et social, est particulièrement notable dans ces pays anciennement derrière le « rideau de fer ». Les Eglises « du silence » sont parties prenantes dans les mutations politiques de l'Est. Certains voient même dans ces changements d'abord la main des Eglises, ce que Jean-Paul II n'infirme pas vraiment dans ses discours. Au même moment, de nombreuses voix s'élèvent pour réclamer de nouveaux rapports entre l'Etat et les Eglises, qui augmenteraient leur rôle dans la société. Certains parlent même de « nouvelle laïcité ». Ce nouveau rapport au pouvoir des Eglises ne mérite-t-il pas une réflexion théologique approfondie ? Doit-on le prendre pour un acquis, ou pour un handicap ?

Des événements récents dans les pays de l'Est et dans les pays de l'Ouest, notamment en France, signalent un renouveau de l'antisémitisme. Des actes dans la lignée du nazisme (Carpentras, mai 1990), des propos dans la lignée de Maurras et des chantages de l'antisémitisme « noble » sont devenus courants, banals, à peine relevés mais abondamment répétés. Cette haine des Juifs en cache d'autres, étapes successives du néo-paganisme. Un politicien d'extrême-droite déclarait voici quelques années que « quatre super-puissances colonisent la France. Ce sont le marxiste, le maçonnique, le juif, le protestant. » Face à cette intolérance et à ce racisme, qu'avons-nous à dire, à proclamer, comme théologiens et peut-être comme citoyens ? Ne faut-il pas envisager, si ce n'est un nouveau *Barmen*¹, tout au moins une protestation et une réflexion énergiques contre ce renouveau raciste ?

D'autres questions majeures se posent encore à nous : celles de la pratique de nos Eglises, de la proclamation de l'Evangile et du culte, celles de la spiritualité et de la vie communautaire, celles de l'évangélisation et de la présence de nos communautés dans ce monde en mutation. La théologie des années 90, avant celle du troisième millénaire, se trouve aux prises avec ces questions, quelques-unes d'une actualité brûlante au milieu de toutes celles que les théologiens doivent travailler et retravailler sans cesse.

Fabrice Lengronne
Responsable de la publication

¹ Déclaration du Synode de l'Eglise Confessante allemande contre le nazisme, en 1934, sous l'impulsion de K. Barth, D. Bonhoeffer et M. Niemöller.

ROLES, FIGURATION ET MINISTERES LITURGIQUES

Par Jean-Michel Sordet

pasteur, aumônier au Centre Hospitalier Universitaire Vaudois
Lausanne

Imaginons que je me trouve au bureau de l'aumônerie de l'hôpital, en train de prendre quelques notes à la fin de ma journée de visites. J'ai soudain besoin d'un crayon que je demande à Nathalie, la secrétaire d'accueil. J'obtiens mon crayon. Dans cette brève INTERACTION, l'action proprement dite consistait à demander et à obtenir un crayon, ce qui se déroule sans difficulté.

Mais je peux demander le crayon avec un sourire (en vue bien sûr de continuer d'avoir libre accès au bocal de bonbons posés sur le bureau de Nathalie), ou je peux le faire sur un ton autoritaire pour continuer à bien marquer la hiérarchie entre un pasteur engagé dans le saint ministère et une (simple) secrétaire !

Nous voyons donc que l'interaction comporte un second niveau, celui de la mise en scène de l'action proprement dite. C'est une méta-communication. Pour comprendre ce second niveau, je fais appel à la micro-sociologie¹ d'Erving Goffman².

Goffman appelle REPRÉSENTATION cette mise en scène ; ce qui est en jeu dans la représentation, c'est la face que se présentent mutuellement les interactants, avec le souci de ne pas perdre la face. Pour Goffman, le problème de ne pas perdre la face, mais de la sauver,

¹ La micro-sociologie est l'étude des rapports sociaux qui s'établissent dans de petits groupes humains (une entreprise, une équipe de travail, etc.) en particulier dans l'interaction face à face (le garçon de café et son client par exemple).

² On trouve l'essentiel de la pensée d'Erving Goffman dans *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi* (trad. de l'américain par Alain Accardo) (Paris : Editions de Minuit, 1973, original 1956, 1959) et *Les rites d'interaction* (trad. de l'américain par Alain Kihm) (Paris, Editions de Minuit, 1974, original 1967).

est socialement d'une importance capitale. La face est tellement sacrée que ces représentations sont les véritables RITES que notre société moderne et sécularisée a conservés.

Le culte n'échappe pas à cette distinction entre action principale et représentation. Il est donc l'effectuation simultanée de deux rites : le premier et qui nous saute aux yeux, le rite religieux, spirituel qui tend à mettre en rapport l'homme avec le Dieu de Jésus-Christ ; le second – mais est-il vraiment secondaire ? – qui met en représentation un groupe de personnes (assemblée des croyants, officiants et pasteurs) avec leur face, sacrée, et menacée sans cesse d'être perdue.

Notre question est donc la suivante : comment s'articulent les ministères en jeu dans la célébration du Dieu de Jésus-Christ avec les rôles mis en scène dans la représentation qui a lieu au cours de la même célébration ?

1. QUELS SONT LES ROLES ?

Qu'on me permette ici de donner une perspective (sans doute un peu caricaturale...) à partir de mon expérience personnelle, en contexte multitudiniste, dans une Eglise réformée liée à l'Etat (Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud, en Suisse). Le pasteur peut avoir le rôle de LEADER dans l'équipe qui a l'initiative. Il fait équipe avec des co-officiants, mais également *in absentia* avec ses collègues : ces autres pasteurs, en action ailleurs, jouent eux aussi, loyalement, unanimement, le même jeu, la même figuration. Acteur dans une équipe en pleine représentation, le pasteur y met toute sa conviction (qu'elle soit réelle ou feinte n'y change rien) sous peine de perdre la face. Il a une bonne part de la maîtrise de la façade : s'il ne peut guère rebâtir le temple de son village ou de son quartier, il peut y modifier facilement de nombreux détails du décor.

Par son habit, ses déplacements, sa position, le pasteur peut souligner (mais pas trop, afin de ne pas prétendre à une face trop hautaine) son importance. En cultivant un brin de dramatisation et d'idéalisation, il soigne son public en se préparant bien, en répondant aux goûts (supposés) du public ; il peut tenter de progresser, d'imiter des prédicateurs ou des modèles connus, etc.

Le pasteur gère, par son AUTORITÉ et par sa compétence, l'équipe des officiants où aucun autre ne sera son véritable égal, à moins qu'il ne soit pasteur lui aussi ! Le co-officiant met plutôt en valeur le pasteur en lui laissant les parties les plus cléricales et en accomplissant les tâches plus modestes. Comme les co-officiants sont des exécutants, le

pasteur donne le point de vue officiel (avant comme pendant la représentation).

Un rôle important du pasteur, avec l'aide de son équipe, est le contrôle de l'information disponible. Il existe en effet des SECRETS qu'il peut être bon de ne pas divulguer sur scène. Une inadéquation entre la vie concrète du prédicateur et ce qu'il prêche est un secret peu avouable en cours d'interaction. Ce secret peut être connu des collègues sans grand mal, mais l'assemblée ne devrait pas avoir accès à cette information (et elle ne cherchera sans doute pas à l'avoir) pour que la face soit sauve. Il y a les secrets d'initiés : combien de fidèles savent au fond comment le pasteur prépare son culte ? Peu, mais les collègues le savent, et peut-être quelques initiés de l'équipe des officiants. Il y a aussi les secrets larvés ou latents : ce sont ces faits existants, mais pas encore réunis en information réelle dont on tient compte... Que resterait-il de la face du corps pastoral si on s'avisait vraiment de penser que le culte tel que pratiqué actuellement est archaïque, incompréhensible ou inadapté ?

Mentionnons encore les rôles de COULISSE, les rôles sans masque dont le texte comporte un discours sur les absents et le discours sur la mise en scène. C'est dans les coulisses que l'équipe qui n'a plus de face à protéger se met à dire ce qu'elle pense vraiment de la vieille dame au chapeau, de l'organiste qui joue mal, ou plus positivement de tel paroissien qui semblait si attentif, ou si remué – mais cela ne pouvait pas être dit en cours de représentation ! De même, on peut enfin parler de ce qui a bien marché ou mal marché dans l'effort-même de maintenir la face : là, le pasteur peut se permettre un peu d'ironie sur la feuille qu'il avait égarée, ou un juron sur la belle envolée qu'il a ratée !

2. LA FIGURATION

Goffman appelle FIGURATION tout ce qui est entrepris pour que personne ne perde la face. La capacité d'un interactant à maîtriser la figuration (se rendre compte des faux pas, des gaffes, etc., ou encore les éviter ou les réparer) mesure son degré de socialisation dans l'interaction en cours. La plupart des techniques de figuration tiennent de l'ÉVITEMENT. On évite les rencontres où il y a danger de perdre la face. On évite les sujets ou activités dangereux pour l'interaction, on oblique à temps, on avance prudemment les éléments neufs ou périlleux. On se montre discret sur ce qui pourrait gêner ou contredire, on arrondit, on adoucit les angles, on emploie la circonlocution, l'ambiguïté, l'humour pour faire passer des choses pénibles, on avertit

par des ballons d'essai que quelque chose va peut-être se produire dans l'échange... Si un incident s'est produit, on fait comme si de rien n'était, ou bien on prend acte mais en se hâtant de dévier, de rassurer ou de minimiser. On donne du temps à l'autre pour se reconstituer sa face...

La coopération figurative fait preuve de tact (le public se montre attentif, même s'il pense à autre chose !) et de renoncement à des prétentions trop grandes. On dit : « Après vous, je vous en prie » bien qu'on soit en droit de passer en premier.

La figuration travaille à protéger la face de tous. Elle respectera scrupuleusement les régions attribuées à chaque équipe : le public n'entre pas là où il n'est pas invité.

Dans la représentation en cours pendant la célébration, la figuration va donc être l'œuvre commune de tous les présents, selon des rôles distincts. L'effort consenti pour garder la face telle qu'elle a été définie de la part de tous en début d'interaction (voire telle qu'il n'y a pas eu besoin de la définir, étant donné le caractère traditionnel, rituel et acquis du culte) est un effort commun de tous les partenaires en cause.

3. LA FACE

La question de savoir quelle face les interactants du culte cherchent à établir au moyen de l'outillage que je viens de décrire mérite réflexion, et nous allons tenter d'émettre une hypothèse. Rappelons que la face est une prétention à une valeur sociale, émise par un des interactants, puis confirmée ou précisée par les éléments d'informations échangés au cours de l'interaction, en particulier au niveau de la représentation.

On peut tenter de déterminer quelle face est en jeu dans la représentation qui va se dérouler au cours d'un culte au moyen des incidents. En cherchant ce qui cause de la gêne, de l'embarras, du dérangement dans le bon déroulement de la représentation, on pourrait cerner quelle est la face proposée et défendue par les partenaires. Inversement on pourrait chercher ce qui sert à parer ou à réparer les incidents.

Un blanc, une maladresse de langage, un imprévu, du bruit intempestif dans l'église, un geste déplacé comme renverser le vin de la Cène, et peut-être aussi les émotions ou le contact physique me semblent des éléments propres à faire mentir la définition de la face adoptée au début de l'interaction. Mais la compétence du pasteur, sa

bonne prestation et préparation, ainsi que la souplesse, la docilité du public à suivre les indications liturgiques explicites ou habituelles, etc., servent à maintenir la bonne impression fournie par les partenaires les uns aux autres.

On peut travailler comparativement, à l'aide d'autres types d'interaction. Dans un magasin, le vendeur, par son amabilité, par son savoir faire, réel ou feint, cherche à produire une image séduisante de son établissement, afin que l'acheteur revienne. Le client tendra à se montrer plus important, ou plus aimable qu'il n'est en réalité, en vue d'obtenir d'éventuels avantages, rabais, services après vente plus efficaces, etc. Lorsque deux personnes boivent un verre ensemble et discutent de choses et d'autres, la face qu'on va présenter servira à se montrer le plus drôle, ou le plus séduisant, ou le plus fort, ou le plus informé... On va chercher à gagner l'estime de l'autre.

Et dans le culte ? Que se produit-il au plan de la représentation, à côté et en même temps que l'activité de célébration proprement dite ? Que se noue-t-il entre les protagonistes de la célébration ? La prétention sociale du pasteur va-t-elle être celle de la compétence grâce à son art oratoire et son brillant intellectuel ? Va-t-il par quelque remarque, en soi inintéressante pour son sujet, vouloir montrer à quel point il est un pasteur pressé par le temps et la quantité de travail que lui réclame sa paroisse – il se pose ainsi comme un martyr ou comme un surhomme – ? Va-t-il par ses choix de vocabulaire induire une proximité entre les gens et lui (à la limite de la démagogie) ou va-t-il par ses citations pédantes creuser et maintenir la distance entre le clerc et le laïc ? Tout ceci bien sûr en parlant longuement de l'amour fraternel et communautaire... Va-t-il par ses choix théologiques sur le ministère d'officiant de l'eucharistie souligner le caractère nécessaire du ministre consacré, ou va-t-il en laissant réellement la place et l'initiative à des laïcs souligner certains aspects du sacerdoce universel ?

En tant qu'acteur principal de la représentation, c'est le pasteur qui pose la face en jeu dans la représentation. A titre d'hypothèses de travail, voici quelques faces qui nous paraissent possibles. La prétention sociale du pasteur est d'être :

- un clerc nécessaire, rare et providentiel ;
- si possible, un copain proche de tout le monde ;
- un homme au savoir supérieur à la moyenne et qui accepte de partager quelques-unes de ses connaissances ;
- un homme fort, sur qui les autres peuvent compter ;
- un homme accablé de responsabilités et envers qui personne n'est reconnaissant.

Cette face est une valeur sociale revendiquée par le pasteur dans sa ligne d'action, c'est une image de son moi qu'il émet et tend à conserver. Goffman nous apprend le lien émotionnel qui relie l'acteur à sa face : il s'y attache. Avoir une face favorable produit du bien-être ; dans le cas inverse survient un malaise, de la honte, de la culpabilité. L'acteur-pasteur cherchera donc à sauver la face, à garder une image consistante de son moi, confirmée dans les indications des autres en cours de représentation, si possible. S'il ne parvient pas à garder la face, il la perd : c'est l'incident social par excellence. Selon Goffman, tout est entrepris pour ne pas perdre la face (question de dignité, d'honneur, de fierté), mais aussi pour ne pas faire perdre la face à l'autre (question de considération et de respect). Cette coopération pour sauvegarder mutuellement les faces entraîne un effet régulateur sur l'interaction. Il serait intéressant d'essayer de considérer que la stabilité de nos traditions culturelles pourrait provenir de cette collaboration entre les équipes pour ne jamais perdre la face et donc conserver l'interaction toujours semblable...

4. ARTICULATION

L'articulation de l'analyse microsociologique des rôles, de la figuration et de la face avec une description théologique des ministères est un problème de cohérence. En effet, on s'aperçoit que deux buts sont poursuivis simultanément à l'intérieur du culte : les buts liés à la célébration proprement dite, et les buts liés à la représentation et au maintien de la face. Ces buts sont-ils complémentaires, en harmonie, en concurrence ou en contradiction ? Si nous pouvons bien espérer que la structure, le contenu et le déroulement de la célébration soient théologiquement corrects et fidèles à l'Évangile, qu'en est-il du niveau de la représentation ? Les efforts qui y sont déployés et les moyens pour atteindre les buts recherchés sont-ils, eux aussi, théologiquement irréprochables et fidèles à l'Évangile ?

On peut se poser la question si la face est par exemple celle du clerc nécessaire, rare et providentiel. Dans ce cas, l'aspect représentation du culte n'est pas en harmonie ou en cohérence avec l'aspect célébration du culte. On ne saurait à un niveau prétendre célébrer et adorer le Dieu de Jésus-Christ, tout en s'acharnant, à un autre niveau, à défendre la valeur et la position sociale du principal interagissant de la célébration.

Dans le détail, les questions qui se posent sont les suivantes :

4.1 Quel rapport y a-t-il entre le ministère de présidence de la célébration et le rôle de leader dans la représentation ? Par l'activité qu'il déploie au niveau de la célébration proprement dite (préparation, ordonnance des éléments liturgiques, effectuation « en première ligne » des actes liturgiques et de la prédication, etc.) le pasteur accomplit son ministère au service de la communauté célébrante. Mais en même temps, il a de fortes chances d'être investi du rôle de leader dans la représentation. Si l'activité qu'il va déployer à ce niveau-là contribue à renforcer la face du clerc nécessaire, rare et providentielle, alors l'effort de maintenir la face est en décalage avec l'effort de la célébration. Au niveau de la représentation, les croyants sont détournés de Jésus-Christ dont ils ont le projet (au niveau de la célébration) de s'approcher. Le service de la présidence du culte se voit perverti de son but authentique au profit du secret dessein de confirmer des valeurs sociales qui n'ont pas forcément valeur évangélique.

On notera qu'en termes paradoxaux, cela revient à demander si le ministre peut être leader en laissant un Autre à la première place.

4.2 Le pasteur accomplit un ministère de rassemblement de la communauté chrétienne. Au niveau de la célébration, il cherche à permettre aux membres de cette communauté de se rassembler vraiment, de se rencontrer, de développer la fraternité et la communion entre eux, entre lui et eux, et entre eux-tous et leur Seigneur. Au niveau de la représentation, les faces en jeu seront-elles faites d'ouverture, de simplicité, d'égalité et d'amitié, ou au contraire de fermeture, de duplicité et de pouvoir ? Si la face défendue est celle du clerc, personnage à part et haut placé, alors les efforts déployés aux deux niveaux de l'interaction vont en sens contraire. Le service de rassembler l'assemblée autour de Jésus-Christ est alors perverti par le secret dessein de la réunir autour du personnage humain du clerc.

4.3 Le ministère de la prédication proprement dite, de l'annonce de la Parole de Dieu, se trouve-t-il confirmé ou falsifié par la méta-communication, par le second niveau où est en jeu la face des partenaires ? Le positionnement social qui s'établit (ou se trouve établi d'avance) quand le culte commence va-t-il résonner en confirmation ou en invalidation du message explicitement prêché dans le culte ?

4.4 Au niveau de la célébration, le ministère de la réconciliation, exercé par l'officiant au service de la communauté par le moyen de la liturgie, de la prédication et des sacrements, cherche à conduire les croyants dans un salut par la foi, reçu gratuitement. Mais, au niveau de

la représentation, le salut, ou le sauvetage, qui est en jeu est celui de la face, par des œuvres bien humaines qui consistent en des manœuvres sociales et relationnelles déployées en sous-main de la célébration. Le second niveau n'annule-t-il pas la valeur de ce qui est vécu au premier ?

Les quatre questions qui précèdent portent sur la réalisation pratique du culte, mais elle sont ancrées dans une problématique proprement théologique. Dans le culte chrétien, nous célébrons le salut offert et réalisé une fois pour toutes par Jésus-Christ par sa mort et sa résurrection. Le premier moment de ce salut est la croix, que nous pouvons à bon droit décrire comme un moment où le Seigneur a fondamentalement « perdu la face » aux yeux de hommes : il est abandonné de ses disciples, condamné comme un criminel, supplicié honteusement. Si nous n'escamotons pas ce moment de la croix, nous serons, au cœur du culte, en compagnie de ce Seigneur-là : le crucifié, celui qui a perdu la face au Golgotha, celui que préfigure déjà le serviteur souffrant d'Ésaïe 53. Que les chrétiens réunis au cours du culte doivent se rappeler et s'appropriier ce fait nous paraît évident. Mais que la représentation que nous avons évoquée dans cet article soit, elle aussi, articulée sur le moment de la croix nous semble moins acquis. Il faudrait que le clerc ne se comporte plus comme un clerc et renonce à cette prétention ! Que le fidèle ne s'abaisse plus à n'être qu'un « simple laïc » si prompt à confirmer le clerc dans sa position ! Que l'impuissance du Christ en croix révèle la vanité de nos efforts pour sauver nos faces, et nous découvrirons alors que la grâce peut nous atteindre aussi sur le plan de la représentation. Un souffle de résurrection pourrait alors souffler sur la trame des relations tissées entre les protagonistes du culte, en résonnance cohérente avec la Parole prêchée et la Cène partagée dans la célébration.

CHARISMES ET MEDIATION

ou Comment le Saint-Esprit intervient dans la vie des hommes

Par Jean-Claude Schwab
pasteur, Saint-Blaise (Suisse)

Comment l'action du Saint-Esprit se manifeste-t-elle dans la vie du chrétien ? Par quel canal intervient-il ? Au travers de l'exemple particulier des charismes et de leur manifestation dans la vie de l'Eglise et des chrétiens, Jean-Claude Schwab aborde des questions d'une grande importance pour la théologie : immédiateté et médiation, nature et surnature (naturel et surnaturel), mais aussi, en définitive, la question si débattue entre l'occident et l'orient orthodoxe : le filioque. C'est aussi une invite au débat et à l'approfondissement de ces questions...

Dans leur cheminement spirituel, beaucoup de croyants passent par une phase décisive, lorsqu'ils découvrent la dimension personnelle de l'Évangile ; ils perçoivent que Dieu leur parle à eux aussi, qu'ils sont regardés, reconnus, connus entièrement par Lui. Leur cœur est touché, leurs émotions aussi. Ils sont alors concernés et impliqués dans une relation proche de communion avec Dieu.

L'Écriture regorge de témoignages d'expériences analogues :

— Jacob dans son combat de vie avec cet être mystérieux qui le bénit et dont il dira : « J'ai vu Dieu face à face » (Gn 32).

— Moïse à qui Dieu parlait face à face comme un homme parle à son ami ; et Dieu le « couvre de sa main » quand il passe près de lui dans sa gloire (Ex 33).

— Elie qui perçoit la proximité de Dieu dans le murmure doux et léger d'un souffle qui s'éteint ; il s'enveloppe alors le visage de son manteau (1 R. 19).

— Pierre, Jacques et Jean sur la montagne de la transfiguration.

— Les deux disciples à Emmaüs...

Dans leur cheminement communautaire, des églises entières peuvent aussi connaître cette perception d'une grande proximité de Dieu, par le Saint-Esprit : le silence est alors habité d'une présence presque sensible, la parole aussi ; la prière ou le dialogue devient lieu de révélation et divers charismes manifestent la grâce de Dieu à l'œuvre. Certains diraient qu'alors le Seigneur est quasi visible, qu'on peut presque sentir le Saint-Esprit, ou le toucher. L'apôtre Paul parle de l'expérience d'un « non croyant » au milieu d'une assemblée qui prophétise ; se sentant dévoilé, il tombe sur sa face, adore Dieu et proclame : « Dieu est réellement au milieu de vous » (1 Co 14,25).

De telles expériences peuvent bouleverser le parcours d'une vie ; souvent génératrices de vie, elles favorisent des transformations radicales qui portent le goût de la réconciliation et glorifient Dieu.

Comment faut-il comprendre ces expériences ? Est-ce à dire que Dieu est présent de façon immédiate, qu'il a supprimé toute médiation ? Parfois, il nous semble que c'est le cas, tellement la proximité de Dieu nous paraît grande. Cette impression d'immédiateté n'empêche toutefois pas Dieu d'utiliser divers moyens pour se révéler ; et il est bon de les reconnaître ; cela nous préserve d'absolutiser nos propres expériences.

LES MEDIATIONS DANS L'HISTOIRE DU SALUT

Or il apparaît dans l'histoire du salut que Dieu se révèle toujours *au travers de médiations* ; aucune expérience n'est une expérience directe de Dieu. Cela ne l'empêche pas pour autant de se rendre très proche et même sensible.

a) La médiation suprême ou centrale, c'est celle d'un homme, Jésus, le seul médiateur (1 Tm 2,5). Toutes les autres médiations sont au service de celle-ci et y renvoient. Car c'est en Lui que toute la plénitude de Dieu habite ; c'est au travers de cet homme que Dieu se rend présent à nous ; en lui nous voyons Dieu. « Montre-nous le Père ? » dit Philippe ; et Jésus répond : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,8). C'est le mystère de l'Incarnation ; il s'agit non seulement de l'événement de Noël, mais du mouvement même de Dieu vers l'humanité, axe central de toute manifestation de l'Esprit. Jésus est le moyen d'une communication avec Dieu, il en est aussi la limite : pas de fusion en Lui (pas d'immédiateté), mais une rencontre. La communion avec Lui ne supprime pas le vis-à-vis. Même le « Christ vit en moi » de Paul n'anéantit pas le « Je me tiens devant le Christ » de Jean (Ga 2,20 ; Ap 1,17).

b) Pour se révéler et se rendre présent à nous, Dieu utilise son moyen préféré : *la Parole de témoins*. C'est particulièrement frappant dans les récits de la Résurrection : personne n'a été mis en face de Jésus-Christ ressuscité avant d'avoir eu l'occasion d'entendre un témoin, qui sollicite de croire à sa parole :

— Les premières femmes au tombeau entendent un jeune homme qui atteste que Jésus est ressuscité. C'est plus tard seulement, dans la matinée qu'elles rencontreront Jésus. (Il est intéressant d'ailleurs d'observer que Jésus confirme la parole du jeune homme ; Jésus vient pour donner crédit à ce témoignage et y renvoyer ; comparer Mt 28,5ss et 28,10 ; ainsi que Jn 20,13 et 15).

— Les deux disciples d'Emmaüs ont entendu les deux femmes-témoins avant d'être accompagnés par Jésus lui-même sur le chemin.

— Les onze disciples aussi ont entendu ces deux témoins revenant d'Emmaüs avant de recevoir Jésus au milieu d'eux.

— Et Thomas a eu plus d'une semaine pour digérer le témoignage de ses condisciples.

— Même Saul de Tarse a pu méditer sur le témoignage d'Etienne lapidé avant de rencontrer Jésus-Christ.

Toujours une parole d'un témoin précède la rencontre avec Jésus-Christ ; une parole qui prépare cette rencontre, et une rencontre qui renvoie à cette parole (et l'authentifie plutôt que de la rendre caduque).

c) C'est exactement le rôle que joue *l'Écriture* ; Dieu y inscrit sa révélation et s'y rend présent. Et quand il se révèle, il renvoie à l'Écriture en lui donnant tout son crédit, en nous invitant à croire en elle et par elle.

« Ne fallait-il pas croire tout ce qu'ont dit les prophètes ? »

Ainsi, Jésus ressuscité apparaît en personne aux deux disciples sur le chemin d'Emmaüs. Et plutôt que de se révéler à eux dans l'immédiateté d'une présence indubitable, il renvoie d'abord aux Écritures de l'Ancien Testament ; au fur et à mesure que celles-ci leur deviennent accessibles, leur cœur se met à brûler, leur foi se réveille, et il prépare sa révélation. Puis le geste de la fraction du pain agira comme instrument déterminant pour qu'ils reconnaissent sa personne, sa résurrection, sa proximité. Mais il n'avait évidemment pas attendu ce moment-là pour être proche. Au moment où leurs yeux s'ouvrent enfin et où ils réalisent la présence immédiate du Ressuscité, Jésus échappe à leur vue. Ils voient du cœur, mais plus des yeux. Dorénavant, ils continuent de le « voir » dans les Écritures et la fraction du pain. En se rendant invisible, Jésus indique bien qu'il se donne à eux au travers de ces médiations. Il a choisi de s'y révéler et s'y rendre présent.

d) L'appel évangélique et apostolique à imiter *l'imitateur* atteste aussi cette importance de la médiation. En effet, Paul invite les Corinthiens à devenir ses imitateurs. Qu'ont-ils donc à imiter ? La manière dont Paul lui-même imite le Christ (1 Co 11,1) ! Et que fait-il pour cela ? Il leur envoie Timothée qui a appris à imiter Paul « dans toutes ses voies » depuis longtemps (2 Th 3,10), et qui sera la démonstration de cette imitation (1 Co 4,16s). Qu'imité-t-il donc en Jésus-Christ ? Il imite Jésus imitant son Père et « ne faisant que ce qu'il voit faire au Père ». « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement » (Jn 5,19s) ; et c'est cela que le Fils révèle aux disciples (Jn 15,15) : il leur fait connaître tout ce qu'il a appris de son Père, afin qu'ils puissent l'imiter dans sa manière de vivre et d'imiter le Père.

Ainsi, dès l'origine, Dieu envoie des *imitateurs* qui peuvent être imités dans leur imitation. C'est ainsi que l'Original peut toujours à nouveau être imprimé dans nos vies par ces médiations.

e) Nous n'entrerons pas dans le débat séculaire sur le rôle de l'Esprit à l'œuvre *dans la création, dans les événements de l'histoire et de nos vies* ; à savoir s'il agit indépendamment de la révélation du Christ, au service de cette révélation, ou aux ordres du Christ. Nous connaissons toutefois dans nos propres vies comment des événements, banals (ou non), peuvent devenir instruments de l'Esprit conduisant au Médiateur. Il est passionnant de relire sa propre histoire dans cette perspective, pour y découvrir les voies (médiations) de l'Esprit, même avant une conversion, ou pour y reconnaître sa présence, même là où il avait paru absent. C'est l'action conjointe de l'Esprit dans la création, et du Père au-dessus de la création, qui renvoie au Fils incarné dans la création.

f) Nous évoquerons encore un dernier moyen que Dieu utilise : celui de *l'Esprit qui témoigne à notre esprit* (Rm 8,16). Cette médiation indique que le Saint-Esprit ne possède pas l'homme, et n'est pas possédé par lui. Il n'agit pas sur l'homme sans l'homme, mais avec lui, par l'intermédiaire de son esprit. Ainsi, son action ne court-circuite pas notre esprit (comme certains croient l'expérimenter), mais au contraire l'invite à entrer en fonction. Paul en précise le sens à propos de ceux qui prophétisent : « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes » (1 Co 14,32). La personne du prophète n'est pas livrée aux mains de son inspiration ou du Saint-Esprit ; elle reste responsable de ce qu'elle dit ou fait. La personne du prophète garde, dans l'inspiration, la responsabilité éthique et spirituelle de ce qu'elle accomplit. Si le Saint-Esprit témoigne à notre esprit, il nous donne ainsi de pouvoir prendre la distance critique nécessaire par rapport à cette révélation-inspiration. Il ne s'impose pas sans que notre jugement soit possible et

il nous invite à l'exercer, dans la foi.

C'est d'ailleurs ainsi que Paul et ses amis en voyage missionnaire ont « reçu » le rêve-vision que l'apôtre avait eu la nuit précédente ; ils ne s'y sont pas soumis aveuglément, mais ils ont accompli un travail (le travail pastoral sur le rêve), dans le partage et peut-être la discussion, jusqu'à ce qu'ils arrivent à la *conclusion* que le Seigneur les appelait en Macédoine (Ac 16,9s). Leur esprit est actif, en travail, et non pas déconnecté ; et c'est eux qui prennent la responsabilité de leur décision, ils assument leur choix, dans la communion et la foi au Christ. Leur travail spirituel consiste à mettre en relation le rêve-vision avec leur situation présente et leur vocation divine. Cela ne leur est pas imposé.

C'est dans cette perspective aussi qu'il faut comprendre les diverses prophéties données à Paul concernant sa dernière montée à Jérusalem :

1° S'il monte à Jérusalem, bien que l'Esprit l'ait averti des tribulations qui l'y attendent, c'est qu'il est lié par l'Esprit qui l'y conduit : il a accepté d'être lié, il a décidé d'aller à Jérusalem, il assume ce choix qu'il fait, il tourne en vocation ce que l'Esprit lui dit (Ac 20,22ss).

2° Quelques jours plus tard, des disciples à Tyr sont poussés par l'Esprit à lui dire de ne pas monter à Jérusalem (Ac 21,4). C'est donc l'Esprit lui-même (par les disciples) qui crée pour Paul et en Paul les conditions de la liberté, et qui l'invite à choisir en connaissance de cause. Il veut que Paul agisse en pleine responsabilité, qu'il ne rejette pas sur Dieu la responsabilité de ce qui lui arrive, mais qu'il affronte les événements en étant pleinement aux commandes de sa vie, son esprit étant actif !

3° Et c'est ce qu'il attestera le lendemain à Césarée (Ac 21,11-14) : « Je suis prêt. » C'est ainsi qu'on le verra, à l'instar du Christ dans sa passion, rester maître de sa vie, quoique prisonnier des Romains et déporté par l'ouragan (Ac 27,34ss) ; assuré en lui-même, encouragé par l'Esprit, en communion avec le Père.

POURQUOI DONC UNE MÉDIATION ?

L'Écriture nous permet donc de découvrir les médiations par lesquelles Dieu communique avec les hommes. Et si les interventions du Saint-Esprit dans la vie des hommes se font au travers d'une médiation, ce n'est pas là un défaut ; c'est au contraire la volonté de Dieu, qui atteste ainsi la *dignité de la créature* humaine issue de sa main. Si Dieu agissait sur nous sans médiation, il y aurait fusion, au

détriment de notre identité qui serait englobée dans la sienne. Nous deviendrions comme des parcelles de Dieu, fondues en lui et éclatées. Notre liberté serait nulle et nous devrions agir sous contrainte, comme des robots téléguidés. La médiation, c'est l'espace de liberté que Dieu crée pour nous garder distincts de lui. Ainsi, même la « grâce irrésistible » peut être soit rejetée, soit assumée. Même Saul de Tarse pouvait se « regimber contre l'aiguillon » de la grâce ; cela lui aurait été dur, mais il aurait pu (Ac 9,5). Et c'est à cause de cette possibilité qu'il a été intérieurement actif dans sa conversion ; même si elle est entièrement redevable au Christ qui en a pris l'initiative, Saul ne l'a pas subie passivement. Dès le départ, il assume le choix qu'il fait, et c'est ce que Jésus lui demande. « Tu as persuadé, Seigneur... et je me suis laissé persuader » (Jr 20,7). C'est d'ailleurs ainsi que Jésus lui-même est entré dans le *mouvement de son incarnation* (« voici je viens pour faire ô Dieu ta volonté » He 10,5ss), et qu'il a vécu toute sa vie et sa passion : en tout temps il confirme son choix, alors qu'il pouvait éviter le chemin de la passion (Jn 12,27 ; Mt 26,39-53). S'il y a médiation, c'est parce qu'il y a création et incarnation. C'est pourquoi toute théologie de l'immédiateté ignore ou défigure soit la création, soit l'incarnation.

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES D'UNE THÉOLOGIE DE L'IMMÉDIATÉTÉ¹

Si je pratique une théologie de l'immédiateté, je risque bien de court-circuiter les médiations simples, et de croire pouvoir faire l'économie des longues et difficiles médiations, par exemple l'étude exégétique de la Bible ou l'analyse des problèmes sociaux². C'est ce

¹ C'est dans les deux livres qui suivent que j'ai trouvé les affirmations les plus éclairantes sur le sujet ; je m'en suis inspiré, mais ne les ai pas cités directement. A. Godin : *Psychologie des expériences religieuses* (Paris : Le Centurion, 1986), en particulier le chapitre 4 : La jubilation fusionnelle comme expérience de l'Esprit (groupes charismatiques) pp. 119 à 145 (surtout pp. 120, 125 et ss., 139, 141ss.). Walter J. Hollenweger : *Geist und Materie, Interkulturelle, Theologie III* (Munich : Chr. Kaiser, 1988), en particulier le chapitre V : Geist und Kirche, die Verwaltung des Geistes, pp. 301-336 (surtout pp. 312ss, 333). Voir aussi la Préface de W.J. Hollenweger au livre de D. Brandt : *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, (Genève : Labor et Fides, 1986), surtout p. 20.

² Y. Congar : Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 55, 1/1975, p. 147, cité dans Godin p. 130.

qui se passe souvent dans les premiers temps d'une vie chrétienne qui a débuté par une expérience de conversion. Celle-ci semble résoudre tous les problèmes ; mais en fait on ne s'attelle guère aux problèmes réels qui réapparaîtront sûrement plus tard.

Deux expériences personnelles m'ont rendu attentif à ces court-circuitages que je pratique parfois, en toute bonne foi :

a) Un étudiant en médecine, jusque-là inconnu de moi, vint me voir un jour, au Zaïre, où je travaillais. Il venait de suivre une psychothérapie pendant un an et demi, apparemment sans succès. Le même jour, il fait une expérience spirituelle bouleversante ; nous y avons reconnu une vraie conversion. Il se sent délivré de ses problèmes et proclame que Jésus a fait en une minute ce que la psychiatrie n'avait pu accomplir en une longue période. Je crois effectivement que par sa conversion au Christ, l'étape décisive de sa guérison avait été franchie, ou entamée. Mais il a complètement ignoré, et moi avec lui malheureusement, tout le travail qui devait encore être fait : travail de son âme, son propre travail (avec ou sans psychothérapeute spécialisé).

Je l'ai revu treize ans après, dans un état de délabrement intérieur lamentable : Jésus ne fait pas un travail de magicien, comme on aimerait parfois qu'il le fasse ; mais il invite à mettre en œuvre toutes les capacités et potentialités humaines, et il leur redonne vie.

b) En entrant en faculté de théologie, j'ai participé à un séminaire sur l'Apocalypse. J'ai été tout d'abord très choqué d'entendre que l'auteur avait sûrement dû s'asseoir à sa table de travail et faire l'analyse de la situation socio-politique et spirituelle de son temps, avant d'écrire son livre, qui aurait pu alors apparaître comme une synthèse de ses réflexions. Et je croyais de mon devoir de lutter pour une autre conception de l'inspiration : celle de la vision immédiate qui se serait imposée à lui, et sur laquelle il n'aurait eu aucune prise.

Il m'apparaît maintenant que, moyennant quelques modifications, les deux perspectives ne sont pas contradictoires.

Au contraire, Dieu inspire Jean dans sa réflexion sur l'histoire et sur l'histoire du salut, en lui permettant de synthétiser sa pensée, ses sentiments, sa foi et les intuitions qu'il lui donne, sous forme d'expérience visuelle. Encore une fois, la révélation de l'Esprit ne court-circuite pas son propre travail, ni sa responsabilité dans ce qu'il se risque à écrire. Dieu est plus « humain » que l'homme, plus humain que ce qu'on voudrait faire de l'auteur.

Une théologie de l'immédiateté consiste donc à interpréter des expériences spirituelles authentiques comme étant des expériences directes de Dieu, le signe d'une présence immédiate de Dieu. Cette

interprétation ne me paraît toutefois pas conforme à ce que je comprends du témoignage des Ecritures ; et surtout j'y vois des pièges cachés.

A) En effet, si j'interprète mon expérience spirituelle ainsi, j'aurai de la peine à résister à la tentation de l'absolutiser et à l'impression que Dieu est là plus qu'ailleurs ! Cela devient le passage obligé de tout parcours chrétien. Et j'aurai besoin de pouvoir revivre les mêmes expériences et sentiments, sans quoi j'aurai l'impression de ne pas vivre vraiment l'évangile. C'est la source d'une sorte d'insatisfaction quasi perpétuelle, liée à une attente passive que « ça » se reproduise, ou à un activisme débordant pour le reproduire. Le piège suivant consiste à donner une valeur spirituelle à un événement qui paraît surnaturel et en fait le signe d'une présence immédiate du Saint-Esprit. Et du même coup je ne perçois plus l'action et la présence de Dieu dans les relations et les événements ordinaires. Ceux-ci sont déclassés, ignorés en tant que porteurs de l'action et de la révélation de Dieu.

On fait parfois de même à l'égard des expériences qui touchent à nos émotions et qu'on attribue à une présence immédiate du Saint-Esprit. Sont alors déclassées les démarches qui impliquent une réflexion intellectuelle ou un choix éthique.

Or Dieu est à l'œuvre dans toute sa création, par sa providence, pour la maintenir dans l'existence ; Créateur et Sauveur, il travaille continuellement à la rédemption du monde, par son Esprit, au travers des processus naturels, comme ceux qui paraissent surnaturels. Son action, sa parole nous est communiquée au travers de médiations qui sont toutes de l'ordre de la création ; plus précisément, ces médiations sont physiques ou biologiques, psychologiques, culturelles, linguistiques, sociales... Par exemple, nous ne pouvons jamais percevoir la Parole de Dieu autrement que médiatisée par des paroles humaines, par un langage porteur d'une culture.

Il est vrai que certains phénomènes sont inexplicables, ou du moins inexplicables. Ils sont en général exceptionnels ou extraordinaires. Mais lorsque, par opposition aux autres, on les considère comme surnaturels, et du même coup comme spirituels, on attribue l'inexplicable au sacré ; on pratique comme dans les religions traditionnelles !

Or, je confesse dans la foi que tout phénomène ou processus qui peut s'opérer dans le monde trouve son origine dans le Créateur qui l'a inscrit dans sa création qu'il soit explicable ou non, ordinaire ou non. En ce sens, tout est créationnel, inscrit par Dieu dans sa création, et rien n'est surnaturel. Ce qui paraît ordinaire et ce qui paraît extraordinaire est créationnel.

Seul la grâce est spirituelle ou surnaturelle, elle qui transforme les réalités créationnelles (ordinaires et extraordinaires) en instruments de salut. Les médiations créationnelles sont alors investies de la grâce rédemptrice. Cela nous libère de la fausse dichotomie entre le surnaturel et le naturel ; celle-ci attribuait l'Esprit au premier, ce qui conduisait au mépris du second et à l'aveuglement sur les multiples instruments ordinaires de Dieu.

C) Le troisième piège possible consiste à attribuer une autorité démesurée à des personnes qui manifestent certains charismes, et ceci indépendamment de leur contenu. De même on aime et privilégie certains types d'assemblées ou de réunions à cause de la forme qui semble manifester une présence immédiate du Seigneur, presque indépendamment de ce qui y est dit ou fait. Les autres types d'assemblées ou de ministères sont inconsciemment déclassés.

D) Une dernière conséquence possible consiste à écarter toute réflexion critique en la considérant comme non spirituelle. Le risque grandit alors que seuls ceux qui s'expriment dans le langage adéquat et qui sont cohérents avec la pensée dominante soient respectés ; et que les autres soient ignorés ou même écartés. Par ailleurs, à cette perspective d'une expérience directe de Dieu s'allie une conception de l'unité chrétienne comme « harmonie dépourvue de tensions » ; et cela freine alors l'expression des différences concrètes, et donc celle de charisme nouveaux³.

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES D'UNE THÉOLOGIE DE LA MÉDIATION

Les interventions du Saint-Esprit peuvent être parfois perçues comme une action immédiate de Dieu. Nous avons vu cependant que Dieu utilise des médiations et qu'il nous invite à les reconnaître et à les prendre au sérieux. Nous pouvons alors en tirer quelques conséquences :

1° Tout d'abord, il est toujours possible de prendre du recul par rapport à une expérience spirituelle profondément ressentie : *C'est dans la foi qu'on peut l'interpréter comme un don venant du Saint-Esprit* ; personne n'est obligé de l'interpréter ainsi, et le Saint-Esprit lui-même ne veut pas nous y obliger. D'ailleurs le champ reste ouvert,

³ A propos des conséquences d'une théologie de l'immédiateté (ou d'une théologie de la médiation) sur l'approche de l'Écriture voir l'article de J.-M. Sordet, dans *Hokhma* 41, 1989, surtout p. 63.

dans chaque cas, à d'autres interprétations possibles, et au discernement d'autres influences. Il est même possible d'interpréter un don comme venant du Saint-Esprit, tout en nuancant, en y reconnaissant d'autres sources.

Attribuer telle parole ou telle expérience au Saint-Esprit, c'est donc un acte de foi ; c'est même une entreprise risquée. Mais c'est notre privilège d'homme d'y être appelés : c'est *la médiation de notre propre personne*. Et c'est souvent ainsi que les charismes sont vécus et compris par ceux qui les exercent depuis longtemps : ils sont maîtres de ce qu'ils voient, disent ou font ; et ils prennent le risque dans la foi de le mettre en relation avec le Saint-Esprit.

Toutefois, ceux qui bénéficient de ces dons ou les rencontrent pour la première fois ont tendance à les voir comme une intervention immédiate et indiscutable de l'Esprit-Saint (c'est-à-dire des expériences sur lesquelles ils n'ont aucune prise, ni aucune responsabilité). Mais ce n'est pas dévaluer, ni détruire les charismes que de se permettre d'avoir sur eux un regard bienveillant et critique, une réflexion ou une relativisation nuancée. Ainsi, celui qui entre en jubilation en arrivant au sommet d'une haute montagne pourra « jodler » ... ou chanter en langues ! Rien n'est automatiquement charismatique ; mais tout peut l'être, si c'est mis en relation avec le Saint-Esprit, et au service du Christ. De même pour celui qui fait un rêve pendant la nuit et s'en souvient. S'il fait sur son rêve un travail qui met sa foi en œuvre, ce rêve pourra devenir instrument de Dieu. En dehors de ce travail, même le rêve le plus « charismatique » ne parle pas vraiment comme Dieu le voudrait.

2° Par ailleurs, toute manifestation reconnue comme *charisme* provenant du Saint-Esprit peut simultanément être *considérée comme une possibilité humaine*, une capacité qui existe dans l'humanité ou dans la création, et qui est mise au service de l'Esprit. Peut-être cette capacité n'avait-elle jamais été manifestée jusque là par telle personne ; elle était comme enfouie et quasi-inexistante ; et on dit alors que cette personne a reçu un nouveau don. Ou bien cette capacité était-elle latente chez elle, inhibée ou oubliée ; et sa foi en Jésus-Christ et le Saint-Esprit « régénèrent » cette capacité. Cela permet de rendre compte de la réalité suivante : la plupart des charismes (peut-être même tous) existent et se pratiquent dans beaucoup de cultures et religions non chrétiennes (parler en langues, extase, connaissance, précognition, guérison, etc.). Je confesse que ce sont des talents, des capacités humaines qui trouvent leur origine dans le Créateur. Pour ces talents-là, comme pour tous les autres plus ordinaires, on peut donc parler de don de la création et d'expériences pré-chrétiennes (qui peuvent d'ailleurs

se transformer en expériences chrétiennes, para-chrétiennes ou même anti-chrétiennes).

Voilà sans doute pourquoi Paul ne fait pas de distinction (contrairement à une théologie de l'immédiateté) entre des charismes qui seraient surnaturels et d'autres qui seraient naturels. Ils sont en fait tous créationnels puisqu'ils existent dans toutes cultures, de par notre création ; et ils peuvent tous devenir spirituels, s'ils sont mis au service de l'Esprit pour glorifier Jésus-Christ, et plus précisément s'ils sont *manifestés par des personnes qui portent en eux la marque de la croix du Christ*. Ils sont alors instruments de la grâce divine et rédemptrice⁴.

Ainsi, cette perspective ouvre l'exercice des charismes à tout croyant. Chacun, qui connaît la grâce d'être réconcilié avec Dieu en Jésus-Christ, et qui croit en la promesse de Dieu de lui accorder son Esprit, chacun peut mettre en œuvre toutes ses possibilités, et les mettre au service du Christ, par l'Esprit. Peu à peu, toute sa vie est mise en relation avec le Saint-Esprit, toute sa vie devient charismatique. Et des capacités toutes ordinaires sont amplifiées ou ré-engendrées et mises au service du Christ ; elles apparaissent alors comme des charismes.

Par exemple, ce qui était appelé initialement *intuition* devient un don de connaissance lorsque la personne est habitée par le Saint-Esprit et met cette capacité au service du Christ. On peut observer cela chez Jésus lui-même dès le début de son ministère, lorsqu'il voit Nathanaël sous le figuier (Jn 1,47-50) : il met en œuvre toute son intuition, toutes ses capacités de voir, d'entendre et de sentir ; il les met au service de l'Esprit, comme il l'est lui-même tout entier. Il les synthétise alors en une image qui identifie cet homme : « Voici un véritable Israélite ; il n'y a rien de faux en lui. » Nathanaël se sent dévoilé, connu, aimé : il a été vu ! Et il est convaincu de la présence de Dieu-même en Jésus et par Lui. Il le reconnaît dans la foi.

L'auteur de l'évangile ne dit pas que ce fut un miracle ; le premier miracle n'intervient en effet qu'au chapitre suivant (2,11). Et il retiendra de la bouche de Pilate cette parole déterminante à propos de Jésus : « Voici l'homme ! » (18,5). Jésus révèle quelles sont les possibilités de l'homme et comment ces capacités deviennent instrument de grâce quand elles sont habitées par et mises au service de l'Esprit.

⁴ Hollenweger, *op. cit.*, pp. 312, 334, qui voit ici (dans une théologie vécue de la croix) le seul critère applicable (à soi-même !) pour discerner la vraie prophétie de la fausse ; les autres critères se révélant très difficile à pratiquer. Godin, *op. cit.*, p. 143 affirme l'importance d'associer au versant pneumatique de l'expérience chrétienne (qui produit la jubilation et les manifestations connexes) le versant christocentrique (la relation au Fils incarné de l'histoire).

SAINT-ESPRIT, CHARISMES ET ÉMOTIONS

Il faut ajouter que lorsque le Saint-Esprit est à l'œuvre dans une personne ou une assemblée de prière, les émotions sont mises en jeu. L'intellect et la volonté aussi d'ailleurs ; mais ces derniers ne posent pour l'instant pas de problème. Car on est habitué dans notre culture occidentale à la pensée et à l'action, tandis qu'on commence seulement à découvrir et à apprivoiser les émotions. Un christianisme qui ne s'adresse qu'à l'intellect et à la volonté est évidemment incomplet ; il fut pourtant dominant dans le monde protestant, surtout réformé, qui a posé un interdit implicite sur l'expression des émotions. Or *la redécouverte du Saint-Esprit coïncide avec celle des émotions* ; au point que celles-ci ont souvent été attribuées de façon immédiate au Saint-Esprit, et sont considérées comme la conséquence nécessaire du Saint-Esprit (avec tout un cortège de frustrations et d'errances).

Cela amène nombre de chrétiens à déprimer lorsqu'ils ne ressentent plus telles ou telles émotions ; le Saint-Esprit ne serait-il plus à l'œuvre ? On leur dit alors de croire malgré tout ; et on fait une sorte de dichotomie entre foi et sentiment. Mais ça n'aide pas beaucoup.

Il me paraît beaucoup plus simple et juste :

a) de reconnaître que le Saint-Esprit agit autant au travers de l'intellect et de la volonté que des émotions ou du corps ; qu'il désire habiter également chacun de ces divers aspects de notre personnalité ;

b) de ne pas craindre d'être à l'écoute de nos émotions, pour les reconnaître (même si elles paraissent désagréables) et de les mettre au service du Christ, en relation avec le Saint-Esprit.

Une expérience émotionnellement intense n'a pas à être considérée comme une expérience immédiate de l'Esprit, interdisant toute nuance et tout recul. Ces émotions sont nos émotions ; de même que nos pensées ou nos décisions sont les nôtres. Mais elles peuvent être habitées par l'Esprit et alors reconnues comme le signe de son action ou même accueillies comme le fruit de notre communion avec le Christ.

CONCLUSION

Celui qui pratique une théologie de l'immédiateté ne reconnaît pas la légitimité et la nécessité de la médiation. Il est alors livré à des dichotomies bibliquement non légitimes, où l'un des pôles est attribué à l'Esprit et pas l'autre.

Je cherche à vivre une *théologie de l'incarnation* qui reconnaît

aux médiations une place légitime. Cela nous permet de dépasser les oppositions, entre le naturel et le surnaturel, entre les talents et les charismes, entre l'intellect et les émotions, entre ce qui est de l'Esprit et ce qui est de moi...

Je crois que les médiations sont *créationnelles*, qu'elles sont issues du Créateur, voulues de lui et données aux hommes. Elles deviennent *spirituelles* quand elles sont instruments de *rédemption*.

Je cherche à faire place à l'intellect *et* aux émotions, sans les absolutiser comme présence immédiate de l'Esprit. Je cherche à m'ouvrir à l'intervention de Dieu par les voies (médiations) ordinaires comme par les voies extraordinaires. Je cherche à offrir au Saint-Esprit mes talents, ceux que j'ai déjà reconnus et ceux que je pourrai encore découvrir par sa présence en moi, pour les mettre au service du Christ Jésus, Seigneur de l'histoire, de la création et de nos vies.

Congrès européen d'étudiants en théologie

organisé par *International Fellowship of Evangelical Students*

Théologie : le Commencement de la Sagesse

*Schloss Mittersill, Autriche,
du 18 au 25 août 1990.*

orateurs :

Pr. Dick France,
Principal de Wycliffe Hall, Oxford.
Six études sur la Sagesse dans la Bible.

Pr. Rolf Hille,
Professeur à Albrecht-Bengel-Hause, Tübingen.
Théologie : le commencement de la Sagesse.

Une occasion de rencontrer des étudiants en théologie de tous les pays d'Europe, notamment d'Europe de l'Est, dans un cadre superbe, au cœur du Tyrol autrichien.

De bons moments de détente, des sorties touristiques. Les trois langues officielles du Congrès sont l'anglais, l'allemand et le français. Toute autre traduction pourra être envisagée, si elle est demandée à l'avance.

Coût

Frais d'inscription : 350 öS (soit environ 175 FF, 45 FS, 1050 FB)
Congrès : 1540 öS (soit environ 720 FF, 190 FS, 4350 FB).

Renseignements, demandes de bourse :

Fabrice Lengronne 84, bd Joffre F-92340 Bourg-la-Reine.

Inscriptions, date limite le 31 juillet 1990 :

Schloss Mittersill A-5730 Mittersill, Autriche.

LE CHAMP DE LA REDEMPTION ET LA THEOLOGIE MODERNE

Par Henri Blocher

Doyen de la Faculté de théologie évangélique
Vaux-sur-Seine

« Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14,27) ; « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée » (Mt 10,34) ; « Il est notre paix, lui, qui, des deux, n'en a fait qu'un » (Ep 2,14) ; « Il y eut, à cause de lui, division (*skhisma*) parmi la foule » (Jn 7.43). La *paix*, ou *sâlôm*, la plénitude, la santé recouvrée, toute blessure guérie, et l'épée qui sépare, ces deux termes évoquent deux cortèges nombreux de textes et de thèmes bibliques, associés au message du salut : il paraît difficile de nier qu'ils semblent antagonistes, et que leur association tient du paradoxe¹. D'un côté, la vision « totale » de la connaissance de YHWH remplissant la terre comme les eaux couvrent le fond de la mer (Es 11,9 ; Ha 2,14), le mot « tous » qui revient, la promesse de la réconciliation universelle (Col 1,20), l'assurance de la récapitulation finale dans le Christ (Ep 1,10). De l'autre, l'annonce du jugement qui partage entre ceux-ci et ceux-là, gauche et droite du Juge, la révélation du libre choix de Dieu qui tire ses *ek-lektoi* d'entre les Juifs et d'entre les païens (Rm 9,23s), l'antithèse irréductible entre le bien et le mal, la vie et la mort (Dt 30,15ss), entre les deux voies obligeant la décision, enfin l'avertissement sur l'étroitesse de la porte et du chemin (Mt 7,13s ; Lc 13,23s). Les théologiens qui s'interrogent sur la porte de la rédemption, sur l'étendue du « champ » où se déploie le salut opéré par Jésus-Christ, partent nécessairement de cette dualité scripturaire, et leurs constructions se comprennent le mieux comme autant d'efforts pour en accorder les deux termes.

Les grandes propositions se répartissent aux trois sommets d'un triangle logique. *L'universalisme* privilégie le don de la « paix » ; ce qui

¹ Tony Lane, « The Quest for the Historical Calvin », *The Evangelical Quarterly* 55 (1983) p. 96, parle de tension entre l'accent sur l'universalité et l'accent sur la particularité dans la Bible comme chez Calvin (à propos du débat sur l'expiation définie).

est dit en sens contraire lui est subordonné. La part rejetée par Dieu du monde tend vers zéro. Les universalistes complets enseignent le rétablissement final, *apokatastasis*, de tous les humains sans exception ; voire, comme Origène, du diable et des démons. Nous appellerons encore « universalistes » ceux qui ne vont pas aussi loin, mais qui envisagent sérieusement que l'enfer soit « vide », et qui incluent parmi les rachetés la plupart des hommes qui n'ont pas cru l'Évangile dans cette vie. Symétriquement, les *augustiniens* stricts, calvinistes et jansénistes, se laissent d'abord orienter par le thème de l'« épée » : le « tous » biblique doit s'entendre de tous les élus, de tous les croyants qui choisissent la voie étroite menant au salut. L'universalité est comprise dans la particularité, d'où le nom de « baptistes particuliers » assumé, au XVII^e siècle, par les baptistes calvinistes. Puis viennent les solutions *mixtes*. Celle qui s'attache au nom de Moïse Amyraut (1596-1664), et que professaient avant lui catholiques et luthériens, l'*universalisme hypothétique*, combine la première dualité à une seconde : celle des temps, de la Croix et de la Fin. Dans l'accomplissement décisif de la Croix, le « tous » l'emporte : Jésus-Christ a expié indistinctement les péchés de tous les humains, a pris leur place et versé leur rançon ; dans l'aboutissement définitif du Jugement dernier, seuls les élus, qui auront cru, seront sauvés. Avec Karl Barth, une autre solution mixte a vu le jour ; elle propose un universalisme qu'on pourrait qualifier de *dialectique*, ou « d'inclusion christique » : le Oui et le Non, la grâce du salut et la condamnation, l'élection et la réprobation, concernent à la fois les mêmes hommes, le Christ d'abord et tous les hommes en lui. Dans la doctrine d'Amyraut, on peut estimer que la division, ou la particularité, prédomine : c'est elle qui s'impose au bout du compte ; c'est l'inverse chez Barth, pour lequel le Oui l'emporte sur le Non, sans toutefois l'abolir.

Notre survol de la théologie moderne (des cinquante dernières années) sur la question ne prétend nullement à l'exhaustivité : les moyens nous ont manqué d'une enquête plus approfondie ; Richard J. Bauckham a donné un admirable commencement au travail, et nous ne pouvons faire mieux que de renvoyer à son étude². Dans une deuxième partie, nous pensons utile de nous intéresser aux facteurs qui favorisent la vogue de l'universalisme autour de nous. Nous en amorcerons l'analyse, avant d'indiquer, dans une troisième section, quelques points qui pourraient servir à une réponse évangélique.

² « Universalism : A Historical Survey », *Themelios* 4/2 (janv. 1979) pp. 48-54. Nous parlons de « commencement » parce que l'article n'accorde que les trois dernières pages (riches d'information) au XX^e siècle.

SURVOL : LES TENDANCES

« Prodigieuse avance sur l'ensemble du front » : tel est le communiqué victorieux que l'état-major de l'armée universaliste pourrait publier en notre fin de siècle. Aux deux ailes seulement noterait-on des filots de résistance.

La *postérité de l'ancien libéralisme* reste très attachée à la pensée d'une réconciliation tout-englobante. Comme Schleiermacher, elle ne saurait envisager en Dieu une sympathie plus restrictive que celle des hommes les plus admirés. Pour des auteurs comme John A. T. Robinson, l'anglican qui aimait surprendre³, Nels Ferré, théologien-philosophe suédo-américain⁴, ou John Hick, de Grande-Bretagne et de Princeton, principal avocat⁵, il est impensable que le Dieu de toute compassion laisse ses créatures si faibles, et pourtant faites en son image, s'abîmer dans le néant ; il serait abominable qu'il les fasse souffrir sans fin ni trêve. La perte de certains hommes signifierait l'échec de Dieu et l'éternisation de l'adversaire, du mal⁶. Il y aurait aussi arrogance indigne de l'Évangile, idolâtrie de la forme de religion dont nous avons hérité par la Bible, à exclure les voies de salut proposées par les autres religions. « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père » (Jn 14,2), rappellent volontiers ceux qui suivent les docteurs de cette première tendance.

La *révolution barthienne* a, pour un temps, fait nouveau trembler les cœurs devant la majesté du Seigneur. En principe, elle a dénoncé l'audace d'une théologie qui impose à Dieu une notion préconçue de son amour. Elle a débusqué l'incrédulité qui se déguise dans la religion de l'homme naturel. Sous cette influence, les Hendrik Kraemer, Willem A. Visser't Hooft, Leslie Newbiggin, ont su lutter contre un universalisme syncrétiste et relativiste. Mais Karl Barth n'est pas revenu à la division classique de l'humanité. Au contraire, sa concentration christologique le conduit à tout comprimer en Jésus-Christ. La double prédestination, *identique* à l'Évangile, ne partage plus l'humanité en deux groupes d'individus ; Jésus-Christ en est l'unique objet : « Au sens strict du mot, lui seul peut être compris et

³ *In the End God* (Londres : Collins, 1950, 1968²).

⁴ *The Christian Understanding of God* (New-York : Harper & Bros, 1951).

⁵ *Evil and the God of Love* (Londres : MacMillan, 1966, 1977²) ; *Death and Eternal Life* (Londres : Collins, 1976) ; *God Has Many Names* (Philadelphie : Westminster, 1982).

⁶ Un auteur aussi distingué que John Baillie, très modérément libéral, argumentait dans ce sens : *And the Life Everlasting* (Oxford : Oxford University Press, 1934) pp. 241ss.

désigné comme “élu” (et “rejeté”). Tous les autres hommes sont élus (ou rejetés) en lui, et non pas en eux-mêmes »⁷. Plus précisément, « Dieu a destiné le oui à l’homme (c’est-à-dire l’élection, le salut et la vie), et il s’est réservé le non, soit la réprobation, la condamnation et la mort », et « il nous est donné de comprendre que la prédestination est et signifie non-réprobation de l’homme, parce qu’elle est et signifie rejet du Fils de Dieu »⁸. Barth, en effet, combat la symétrie, le parallélisme, entre les deux composantes : dans ce sens, il refuse énergiquement l’adjectif « dialectique » pour la prédestination⁹. Et celui qui se comporte comme un individu rejeté ? « Il n’est pas en son pouvoir d’être cet individu, car Dieu lui a ôté cette possibilité en Jésus-Christ » ; il se place, avec ses pareils, sous la menace, « mais il est une chose qui ne peut plus être leur affaire, et c’est l’obligation de subir l’exécution de cette menace, de souffrir la damnation éternelle... ce destin final... ne peut plus être le leur. »¹⁰

En accord avec cette interprétation, Barth ne se lasse jamais de répéter que tout homme est, en Christ, déjà justifié et sanctifié, qu’il le sache ou l’ignore ; la ville est libre, tous les habitants de la ville sont libres, qu’ils se terrent encore peureusement dans les caves ou qu’ils aient découvert la réalité commune à tous : ainsi de tous les hommes, parmi lesquels les chrétiens se distinguent uniquement par ce qu’ils savent¹¹. L’apocatastase semble alors une conclusion obligée. Karl Barth résiste pourtant à la tentation de la tirer¹². Serait-ce qu’il suspende son jugement faute d’information claire ? Qu’il la traite comme une possibilité sans certitude ? La situation nous paraît plus

⁷ *Dogmatique* II, 2*, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1958, original 1942) p. 44. On se rappelle que Barth a été précédé dans sa propre voie par Pierre Maury : il lui rend hommage, pp.161s, en préface du livre de ce dernier, *La Prédestination* (Genève : Labor & Fides, 1957) pp. 5s.

⁸ *Ibid.*, pp. 171 & 176.

⁹ *Ibid.*, pp. 11s, 180, etc.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 315, 317.

¹¹ Les textes foisonnent qui affirment ces choses et l’irréalité de l’homme du péché. Cf. dans le seul volume IV (mêmes éditeur et traducteur), 1* (1966, original de 1953) pp. 80, 95 (sur la différence des chrétiens) 157 (objectivement tous les hommes), 334 ; 1*** (1967, orig. 1953) pp. 25s (sur différence), 110, 115 (nécessité ontologique), 120 (foi seulement cognitive) ; 3* (1972, orig. 1959) pp. 201s (monde justifié), 331 (détermination totale et définitive) ; 3** (1973, orig. 1959) pp. 109 (homme du péché, fantôme évoqué par caprice), 130 (le chrétien voit ce qui est pour tous). Il arrive que Barth dise de tous les hommes qu’ils sont sauvés *de jure* (IV, 3*, p. 305) ou « virtuellement » (IV, 3**, p. 135) mais le contexte montre que le sens n’est pas amyraldien.

¹² *Ibid.*, IV, 1*, p. 124 ; 3**, pp. 105-123, surtout 122s.

complexe. Barth rejette avant tout cette sorte de prévision d'où naîtrait la sécurité des propriétaires de la grâce (*beati possidentes* !) ; il entend protéger la liberté de Dieu¹³. Mais, dans le sens positif, il ne se contente pas d'envisager l'apocatastase comme une possibilité, une éventualité ; évoquant la digue d'aveuglement, d'incrédulité, que beaucoup d'hommes opposent encore à la grâce, il écrit sa conviction : « la marée est beaucoup trop forte et la digue beaucoup trop faible pour qu'il soit sage d'envisager autre chose que la rupture de celle-ci et l'invasion irrésistible de celle-là »¹⁴. Plutôt qu'agnostique, la position de Barth paraît correspondre à un universalisme retenu, ambigu, sinon embarrassé - cela dit avec la déférence qu'on doit au génie ! Il n'est pas étonnant que la plupart des « barthiens » en soient venus à professer l'universalisme sans réticence, même un Jacques Ellul si soucieux de fidélité biblique¹⁵. Bruce Nicholls est du sentiment que « la tendance à l'universalisme en Asie procède davantage de l'influence de Barth que de toute autre source »¹⁶.

Dans l'aire d'influence barthienne, Barth lui-même ne s'étant purifié qu'en partie de cette façon de penser, on a volontiers opposé information théorique objective et vérité « de foi ». C'est à la faveur de cette antithèse qu'Emil Brunner, pourtant critique de Barth, évite d'écarter la possibilité de l'universalisme¹⁷. Gerrit C. Berkouwer s'est éloigné progressivement des positions traditionnelles ; il a cédé à la même opposition, tout en montrant un sens plus barthien de la grâce, de sa victoire toute déterminante, à laquelle la foi n'ajoute rien. En 1953, il évite de s'engager dans le débat sur l'étendue de la substitution, alors que la question appartient à son sujet ; il traite de l'apocatastase, de la relation entre la réconciliation et la foi ; il conclut que cette relation ne peut être analysée exactement, mais tient à se démarquer de la thèse

¹³ C'est déjà son intention dans ses commentaires sur l'apocatastase de *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* (1947) cités par Heinrich Ott, *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses* (Zollikon : Evang. Verlag, 1958) p. 72.

¹⁴ *Dogmatique*, IV, 3*, p. 392.

¹⁵ *Un chrétien pour Israël* (Monaco : Ed. du Rocher, 1986) pp. 29s, avec application spéciale à Israël refusant de croire en Jésus.

¹⁶ « The Exclusiveness and Inclusiveness of the Gospel », *Themelios* 4/2 (janv. 1979) p. 63.

¹⁷ Dans sa *Dogmatique*, trad. Frédéric Jaccard, t. I (Genève : Labor & Fides, 1964, orig. 1946) pp. 370ss, Brunner critique sévèrement la doctrine barthienne de l'élection, mais, pp. 374ss, ne rejette pas non plus l'apocatastase (il renonce ouvertement à la conséquence logique) ; il y revient t. III (1967, orig. 1950) pp. 505-516, semblablement.

barthienne¹⁸. En 1954, il explique davantage, en rapport avec la promesse de l'Alliance, ce qu'il attribue à la foi : elle n'ajoute rien, « certainement pas l'application à la vie » de l'individu (contre K. Schilder)¹⁹. Après les années les plus évolutives, en 1961, Berkouwer donne une portée seulement subjective aux annonces de châtement ; ce sont des menaces, mais non pas la prédiction d'un état de choses futur ; quant à la foi, si on l'imagine « créant une situation qui n'existait pas », c'est un « contresens total » ; il estime l'enfer exorcisé dans la foi, et déclare son hostilité au « particularisme »²⁰.

Une nouvelle et moindre révolution, d'inspiration hégélienne, celle-là, comme la précédente avait été kierkegaardienne, a modifié la théologie protestante au début de la septième décennie du siècle. La pensée de Jürgen Moltmann, le plus représentatif à nos yeux, sûrement le plus influent dans l'*oikouménè*, joue également en faveur de l'universalisme. D'abord un peu indistinct, celui-ci s'affirme dans *Le Dieu crucifié* : puisque Dieu, en Jésus, s'est identifié aux pauvres, aux criminels, aux impies (sans-Dieu), puisque le Fils a été abandonné de Dieu, les impies en tant qu'impies sont justifiés et intégrés dans sa communion²¹. Rien n'indique, dans le contexte moltmannien, que la foi serait requise. Au contraire, Moltmann célèbre l'abolition des différences, y compris « entre chrétiens et non-chrétiens », et refuse l'idée d'une « enclave de salut dans un monde non sauvé »²². Le troisième ouvrage de la grande trilogie de cet auteur est puissamment porté par l'espérance de la totalisation, de la réconciliation universelle, quand toute chair *ensemble* verra la gloire de Dieu (Es 40,5, verset plusieurs fois cité). Exaltant l'universalité de la Nouvelle Alliance²³, Moltmann précise dans une note importante que le particularisme biblique est subordonné à l'universalisme²⁴. Il rejette l'idée que

¹⁸ *The Work of Christ*, trad. Cornelius Lambregtse (Grand Rapids : Eerdmans, 1965, orig. 1953) pp. 288-294.

¹⁹ *The Sacraments*, trad. Hugo Bekker (même éditeur, 1969, orig. 1954) pp. 157, 186.

²⁰ *The Return of Christ*, trad. James van Oosterom (même éditeur, 1972, orig. 1961) respectivement pp. 409, 414ss, 408, 421, 409, 412.

²¹ *Le Dieu crucifié. La Croix du Christ fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien (Paris : Cerf, 1974, orig. 1972) pp. 200, 280.

²² *Ibid.*, respectivement pp. 221s et 120 (convergeant avec Ben-Chorin, p. 119).

²³ *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, trad. Robert Givord (Paris : Cerf, 1980, orig. 1975) p. 329.

²⁴ *Ibid.*, p. 127 note 49.

l'Eglise se compose de gens ayant la même foi, et qu'elle soit « communauté exclusive des sauvés »²⁵. Il invite au Repas du Seigneur les non-chrétiens, et pose qu' « aucune religion ne doit être détruite »²⁶. Dans l'ouvrage ultérieur sur la Trinité, il a moins l'occasion d'exprimer pareil sentiment, mais il polémique contre le principe de la rétribution : « le complexe faute-peine augmente les souffrances du monde et les éternise par l'idée religieuse archaïque d'un ordre du monde détruit, qu'il faudrait restaurer » ; « pour l'amour toute souffrance est innocente... »²⁷. Si l'éloquence émouvante de Moltmann laisse ailleurs un léger doute dans l'esprit du lecteur, ces affirmations permettent de le lever : le théologien de Tübingen adhère à l'universalisme.

La *théologie catholique* met depuis longtemps l'accent sur l'universalité. C'est un des sens de la catholicité même, dont Leonardo Boff résume bien l'interprétation anthropologico-cosmique en vogue : « la foi chrétienne... se présente comme la réponse à la totalité des aspirations humaines et comme la plénitude de tous les dynamismes cosmiques en direction d'une convergence finale »²⁸. Habitué à cultiver les semences du *Logos spermatikos*, considérer les religions naturelles comme *praeparatio evangelica*, la religion catholique prétend aisément accomplir et couronner les pressentiments païens. Les dernières décennies ont été marquées par une évolution vers plus d'universalisme encore. Sur les croyances non-chrétiennes et sur l'incroyance moderne, l'accélération a été spectaculaire ; Hendrik Nys la retrace dans sa thèse soutenue au Saulchoir, sous ce titre provoquant : *Le Salut sans l'Evangile*²⁹. L'éditeur, paraît-il, a supprimé un point d'interrogation prévu par l'auteur³⁰ ; aurait-il été prophète ?

Accordons-nous quelques coups de projecteur. Pierre Teilhard de Chardin a sans doute œuvré pour l'universalisme, lui, l'amoureux de la « pléromisation », qui chérissait l'adage « Tout ce qui monte

²⁵ *Ibid.*, pp. 250, 293. Seulement p. 302 lit-on une phrase qui paraît lier la justification à la foi.

²⁶ *Ibid.*, pp. 322, 216.

²⁷ *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au trait de Dieu*, trad. Morand Kleiber (Paris : Cerf, 1984, orig. 1980) p. 73.

²⁸ « Mission et universalité concrète de l'Eglise », *Lumière et Vie* 27/137 (avril-mai 1978) p. 34.

²⁹ *Le Salut sans l'Evangile. Etude historique et critique du problème du « salut des infidèles » dans la littérature théologique récente (1912-1964)* (Paris : Cerf, 1966) 296 pp.

³⁰ Le renseignement nous vient de Bernard Bro, *Faut-il encore pratiquer ? L'homme et les sacrements* (Collection « Foi vivante » ; Paris : Cerf, 1967) p. 415.

converge » ; il annonçait, par exemple, « une convergence générales des Religions »³¹. Il maintenait, en 1926-1927, la réalité de l'enfer (était-ce pour amadouer les censeurs ? Il paraît sincère)³². En 1938-1940 (texte révisé en 1948), il envisage comme *hypothèse* une ultime « ramification », c'est-à-dire division, de l'humanité³³. Mais en 1944, dans un texte écrit sans espoir de publication, quand il se demande si « l'opération salvifique » peut « avoir un rendement de cent pour cent » (universalisme), il donne pour réponse que « le Christianisme ne le décide pas, ni ne le nie absolument »³⁴.

Depuis, le doute, quant à la réalité de l'enfer, s'est atténué ! Un théologien aussi prestigieux que Karl Rahner ne s'estime obligé ni par la doctrine de l'Eglise, ni par l'Ecriture, de croire « que du moins quelques hommes sont réellement damnés »³⁵. C'est lui le chantre le plus fameux de la grâce universelle. La grâce, assure-t-il, n'est pas « rare » ; elle investit si bien le monde qu'elle constitue pour tous un « existentiel surnaturel », un déterminant ontologique de la condition humaine³⁶. « Toutes les réalités humaines ont ainsi, même si on les considère sous leur aspect naturel, une 'âme chrétienne' de fait... »³⁷ « Dieu est le dynamisme le plus intérieur du monde et de l'esprit de l'homme. »³⁸ De ce fait, Rahner tire l'assurance que nombreux sont autour de nous les « chrétiens anonymes » ; ils sont réellement chrétiens sans le savoir, s'ils vivent un grand dévouement, s'ils affrontent sereinement la mort, et même s'ils nient Dieu, le Christ et l'Eglise³⁹. Rahner ne se laisse décourager par aucune apparence

³¹ « Comment je crois » (1934), *Œuvres X* (Paris : Seuil, 1969) p. 150 (cf. pp. 138-150).

³² « Le Milieu divin », *Œuvres IV* (même éd., 1957) pp. 188ss.

³³ « Le Phénomène humain », *Œuvres I* (même éd., 1955) pp. 321s.

³⁴ « Introduction à la vie chrétienne », *Œuvres X*, p. 192.

³⁵ « Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques », trad. Robert Givord, in *Ecrits théologiques IX* ([Bruges]: Desclée De Brouwer, 1968) p. 162 note.

³⁶ Charles Muller & Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner* (Paris : Fleurus, 1965) pp. 81, 83 ; Nys, *op. cit.*, pp. 163ss.

³⁷ *Mission et grâce I : XX^e siècle, siècle de grâce ? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps*, trad. Charles Muller ([Tours] : Mame, 1962) p. 80.

³⁸ *Le Courage du théologien*, dialogues publiés par Paul Imhof & Hubert Biallowons, trad. Jean-Pierre Bagot (Paris : Cerf, 1985) p. 94.

³⁹ *Mission et grâce I, op. cit.*, pp. 79, 102, 158, 215, 223 ; *Mission et grâce III : au service des hommes. Pour une présence chrétienne au monde d'aujourd'hui*, trad. Charles Muller ([Tours] : Mame, 1965) pp. 22, 28 ; *Le Courage, op. cit.*, pp. 112, 183, 189 ; Nys, *op. cit.*, pp. 264ss (et pp. 234ss pour Schillebeeckx).

contraire⁴⁰. On ne se borne plus à dire que les autres religions contiennent des éléments positifs : elles sont légitimes, voire *obligatoires*, car « l'homme a le droit et même le devoir de réaliser sa relation avec Dieu *dans et par* la religion qui se présente à lui dans sa situation concrète et historique. »⁴¹ Après Teilhard et Rahner, on n'enregistre aucun renversement de tendance ; plusieurs répudient aujourd'hui la théologie « pessimiste » d'Augustin et de Jansénius, et des Réformateurs protestants, bien entendu, et ils optent pour la sotériologie optimiste imputée à Irénée - avec mention expresse, parfois, d'Origène, de Grégoire de Nysse, et de l'apocatastase⁴².

L'universalisme catholique récent révèle l'habileté de ses artisans : c'est de la belle ouvrage, toute en finesse ! Il ne renie pas l'adage de Cyprien, jadis l'intolérance même : « Hors de l'Eglise, pas de salut » ; mais c'est l'Eglise qui s'universalise⁴³. Il ne fait pas fi de la tradition, et reste prudent, retenu : Karl Rahner évite d'affirmer massivement l'apocatastase, tout en permettant (avec Rm 11,32) de l'espérer⁴⁴. La menace de perte plane encore sur les quelques hommes qui se ferment au prochain : résidu de la nécessité des œuvres pour la justification. Et quelle subtilité ! Rahner mériterait autant que Duns Scot le titre de *doctor subtilis* ! L'argumentation exploite la complexité de l'âme humaine, les décalages, l'hiatus même, qu'il peut y avoir entre niveaux de conscience et d'inconscience. Elle croit déceler le germe de foi *implicite* sous la couche des malentendus, des savoirs déformés, des blocages affectifs. Elle suit une logique du dégradé, contrastant, non pas le oui et le non, l'incroyance et la foi, mais l'infime commencement inconscient et la plénitude, en passant par tous les degrés. Jusqu'à l'un des plus sobres, Yves Congar, qui admet une foi avant la foi, et déjà suffisante au salut, une foi impliquée dans le choix des valeurs et l'attitude envers le prochain promu au rang de sacrement⁴⁵.

⁴⁰ *Mission et grâce III, op. cit.*, pp. 61ss.

⁴¹ Nys, *op. cit.*, p. 179.

⁴² Cf. Jan-Hendrik Walgrave : *Un salut aux dimensions du monde*, trad. Emmanuel Brutsaert (Paris : Cerf, 1970, orig. 1968) pp. 90s, 93 ; le jésuite assez conservateur Gustave Martelet donne dans le même anti-augustinisme, *Libre Réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance, la mort* (Paris : Cerf, 1986) pp. 44, 49, 73, 79s, 136 ; aussi p. 62 : les impénitents n'attirent rien d'autre que la miséricorde de Dieu.

⁴³ *Le courage, op. cit.*, pp. 141s.

⁴⁴ *Mission et grâce III, op. cit.*, p. 74.

⁴⁵ *Vaste Monde ma paroisse. Vérité et dimensions du Salut* (Collection « Foi vivante » ; s.l. : Ed. Témoignage chrétien, 1966⁴) p. 142 ; dans la première

La résistance à l'universalisme se loge essentiellement dans deux secteurs bien éloignés l'un de l'autre. Certains *néo-libéralismes* (si cette appellation convient) n'ont guère de place pour une réconciliation générale à la fin des temps. La théologie bultmannienne, en effaçant comme mythologique la croyance à l'au-delà, en réduisant l'*eschaton* au *nunc* du kérygme, aiguise le thème de la *décision* ; et il est bien évident que tous n'accèdent pas à l'existence authentique. Les théologies politiques les plus radicales, saisies par l'urgence des combats terrestres pour la révolution, retrouvent la nécessité de prendre parti, et la pertinence du *jugement*⁴⁶. On note, d'ailleurs, dans la culture ambiante, en réaction contre les totalitarismes, une méfiance nouvelle à l'égard des prétentions universelles, englobantes⁴⁷.

La théologie *évangélique*, d'autre part, continue de s'opposer fermement l'universalisme. Elle a les intérêts de l'évangélisation spécialement à cœur, comme les déclarations des grands congrès ou conférences le prouvent (Berlin 1966, Amsterdam 1971, Lausanne 1974, Pattaya 1980, Stuttgart 1988, Lausanne II à Manille 1989). Le plaidoyer du théologien indien Ajith Fernando nous semble très représentatif⁴⁷. Un clivage important subsiste néanmoins vis-à-vis de l'universalisme hypothétique. Les calvinistes le combattent et défendent l'expiation « définie »⁴⁸. Benjamin Warfield, de Princeton, a souligné, au début du siècle, le lien au principe du *sola fide*, et de l'accès à Dieu sans intermédiaire⁴⁹ ; John Murray a proposé une synthèse dogmatique très attentive à l'exégèse⁵⁰ ; Roger Nicole, le

édition, le texte comportait la formule « *le sacrement du Prochain* », supprimée dans la nôtre.

⁴⁶ Georges Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Eléments de théologie inductive* (Paris : Cerf, 1977) pp. 175s, 180 ; et 172, contre « la tolérance accordée à un "autre évangile" (Ga 1,9). »

⁴⁷ Henri Bourgeois, « Jésus, l'universel du pauvre », *Lumière & Vie* 27/137 (avril-mai 1978) pp. 119, 122, l'a bien senti. L'ouvrage de Pierre Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (Genève : Labor & Fides, 1980) est à cet égard significatif ; il prêche sans cesse pour la différence, l'altérité, la rupture ; pp. 233s, il souligne avec sympathie la prédestination selon Calvin parce qu'elle « marque que la différence est première, que Dieu est singulier, qu'il prend parti » (p. 234).

⁴⁸ L'expression anglaise, « *limited atonement* », est moins heureuse que l'expression française ; au rebours de l'intention des calvinistes, elle suggère une insuffisance de la rédemption, une moindre grâce. L'intention, tout au contraire, est de combattre l'indéfini, et sa faiblesse.

⁴⁹ *The Plan of Salvation* (Philadelphie : Presbyterian Board of Publications, 1915 ; réimpr. Grand Rapids : Eerdmans, 1962).

⁵⁰ *Redemption : Accomplished and Applied* (Grand Rapids : Eerdmans, 1955 ;

meilleur connaisseur d'Amyraut, le réfute dans sa thèse de Harvard⁵¹ ; l'anglican James Packer met en valeur la validité toujours actuelle de l'argumentation du puritain Owen⁵². Les avocats de l'autre position rejettent ce qui leur paraît un appauvrissement, par rétrécissement, de la grâce⁵³. Avec Fernando, Pinnock, et beaucoup d'autres, il leur semble qu'un doute horrible atteint alors l'amour de Dieu pour tous les hommes. Ils redoutent que l'offre universelle de salut soit privée de sa fondation indispensable, et que l'incroyant condamné n'apparaisse plus responsable de sa destinée, mais victime de la ténébreuse fatalité d'un décret divin. Calvin était-il, sur la question, calviniste ? La controverse s'est récemment rallumée sur ce point ; il semblerait difficile de renverser la démonstration exceptionnellement rigoureuse et minutieuse de Roger Nicole⁵⁴ - mais chacun interprète Calvin comme il interprète la Bible, obligé de peser à leur juste poids les éléments divers d'un ensemble complexe.

ANALYSE : LES FACTEURS

C'est rarement en proportion de ses mérites qu'une doctrine fait des adeptes (on croirait parfois le succès inversement proportionnel à la valeur !). Beaucoup de facteurs non-théologiques entrent en jeu. Nous ne tenterons pas d'expliquer la faveur dont jouit, à notre époque, l'universalisme ; plutôt, avec moins d'ambition, de discerner *chez les théologiens* les ressorts qui jouent, les orientations et les choix connexes, en vue d'une meilleure compréhension. Le lecteur n'en sera pas surpris : plusieurs des facteurs que nous isolons se combinent, des degrés divers, chez tel ou tel des auteurs évoqués.

réimp. Londres : Banner of Truth, 1961).

⁵¹ Thèse non publiée, soutenue à Harvard en 1966.

⁵² Introduction à la réédition de l'ouvrage de John Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (1648 ; Londres : Banner of Truth, 1959).

⁵³ Cf. l'ouvrage collectif, Clark Pinnock, éd., *Grace Unlimited* (Minneapolis : Bethany Fellowship, 1975). Pour un calviniste, bien sûr, la grâce amyraldienne ou arminienne est limitée : par l'autonomie du libre-arbitre humain, capable de la tenir en échec.

⁵⁴ « John Calvin's View of the Extent of the Atonement », *Westminster Theological Journal* 47 (1985) pp. 197-225 ; cf. tout le numéro 2 de *The Evangelical Quarterly* 55 (1985) et Paul Helm, « The Logic of Limited Atonement », *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 3 (1985) pp. 47-54, répondant surtout à James B. Torrance.

Le facteur *sentimental*, voire viscéral, nous paraît pousser le plus grand nombre vers l'universalisme. Nous parlons de la sensibilité *morale*, de l'attachement, fortement affectif, aux *valeurs*. Une mutation a eu lieu dans l'attitude l'égard de la souffrance d'autrui, même mérite, ainsi que le relève R. Bauckham⁵⁵ ; nous avons cité plus haut l'expression éloquent, dans ce sens, de Jürgen Moltmann. On ébranle ou on nie la loi de la rétribution, et, avec elle, l'interprétation pénale de la mort du Christ⁵⁶. Le philosophe protestant Paul Ricœur appelle de ses vœux « le prédicateur qui prononcerait seulement un mot de libération, mais jamais un mot d'interdiction et de condamnation »⁵⁷. O Michée ! Toi qui te dressais face aux faux-prophètes comme le dénonciateur intrépide des forfaits d'Israël et comme le héraut du jugement, face aux prédicateurs de lendemains faciles ! Malheur à ceux qui vont clamant « Paix ! Paix ! », et il n'y a pas de paix... Si la conception moderne de l'amour exclut le châtement, une valeur proche en renforce l'effet : celle de solidarité. Elle est au pinacle. On ne dénonce pas dans l'individualisme une tendance erronée, mais l'impardonnable vilénie. On identifie « les plus petits des frères » de Jésus, en Matthieu 25, aux pauvres en général - comme s'il s'agissait d'une évidence⁵⁸. Il paraît donc *indigne* d'espérer se sauver sans tous les autres. A cela s'ajoute l'éducation dispense ou induite par le dialogue œcuménique : il n'est plus de bon ton de juger autrui, voire d'hésiter sur la légitimité de sa conviction et de son culte. Pèse, dans le rapport aux religions non-chrétiennes, la mauvaise conscience liée aux souvenirs honteux de l'antisémitisme, du colonialisme, et de l'impérialisme.

L'intérêt *spéculatif*, propre au théologien, compte peut-être

⁵⁵ *Op. cit.*, p.51.

⁵⁶ Cf. l'offensive de grand style lancée par Paul Ricœur, « Interprétation du mythe de la peine », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969) pp. 348-369. L'interprétation pénale, que pourtant prêchait Bossuet, rencontre aujourd'hui une hostilité quasi générale chez les catholiques ; cf. Martelet, *op. cit.*, p. 160 ; également, Bernard Sesboué, « Esquisse d'une théologie de la Rédemption », *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) pp. 801-816 & 107 (1985) pp. 68-86. Ces auteurs sont, pourtant, des modérés parmi les modernes.

⁵⁷ « Religion, athéisme, foi », in *Le Conflit des interprétations*, p. 438.

⁵⁸ J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, p. 168. L'exégèse contraire trouve, cependant, des soutiens. Récemment, Jean Ansaldi a su relever qu'il s'agit plutôt des « croyants », « Justice et paix dans la théologie et dans l'éthique », in *L'Agitation et le rire. Contribution critique au débat « Justice, paix et sauvegarde de la création »* (Paris : les Bergers & les Mages, 1989) p. 59 note 3.

davantage qu'on ne s'en doute communément (il correspond aussi à un sentiment, « esthétique »). Un auteur comme John Hick ne jugerait pas résolu le grand problème qui le préoccupe, celui de la théodicée, sans le rétablissement de tous les humains⁵⁹. Chez Karl Barth, la volonté de magnifier *systématiquement* la grâce, la victoire de Jésus, est évidente ; s'il réduit la foi à la prise de conscience, à l'appréhension cognitive, voire au statut d'« épiphénomène »⁶⁰, c'est pour ne rien retirer à la plénitude du « tout-accompli » de Jean 19,30 (*tétélestai*) ; on perçoit son dégoût pour tout pélagianisme, entre autres sous la forme bultmannienne. Cette intention, cependant, se réaliserait autrement sans la propension de Barth à jouer abstraitement de l'homme « en lui-même » et puis « en Christ », de l'être et du néant (*das Nichtige*), de la « réalité » et de « l'impossibilité ontologique » ; et sans sa décision de traiter comme abstrait le *Logos asarkos*, le Verbe non encore incarné (pourquoi « abstrait » ?). A certains moments, Barth se sent la force de montrer que toute l'histoire depuis la création, le mal inclus, *devait* se dérouler comme elle l'a fait⁶¹. Sa passion de théologien spéculatif prend alors l'allure d'un éros gnostique. Chez Moltmann, le maniement abstrait des catégories est aussi en cause. Le salut s'opère par la force d'un renversement hégélien : parce que Dieu s'oppose à lui-même jusqu'à souffrir l'abandon de Dieu, l'abandon de Dieu est aboli pour tous les sans-Dieu. Cette logique dialectique semble avoir pour lui plus de force que l'exégèse prudente de l'Écriture. (Ailleurs, il se contente de la notion plus floue, et métaphorique, d'une incorporation du mal à la vie de Dieu.) Quant à la théologie moderne qui se réclame d'Irénée, parmi les catholiques, elle séduit par une vaste vision de progrès ascensionnel, de l'enfance fruste de l'humanité à la contemplation béatifique, perspective qui a le double avantage spéculatif de s'harmoniser avec l'évolutionnisme dominant (y compris en paléo-anthropologie) et avec la doctrine traditionnelle de la divinisation⁶² ; ce dernier thème n'a pas de nécessité dans une théologie qui dramatise le péché et qui marque les ruptures - c'est pourquoi les Réformateurs ne l'ont pas repris de saint Augustin.

Un certain sens *pastoral* nous semble avoir sa part, associé aux sciences humaines (c'est le facteur empirique). Dans la gène devant l'idée que la destinée éternelle de l'individu dépend de l'authenticité de sa foi, il y a la « sagesse » désabusée de celui qui sait d'expérience la fragilité, l'impureté, la complexité, la médiocrité, de la foi des

⁵⁹ Cf. R. Bauckham, *op cit*, p. 54.

⁶⁰ *Dogmatique IV*, 1*, p. 332.

⁶¹ *Ibid.*, II, 2*, p. 146.

⁶² Cette habile conciliation fait l'attrait du livre de Martelet.

croissants. Où tracer la frontière de la vraie foi dans l'enchevêtrement des élans, des velléités, des efforts, des réactions ? On prouve l'acuité du problème quand, déçu par tant de « chrétiens », même professants, on rencontre des incroyants, ou des juifs, ou des musulmans, admirables⁶³. Quand le psychologue ou le sociologue s'en mêlent, et décrivent un homme mû, pour une si large part, par des mécanismes inconscients, qu'il est difficile d'attribuer la foi consciente un rôle décisif ! Les catholiques excellent, alors, dans la mise en valeur des intentions préconscientes et cachées, qui peuvent impliquer une foi en Dieu authentique, bien qu'embryonnaire, chez l'athée déclaré lui-même... Nous avons entendu ce discours⁶⁴, et il mérite d'être entendu. Mais la conséquence n'est pas mince : que l'anthropologie le veuille, et toutes les religions deviennent légitimes : « la nature de l'homme requiert que l'invitation divine, comme l'acceptation humaine, ait une structure sociale. Dieu ne vient à l'homme, et l'homme ne vient à soi-même, que *dans et par* le monde et les autres hommes » ; voilà qui justifie la médiation de toute religion établie, pour ceux qui naissent dans son aire d'influence⁶⁵. Privilégier l'implicite et la dimension collective de la vie humaine rend facile d'inclure et difficile d'exclure !

Une condition est requise pour que ces divers facteurs produisent l'effet universaliste : c'est *l'éloignement de l'ancienne lecture scripturaire*. Il faut que la souveraine autorité du Texte canonique se relâche. Richard Bauckham y insiste justement : « l'universalisme moderne n'est plus lié à la lettre du Nouveau Testament »⁶⁶. Nous ne connaissons pas de grand théologien qui ait glissé vers l'universalisme tout en maintenant strictement la bibliologie orthodoxe (Berkouwer ne fait pas exception). Des considérations herméneutiques, dont on grossit l'importance, permettent, en même temps, de prendre ses distances avec le texte. Son conditionnement culturel, le caractère imagé de son langage, et surtout son intention « existentielle », sont allégués pour permettre de ne plus suivre le sens obvie⁶⁷. Origène expliquait déjà que l'Écriture dise « plusieurs », et non pas « tous », par l'intention de « laisser aux simples et aux nonchalants un aiguillon qui les fasse

⁶³ Cf. l'expérience en Afghanistan de Serge de Beaurecueil, « Pas de frontières au royaume de Dieu », *Lumière & Vie* 27/137 (avril-mai 1978) pp. 53-62.

⁶⁴ Cf. H. Nys, *op. cit.*, pp. 135ss, 153ss.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁶ *Op cit.*, p. 52.

⁶⁷ C'est ce que Karl Rahner développe avec finesse et circonspection dans l'étude citée *supra* (note 35). On trouve communément, comme sous la plume de J. A. T. Robinson, des versions plus brutales.

s'efforcer au salut »⁶⁸. L'universaliste s'appuie sur l'*a priori* opposant le langage religieux, ou biblique, à visée dite « kérygmaticque », interpellatrice, et le langage de l'information objective. Etranger à l'Écriture, cet *a priori* fait office de lit de Procuste quant à la portée de son enseignement, et sert une stratégie d'émancipation... respectueuse.

EN VUE D'UNE RÉPONSE : QUELQUES CONSIDÉRATIONS

Nous déclinons, dans le présent travail, la tâche considérable d'une réponse évangélique. Nous nous bornerons à quelques remarques, opportunes à nos yeux, en considérant, dans l'ordre inverse, les facteurs que nous venons d'évoquer.

L'*attitude envers l'Écriture* commande, une fois de plus, aux aiguillages. Sans reprendre ce sujet capital pour lui-même, nous voudrions souligner la qualité scientifique de plusieurs recueils (*symposia*) publiés ces dernières années : qui affinent le discernement, dissipent les malentendus, mettent à jour les arguments⁶⁹.

De façon plus spécifique, le point névralgique dans l'usage universaliste de la Bible, c'est la réduction des prophéties de perdition à de simples menaces ou avertissements (qui ne se réaliseront pas). Elle appelle d'abord, en riposte, l'exégèse des textes particuliers (comme 2 Th 1,6-10 & 2,10-12), pour mesurer, dans le détail, l'adéquation ou l'inadéquation de l'interprétation proposée ; le travail déjà fait par des spécialistes orthodoxes suggère un verdict plutôt négatif. La cohérence de la logique universaliste mérite ensuite examen ; Paul Helm décèle implacablement les failles des constructions de Hick, de Robinson (plus brièvement), et nous paraît convaincant sur ce qu'il nomme *soft universalism*, l'universalisme avec libre-arbitre indépendant⁷⁰. Surtout, il convient de mettre en lumière quels présupposés non critiqués, mais hautement critiquables, produisent la disjonction entre information objective et interpellation kérygmaticque.

⁶⁸ Cité par G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 406 note 51.

⁶⁹ D. A. Carson & John D. Woodbridge, éd., *Scripture and Truth* (Grand Rapids : Zondervan, 1983), puis *Hermeneutics, Authority and Canon* (même éditeur, 1986) ; Paul Wells, éd., *Dieu parle ! Etudes sur la Bible et son interprétation* (En hommage à Pierre Courthial ; Aix-en-Provence : Kérygma, 1984).

⁷⁰ « Universalism and the Threat of Hell », *Trinity Journal* 4 NS (1983) pp. 35-43.

Ainsi, dans le très habile plaidoyer de Rahner, nous observons que son idée de l'historicité de l'homme le conduit à majorer abstraitement le caractère caché, mystérieux, de *l'eschaton*, au profit de l'imprévisibilité pure, et s'enfermer dans l'alternative trop sèche, et factice : ou bien un reportage sur l'avenir qui ne concerne plus existentiellement notre aujourd'hui, ou bien « l'homme, même par la révélation, ne sait de cet avenir encore absent, que ce qu'il peut, prospectivement, en déchiffrer dans son présent à *partir de et en* son expérience historique de salut »⁷¹. Quel étrange *Diktat* ! Ne peut-il y avoir une connaissance de faits à venir, qu'on ne puisse extrapoler de la lecture du seul présent, et qui concerne aussi ce présent ? Si quelqu'un me révèle que ma maison sera la proie d'un incendie (parce qu'il a eu vent d'un projet criminel, impossible à empêcher), mon existence présente en est bel et bien affectée ; je décide de mesures protectrices, j'achète des coffres-forts ignifugés pour y déposer mes papiers, etc. Si l'Écriture me révèle que Jésus-Christ revient en gloire pour juger les vivants et les morts, la connaissance de ce fait, de ce fait *comme* fait futur objectivement certain mais difficile à pronostiquer par déchiffrement du présent, me presse de faire les choix sensés aujourd'hui. Une telle connaissance donnée par Dieu guide les décisions à prendre ; elle ne les étouffe pas ! On redouterait peut-être l'asphyxie de la liberté humaine si nous était prédit dans le moindre détail, minuté, le programme entier des événements à venir, et tout le cours de l'histoire y conduisant. Mais le Dieu biblique, dans sa sagesse, n'en use pas ainsi : alors même qu'il embrasse en son Dessein toutes nos démarches - ce qu'il peut faire sans léser leur liberté grâce à l'intériorité radicale de son action - le Seigneur sait qu'il convient à notre liberté finie, pour s'exercer consciemment, d'en savoir *assez* sans savoir *tout*. Rahner raisonne comme si la liberté humaine était infinie, et ne pouvait tolérer devant elle que le vide, pour créer l'avenir *ex nihilo* ! La liberté est créature : elle reçoit sa mesure, et c'est là son bien⁷².

Quant à *l'appréciation de la foi*, empiriquement étudiée, nous avouons la réponse difficile. La première démarche serait peut-être, pour les évangéliques, de reconnaître cette difficulté, et d'apprendre un peu plus de subtilité auprès de ceux qui paraissent en avoir trop ! Mais il est bon de rappeler que les docteurs évangéliques émettent des avis

⁷¹ *Op. cit.*, p. 155. Sur les autres points mentionnés : pp. 148, 150s, 153 (note 2).

⁷² Chez Rahner, nous incriminerions l'idéalisme philosophique et l'influence de l'antinomie « humaniste » Nature-Liberté.

divers, et nuancés, sur une question comme celle des hommes dépourvus de tout accès à l'Évangile explicité, prêché ou écrit⁷³. Nous pensons qu'il y a, dans la révélation générale de Dieu, sa création et sa providence (cf. Mt 5,45), *assez de lumière* pour que des hommes, sous l'action de l'Esprit Saint comme en toute conversion, mettent leur foi en Jésus-Christ pour leur salut, sans en savoir plus que les humbles croyants de l'Ancien Testament⁷⁴. Ce n'est en aucune façon une concession à la confusion syncrétiste. Appuyées sur l'Écriture, de solides analyses dénoncent à juste titre l'escamotage des incompatibilités majeures entre les religions⁷⁵. Sur la question délicate du rôle de la foi pour le salut, de cette foi dont la réalité trop humaine ne semble pas capable de porter un si grand poids, la réponse ne peut être que la réalité *divine* de la foi. Seulement si la foi est le don et l'œuvre de Dieu, opérant une union vitale avec le Christ, est-il compréhensible qu'elle fasse toute la différence.

La critique des grands *schèmes spéculatifs* exigerait des volumes. Nous attirons l'attention sur deux points : la nécessité d'un traitement très net du problème du mal, qui fasse ressortir le caractère historique du mal, étranger à la perfection première de la création de Dieu ; et la puissance d'ancrage évangélique de la doctrine de la substitution pénale, si fortement attestée par l'Écriture et attaquée par les divers modernismes.

Quelle est la portée, dans notre débat, de l'historicité du mal ? Celle-ci fait l'originalité du compte-rendu biblique (du « mythe adamique » dit Paul Ricœur, en le comparant aux mythes des nations), et l'Église l'a confessée jusqu'à l'avènement du rationalisme moderne. Les indices littéraires de la Genèse n'auraient jamais conduit à la mettre en doute, et seule la pression d'un discours *concurrent* sur les origines en a détourné plusieurs. Quelle signification lui reconnaître ? Elle marque la distinction *entre mal et métaphysique*. Si le mal est survenu, il ne relève pas de l'être (ni de sa simple négation) : il n'est pas une substance, il n'appartient pas à la condition humaine comme telle. Qui la nie, qui refuse la succession réelle de l'intégrité bénie, au

⁷³ Présentation compétente de Malcolm J. Mc Veigh, « The Fate of Those Who've Never Heard ? It Depends », *Evangelical Missions Quarterly* 21 (1985) pp. 370-379.

⁷⁴ Cette conclusion rejoint Sir J. Norman D. Anderson, de l'Université de Londres (*loc. cit.*).

⁷⁵ Cf. l'excellent article de Harold Netland (du Japon), « Religious Pluralism and Truth », *Trinity Journal* 6 NS (1985) pp. 74-87, surtout pp. 82-86 réfutant Hick ; cf., du même auteur, « Exclusivism, Tolerance and Truth », *Evangelical Review of Theology* 12 (1988) pp. 240-260.

commencement, et de la faute inexcusable, ensuite, quoi qu'il fasse, attribuera au mal un caractère métaphysique, originaire. Attentivement scrutés, les systèmes spéculatifs que nous avons mentionnés le laissent apparaître. *Or le remède correspond au mal.* Pour nous sauver d'une détermination métaphysique indésirable, il faudra une opération métaphysique (et non plus, comme dans la prédication apostolique, le règlement historique de la dette envers la justice, l'expiation des fautes par l'Agneau immolé). La rédemption sera comprise alors comme l'assomption de l'humain par le divin, et sa divinisation conséquente, ou comme l'incorporation à Dieu du négatif... Et s'il s'agit d'une opération sur la nature ou condition humaine, elle englobera et atteindra tous les humains comme tels. La pente est universaliste. Quelques-uns peuvent s'arrêter à mi-parcours, mais on commence à glisser dès qu'on rechigne à confesser *l'événement* de l'entrée du péché dans le monde⁷⁶.

Qu'à la Croix, le châtement qui nous donne la paix est tombé sur lui, parce qu'il portait nos péchés sur le bois, et qu'il a ainsi payé notre dette, versé notre rançon, est le sens cardinal de la mort du Christ pour la théologie évangélique. Depuis la Réforme, c'est le thème privilégié de la prédication du salut, au point d'éclipser d'autres aspects bibliques de l'œuvre de la rédemption. La démonstration a été renouvelée encore de notre temps des appuis bibliques de la thèse⁷⁷, assez souvent reconnu par des critiques qui lui sont personnellement hostiles :

⁷⁶ Pour de plus amples développements, nous renvoyons le lecteur à nos autres écrits, en particulier *Révélation des origines. Le début de la Genèse* (Coll. Hokhma ; Lausanne : Presses Bibliques Universitaires, 1988²) chap. VII, pour le traitement du texte ; « l'Évangile, mythe ou histoire ? » in Henri Blocher & F. Lovsky, *Bible & Histoire* (même éditeur, 1980) pour la confrontation avec les mythes ; nos articles « La Pensée chrétienne et le mal » dans les numéros 19, 20, 22, & 23 de *Hokhma* (1982 et 1983) pour l'analyse critique des théories ; la matière de ces derniers, retravaillée, augmentée, et adaptée au public, est parue sous le titre *Le Mal et la Croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal*, (Paris : Sator, 1990).

⁷⁷ La synthèse de John R. W. Stott, *La Croix de Jésus-Christ* (Mulhouse : Grâce et Vérité, 1989) est très représentative ; la moitié de l'œuvre admirable de l'Australien Leon Morris, depuis *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres : Tyndale Press, 1955¹) est consacrée à la défense et illustration néotestamentaire de la doctrine ; dense et rigoureux, le travail de James I. Packer s'impose : « What Did the Cross Achieve ? The Logic of Penal Substitution », *Tyndale Bulletin* 25 (1974) pp. 1-45. Signalons aussi I. Howard Marshall, *The Work of Christ* (Exeter : Paternoster, 1969) ; G. C. Berkouwer, *The Work of Christ*, *op. cit.* ; et encore Benjamin B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Philadelphie : Presbyterian & Reformed, réimp. 1950).

Bultmann définit ouvertement l'interprétation néo-testamentaire de la Croix comme une « interprétation mythique dans laquelle se mêlent des représentations de sacrifice et une théorie juridique de la satisfaction »⁷⁸. Il a bien vu, bien qu'il n'aime pas ! Méconnu par l'incarnationnisme de la tradition catholique, par le choix subjectiviste des sociniens et de leur postérité libérale, par les spéculations d'empreinte hégélienne, l'expiation de nos fautes à notre place par le Christ est bien le centre du message. Mais quel est le rapport à l'universalisme ? On peut aisément percevoir le lien de solidarité avec l'historicité du mal que nous venons de faire valoir, mais la substitution pénale exclut-elle vraiment que le salut bénéficie, au bout du compte, à tous les hommes ?

Les conséquences de la doctrine biblique de la rédemption, quant à l'étendue de son « champ », ne peuvent pas se tirer sans règlement de la question de l'universalisme hypothétique. Sans même être barthien (car Barth récuse la position orthodoxe sur la substitution⁷⁹), on peut concevoir une substitution pénale qui obtienne l'absolution, effectivement, de tous les hommes. Puisque les données bibliques prouvent surabondamment (hélas !) que tel n'est pas le cas, il faut réexaminer avec soin l'articulation entre l'accomplissement et l'application. Or l'universalisme amyraldien soulève de sérieuses difficultés. Il a des avantages non négligeables : il permet d'exalter deux « universalités » bibliquement certaines, celle de l'amour de Dieu, qui ne veut pas qu'aucun périsse, et celle de l'offre du salut, destinée à tous les humains indistinctement. Mais il bute sur un premier problème : si le Christ a *payé* la dette judiciaire d'un réprouvé, Dieu ne peut pas, sous peine d'injustice, condamner et châtier celui-ci ! Il ne suffit pas de répondre que c'est le réprouvé qui refuse la grâce et se condamne lui-même, car l'Écriture atteste qu'il y aura jugement *de Dieu*, et juste châtiment infligé *par lui*. L'image du chèque inefficace tant que le bénéficiaire n'a pas signé ne correspond pas : car le sang précieux de la rançon a déjà été versé. Les arminiens du XVII^e siècle

⁷⁸ Dans sa fameuse conférence de 1941, « Nouveau Testament et mythologie », trad. Odette Laffoucrière, *L'Interprétation du Nouveau Testament* (Paris : Aubier-Montaigne, 1955) p. 174.

⁷⁹ *Dogmatique* IV, 1*, p. 267 : « Mais il ne convient pas, comme on l'a fait dans certaines interprétations de la doctrine de la réconciliation (à la suite d'Anselme de Cantorbery, notamment) d'élever la notion de châtiment en notion majeure : ni dans le sens que Jésus-Christ, en subissant notre châtiment, nous a évité de le subir nous-mêmes, ni dans le sens qu'il 'satisfait' par là à la colère de Dieu. Cette dernière pensée, en particulier, est totalement étrangère au Nouveau Testament. »

(avec Grotius) tentaient de résoudre la difficulté en atténuant l'idée de la dette payée ; il n'y avait plus qu'exemple du salaire que mérite, « en général », le péché ; mais ils s'écartaient ainsi de l'interprétation évangélique en son cœur. Le second obstacle pour l'universalisme hypothétique, c'est la dissonance *trinitaire* qu'il suppose : le Père choisit les élus, le Saint-Esprit opère en eux seuls le vouloir et le faire de la foi, et le sacrifice du Fils n'aurait de référence qu'indéterminée ? Moïse Amyraut restait calviniste sur l'élection et le don de la foi, et cette difficulté devait le gêner très fort. Elle ne disparaît pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, pour des arminiens évangéliques : car ils ne nient pas l'élection et l'œuvre de l'Esprit *particuliers* ; ils en font une réponse à la foi de l'homme (connue à l'avance dans le cas de l'élection). Pour eux aussi, il serait plus cohérent que le Fils ait en vue les mêmes bénéficiaires, à la foi préconnue ! Pour eux aussi, en tout cas, il est infailliblement certain, dès avant la fondation du monde, écrit dans le Livre de Dieu, qu'un tel ou un tel s'endurcira jusqu'à la fin et sera perdu ; c'est vrai de tous les réprouvés, et l'universalisme hypothétique n'y change rien.

Ceux qui repoussent l'expiation définie le font souvent par malentendu, et parce qu'ils n'en connaissent qu'une caricature. Ainsi, la *suffisance* du sacrifice pour tous les hommes n'est pas mise en doute : il est correct (expressément calvinien, sur 1 Jn 2,2) de le dire *sufficiens* pour tous, *efficiens* pour les seuls croyants. Il est possible de faire droit aux textes d'universalité, au thème de la *paix*, en considérant l'humanité sous son aspect d'unité organique - même si la plupart des calvinistes ont malheureusement négligé de le faire, et ont inutilement appauvri leur doctrine. C'est bien le péché du monde, pris comme un tout, qu'a porté/ôté l'Agneau de Dieu. C'est bien l'Homme qu'assume et sauve le Nouvel Adam, avec tout le cosmos infra-humain qui dépend de l'humanité. Abraham Kuyper a su faire valoir cette universalité de la rédemption, trop souvent occultée : « si nous comparons l'humanité, comme elle est procédé d'Adam, un arbre, les élus ne sont pas des feuilles arrachées de l'arbre pour composer une guirlande à la gloire de Dieu tandis que l'arbre serait abattu, déraciné, jeté au feu ; mais justement le contraire, les perdus sont les branches, rameaux et feuilles détachés du tronc de l'humanité, tandis que les élus seuls y subsistent. »⁸⁰ Toute image a ses insuffisances, et celle-ci n'est pas

⁸⁰ *E voto Dordraceno* II, p. 178, cité par B.B. Warfield, *Biblical and theological Studies* (Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1952) p. 336 ; saint Augustin, *De Correptione et gratia* XIV, p. 44, dit des prédestinés : « tout le genre humain est en eux. »

parfaite ; mais elle a l'avantage de reprendre l'image de l'apôtre pour Israël : l'Olivier jouit du salut (l'aspect organique), tandis que les individus incroyants en sont retranchés à titre individuel. La transposition du symbolisme se justifie d'autant mieux que le mystère d'Israël est précisément de représenter l'humanité entière, dans la grâce comme dans le jugement. Le calvinisme de l'expiation définie peut même ajouter que le Christ est mort, à certains égards, « pour tous les hommes », pour les réprouvés eux-mêmes : non pas au sens qu'il aurait réglé leur dette judiciaire, mais qu'il leur a procuré par sa mort les bienfaits de cette vie terrestre (le sursis accordé au vieux monde dépend logiquement de la rédemption) et que son sacrifice fonde une offre de pardon qu'ils pourraient saisir *s'ils le voulaient*.

Il n'est pas possible de passer ici en revue les textes bibliques pertinents ; on en trouvera le traitement ailleurs. Les considérations précédentes permettent, à notre avis, de concilier avec le calvinisme la plupart des énoncés invoqués par les tenants de l'universalisme hypothétique ; dans plusieurs autres cas, des indices contextuels favorisent ou autorisent une interprétation différente de la leur. Les textes particularistes ne manquent pas, d'autre part. Si la référence de la substitution de Jésus-Christ était indistinctement universelle, on ne comprendrait pas qu'elle soit dite si régulièrement « pour nous », les croyants, pour l'Eglise, etc. C'est de la postérité d'Abraham qu'il se charge (H 2,16). Aux antipodes du calvinisme, Albert Schweitzer estimait historiquement établi que Jésus a pensé mourir pour une collectivité déterminée, celle des élus⁸¹. Les manuscrits de Qûmran, dont on sait l'importance pour l'intelligence du langage des évangiles, fournissent une donnée supplémentaire. Les esséniens de Qûmran, comme on lit dans le *Rouleau de la Règle*, s'appelaient « les Nombreux » (1 QS ; trad. Dupont-Sommer) ; ils empruntaient le terme à la prophétie d'Esaië 52-53 où le mot, *hàrabbîm*, se répète avec insistance pour désigner les bénéficiaires du sacrifice du Serviteur. Ils lui donnaient, à coup sûr, un sens particulariste, car ils revendiquaient passionnément le privilège d'être eux seuls l'Israël de Dieu, la communauté des élus ; sur le peuple apostat, les fils de Bélial, ils appelaient le feu du ciel. Or c'est le même mot, ou son équivalent grec, *hoi polloi*, qu'emploie Jésus, faisant lui aussi allusion à Esaië, quand il annonce le don de sa vie de Serviteur en rançon à la place des « Nombreux » (Mt 20,28). Notons encore que les textes « tous » ne paraissent pas plus fréquents, dans le Nouveau Testament, en rapport

⁸¹ *La Mystique de l'apôtre Paul*, trad. Marcelle Guéritot (Paris : Albin Michel, 1962) p. 57.

avec la Croix qu'avec la Fin : c'est le contraire qu'on attendrait avec l'universalisme hypothétique. Ce fait s'ajoute aux autres éléments défavorables à cette construction doctrinale.

Le plus convaincant, à nos yeux, concerne les conditions concrètes de la substitution de Jésus-Christ. Qu'un individu « paie » judiciairement pour un autre soulève de graves objections : n'est-ce pas le déni même de la justice ? Tant qu'on affirme dans l'abstrait que Jésus-Christ a supporté, à sa place, le châtiment d'un coupable, on suscite un certain scandale : « l'âme qui pèche, c'est celle qui mourra ». Dans les perspectives bibliques, la substitution est possible quand il ne s'agit plus d'individus isolés : quand un lien de communauté permet le transfert de responsabilité, quand le chef, surtout, de la communauté se rend comptable des actes des siens ou agit en leur nom, en bien ou en mal - ils en prouvent les conséquences, comme lorsque David a péché. Jésus-Christ accomplit la rédemption en pareille qualité, sans rien d'indéfini. Il se livre *concrètement* comme le Berger pour *ses* brebis, comme le Roi pour *son* peuple, comme le Maître pour *ses* amis, comme la Tête pour *son* corps, comme l'Epoux pour *son* Epouse, comme le Nouvel et Dernier Adam pour l'humanité *nouvelle*, c'est-à-dire régénérée. La communauté dont le Christ est le Chef, nouvelle humanité, est celle des croyants ou élus.

A la source du malaise de plusieurs, nous discernons l'interférence entre deux points de vue qu'il vaut mieux distinguer (sans les séparer). Pas de brouillage : ou bien on considère les choses selon l'ordre des temps, comme les hommes les vivent dans l'histoire ; ou bien *sub specie aeternitatis*, mais non pas les deux à la fois. Dans le déroulement, sur la terre, Jésus-Christ expie comme l'Homme, le Pécheur substitutif, le Chef d'un Corps à construire, dont les membres ne sont pas encore déterminés *dans le temps*. Ils se détermineront comme tels en venant à la foi, et bénéficieront de l'œuvre du Serviteur et Chef en se joignant à lui. L'offre universelle leur en est faite, sincère et sans équivoque. Du point de vue de l'éternité (puisque la révélation nous en donne un aperçu), le plan du salut, comme Dieu l'a conçu, est commandé par le but qu'il a décidé d'atteindre ; le Père choisit, de l'humanité perdue par sa propre faute, ceux qu'il rachètera ; il envoie son Fils pour qu'il donne sa vie en rançon *pour eux* et son Esprit pour qu'il fasse naître *en eux*, au moyen de la Parole, la foi.

Pourquoi le Père n'a-t-il pas élu, à salut, tous les humains sans exception ? L'humilité du théologien se vérifie dans l'aveu de son ignorance, et le consentement au mystère d'une libre, souveraine, grâce qui le domine absolument. L'Ecriture inspirée révèle la vérité solennelle de la perte : il serait insensé de prétendre mieux savoir.

Il nous sied, dans le temps présent, de dire « hélas ! », en espérant que nous n'aurons plus à le dire, parvenus dans la pleine Lumière. Tout au plus, sachant que la sensibilité affective est peu perméable aux arguments, le théologien peut-il dissiper des malentendus, corriger des images et conceptions inadéquates du châtement éternel. Nous aimons souligner que jamais la Bible ne suggère l'idée d'une défaite divine, même partielle, que le péché continue, que le mal se perpétue dans la géhenne. Au contraire, le mal, jugé, n'existera plus ! La confession de toute langue (Ph 2,10s) et la « réconciliation » de tous (Col 1,20) signifient que tous les hommes, dans l'éclat du Jour enfin advenu, *verront en vérité*. Ils rendront à Dieu l'hommage d'un Amen sincère à son jugement. Les impies condamneront eux-mêmes, avec Dieu, leur impiété et ne désireront rien d'autre que le châtement - seul moyen de les mettre d'accord avec la justice de Dieu, selon le vœu qui remplira leur conscience. Il sera *bon* pour eux de glorifier le Seigneur par leur jugement ; ils accompliront ainsi, malgré tout, leur vocation essentielle de créatures ; et ils le sauront. Il se pourrait que cette doctrine soit plus miséricordieuse pour eux que bien des échappatoires, imaginées pour esquiver la clarté biblique⁸².

Même mieux interprétée, il est vrai, la révélation de la perte de certains hommes continuera de nous heurter. Nos limites de *homines viatores* et la contagion du siècle nous vaudront cette épreuve. Seule une contre-culture biblique, et une piété qui se laisse imprégner par la crainte du Seigneur, peuvent résister aux entraînements affectifs indus. La tristesse qui subsistera, sainement, nous conduira au zèle – connaissant la crainte du Seigneur... l'amour du Christ nous presse (2 Co 4,11 et 14) - et la sobriété, *sôphrosunè*, théologique. Une théologie sobre sait qu'elle ne discerne que *en ainigmati* cela même qui est révélé ; elle se meut dans la confiance des pécheurs graciés en Dieu le seul sage, et souverainement amour.

⁸² Cf. notre « La doctrine du châtement éternel », *Ichthus* 32 (avril 1973) pp. 3-9.

Amis lecteurs,

Nous souhaitons apporter notre pierre à la reconstruction à l'Est. Pour cela, nous proposons d'abonner les bibliothèques et les facultés de théologie à Hokhma. Nous les avons recensé dans l'ensemble des pays de l'Est. Nous leur offrons un abonnement au tarif réduit, soit 25 FS ou 70 FF ou 460 FB par an.

Vous pouvez contribuer à cet effort en parrainant une ou plusieurs bibliothèques théologiques. Nous donnerons la priorité aux bibliothèques des facultés ou des pays que vous nous indiquerez, l'objectif étant de les abonner toutes. Pour nous aider dans cet effort, envoyez-nous votre chèque ou votre virement à l'adresse *Hokhma* de votre pays (voir en 3^e page de couverture), en précisant vos préférences et la mention « *Pays de l'Est* ».

Nous souhaiterions d'autre part abonner des étudiants ou des responsables d'église (pasteurs, anciens, prêtres) de ces pays à la revue, dans la mesure où leur connaissance du français est suffisante pour profiter des articles. Nous avons besoin pour cela de leurs noms et adresses, ainsi que d'un parrainage financier. Vous pouvez nous fournir les adresses ou les parrainages, ou les deux, en précisant la mention « *Responsables Est* ».

Pour votre participation et votre soutien, tous nos remerciements.

Le Conseil *Hokhma*.

Nom :
Prénom :
Adresse :

Je souhaite soutenir l'opération « *bibliothèques et facultés de l'Est* » et je joinsFF/FS/FB¹ pour abonner en priorité :

Je souhaite soutenir l'opération « *Responsables Est* » et je joinsFF/FS/FB¹ pour abonner des étudiants en théologie ou des responsables des Eglises de l'Est.

Je joins une liste d'adresses.

Je ne joins pas d'adresses, disposez de l'argent pour les adresses que vous avez.

Je ne peux soutenir financièrement l'opération « *Responsables Est* », mais je joins une liste d'adresses de responsables ou étudiants en théologie francophones dans les pays de l'Est.

1. Rayer les mentions inutiles.

DIEU ET LE CHANGEMENT

Jürgen Moltmann à la lumière du théisme réformé

Par Paul Wells
Professeur de théologie systématique,
Faculté de théologie réformée, Aix-en-Provence.

Un des principaux développements de la théologie fondamentale au XX^e siècle a été le rejet progressif de l'*ontothéologie* et son remplacement par des visions plus dynamiques de Dieu : le Dieu souverainement libre dans ses actes de la théologie barthienne, le Dieu agissant des *magnalia dei* du « mouvement de théologie biblique », le Dieu en devenir avec le monde de la théologie du *process*, ou le Dieu qui se manifeste dans la libération ou la mission.

Depuis une cinquantaine d'années, ces nouvelles approches, que l'on qualifie souvent d' « historiques », sont devenues de plus en plus critiques du théisme des générations précédentes¹. Le théisme traditionnel, il est courant de l'entendre, propose une vision statique de Dieu et insiste lourdement, à l'aide de catégories métaphysiques puisées dans la pensée grecque, sur l'immutabilité et l'aséité de Dieu. Pour les générations précédentes de systématiciens et, en particulier à l'époque classique du XVII^e siècle, l'impassibilité de Dieu, le fait que la divinité ne souffre pas dans ses contacts avec le monde, et la non-

¹ Cet essai a été présenté en forme de conférence au colloque de théologie systématique à *Rutherford House*, Edimbourg, en août 1989, sur le sujet de l'impassibilité et du changement en Dieu. Ceci explique les nombreuses références à la littérature anglo-saxonne. Voir par exemple le nombre de publications qui touchent à ce thème dans le *Scottish Journal of Theology*. Entre autres, T. R. Pollard, « The impassibility of God », 8 (1955) pp. 353-364, K. J. Woolcombe, « The Pain of God », 20 (1967) pp. 129-148 ou L. J. Kuypers, « The suffering and repentance of God », 22 (1969) pp. 257-277. Sur les implications pour la doctrine de la Trinité, voir K. Blaser : « Remise en valeur du dogme trinitaire » dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, 61 (1986/3) pp. 395-407.

variabilité de la nature et des décisions divines allaient de soi. Cette situation est maintenant dépassée.

Aujourd'hui, nous ne sommes plus étonnés de lire des affirmations telles que « le concept de la passibilité divine est non seulement le noyau de notre foi, mais il constitue le caractère spécifique du christianisme »². Même dans les milieux dits « évangéliques », Clark Pinnock a lancé un appel pour la réévaluation de la doctrine de l'impassibilité divine dans son essai « Le besoin d'un théisme biblique, donc néo-classique »³.

C'est dans ce contexte que la pensée de Jürgen Moltmann présente une des tentatives les plus intéressantes de re-penser la notion de changement en Dieu. Par le nombre de ses écrits et par leur qualité, mais aussi parce qu'il évalue et critique le théisme classique avec beaucoup de finesse et de sensibilité, le théologien de Tübingen se distingue au sein d'un courant théologique plus ample.

Dans ce court essai, nous chercherons à résumer et à évaluer certaines de ses propositions à la lumière de la doctrine de l'immutabilité et de l'impassibilité divines dans le théisme issu de la théologie de la Réforme.

PRÉSENTATION DE LA PROBLÉMATIQUE

Il est évident que plusieurs problèmes vont surgir au fil du déroulement de ce projet, dont le risque de présenter un sujet si vaste et complexe en forme de synopsis n'est pas le moindre. En dehors des difficultés normales dues aux choix nécessaires et au souci d'objectivité, le plus grand défi, peut-être, se situe au niveau des présupposés qui déterminent nos attitudes. Il en est ainsi, particulièrement, chaque fois qu'une tentative de comparaison théologique est tentée.

Aujourd'hui, le théisme classique peut paraître, comparé aux nouvelles théologies, comme Léa à côté de Rachel, peu attirant et même rébarbatif. Malheureusement, à moins de n'opérer aucun choix et d'opter pour le célibat dogmatique, nous sommes obligés, à la différence de Jacob, de choisir entre des théologies différentes. Du moins, c'est à cela, semble-t-il, que la théologie de Moltmann appelle :

² W. McWilliams, « Divine suffering in contemporary theology » *Scottish Journal of Theology*, 33 (1980) p. 35.

³ C. Pinnock « The need for a Scriptural, and therefore a Neo-classical Theism » in *Perspectives in Evangelical theology*, K. Kantzer et S. Gundry éd. (Grand Rapids, Baker, 1979).

sa pensée invite à une réflexion et à un engagement, tant ses contributions constituent un fort stimulant pour le dialogue entre foi chrétienne et culture contemporaine.

Un deuxième problème sera celui de notre connaissance ou, peut-être, de notre méconnaissance, de la pensée classique issue de la Réforme en ce qui concerne l'immutabilité et l'impassibilité divines. Cette pensée est-elle une copie-conforme de la tradition chrétienne au sens du théisme thomiste, par exemple ? Les théologiens protestants de l'époque allant du XVI^e et jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ont-ils succombé aux tentations de la métaphysique grecque au point de tomber dans le piège d'un discours abstrait sur Dieu ? Très souvent, on l'affirme sans démonstration, comme si cela allait de soi. Il faut se méfier des jugements de valeur en forme de généralisation et être attentif à ce que disent individuellement les théologiens.

Ces questions touchant au rapport entre le théisme traditionnel et la métaphysique grecque, valables en elles-mêmes, dépassent très largement le cadre de notre étude. Pour des raisons pratiques, nous supposons que, malgré des diversités importantes, la tradition réformée a épousé une doctrine de l'immutabilité divine qui est quasi-synonyme du théisme traditionnel. C'est pourquoi les critiques que Moltmann adresse au théisme classique seront-elles comprises comme visant également la tradition réformée protestante, à laquelle il fait référence à plusieurs reprises, particulièrement dans *Dieu dans la Création*.

DIEU ET LE CHANGEMENT DANS LA TRADITION RÉFORMÉE

Que veulent dire les théologiens réformés quand ils parlent de l'immutabilité de Dieu ? Etablissent-ils une différence entre l'immutabilité du Dieu de la Bible et l'immobilité d'un dieu statique ?

Pour définir la notion d'immutabilité, nous nous référons à deux théologiens « scolastiques » du XVIII^e siècle, un réformé et un luthérien⁴. J.H. Heidegger écrit : « L'immutabilité est l'attribut de Dieu par lequel lui seul est *per se* et *a se*, présentement et potentiellement, en l'absence de toute évolution, changement ou variation, restant le

⁴ J.H. Heidegger, cité par H. Heppe, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids, Baker, 1978) p. 67. Le luthérien Quenstedt est cité par R.A. Muller dans son étude intéressante « Incarnation, immutability, and the case for classical theism », *Westminster Theological Journal*, 45 (1983) p. 25.

même éternellement, sans la moindre ombre de transmutation. » Cette définition peut être complétée par la formule de Quenstedt : « L'immutabilité est l'identité constante de l'essence divine et de toutes ses perfections, avec la négation absolue de motion physique ou éthique. »

Bien sûr, le théisme classique fait référence à tous les passages bibliques où il est question du « Dieu qui ne change pas » ; mais la racine théologique de cette conception de l'immutabilité se trouve dans une interprétation corrélative des attributs divins : l'aséité et l'immutabilité de Dieu sont des implications de la spiritualité et de la simplicité de Dieu. Etant Esprit « sans parties composées », Dieu existe « en lui-même » et ne peut subir les effets de causes extérieures qui le feraient changer. La nature des attributs et des décisions divins restent constante et sans changement. Dieu demeure dans une éternité sans temporalité.

En même temps, la théologie a traditionnellement nié que cette conception de l'immutabilité implique l'immobilité. Dieu est « en mouvement » car son Etre est toujours entièrement actualisé. Il est « l'acte pur » en ce sens qu'il n'y aurait en lui aucune possibilité ontologique, épistémologique ou éthique latente non-actualisée. Dieu est « en actualité » constante. Ainsi R.L. Dabney, presbytérien américain du siècle dernier, peut dire « Dieu n'est pas actif, mais il est activité. » Et il ajoute, après avoir affirmé l'harmonie parfaite existant entre l'immutabilité et les autres attributs divins : « il y a peu d'attributs divins qui soient plus clairement présentés à la raison que l'immutabilité de Dieu. »⁵

Mais, demande-t-on depuis un siècle, et la question est bonne, comment une telle conception de Dieu peut-elle accorder une place convenable au monde et à la dynamique historique de la réalité ? Comment établir un lien entre un Dieu immuable et l'histoire, en changement constant ? Un tel Dieu ne serait-il pas étranger à notre réalité ? De plus, et c'est là que le bât blesse, un Dieu immuable est-il compatible avec le Dieu vivant de la Bible, qui agit dans l'histoire, s'engage avec un peuple, se repent, suit les péripéties de ce peuple et va jusqu'à souffrir avec lui ?

Dans cette perspective, la question de la création, mais surtout celle de l'Incarnation, ont souvent été posées. Comment réconcilier la notion d'un Dieu qui vit dans une « négation absolue de motion » avec le Dieu trinitaire qui « vient vers nous », s'incarne et souffre la mort en

⁵ R. L. Dabney, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Zondervan, 1972, 1878) pp. 43, 45.

Jésus-Christ ? Ce paradoxe n'est-il pas tellement immense qu'il en devient antinomie et oblige à sacrifier un de ses aspects ?

S'il est compréhensible que le fait haut en couleur de l'incarnation ait propulsé la question du changement en Dieu à l'avant-scène des débats théologiques, il n'est pas sûr que l'incarnation soit l'enjeu théologique primordial impliqué par l'immutabilité de Dieu. Il n'est guère plausible de penser que la théologie des siècles précédents, préoccupée comme elle l'était par des débats christologiques intenses, ait été tellement aveuglée par le concept grec d'immobilité divine, qu'elle aurait ignoré la tension qui existe entre la notion d'immutabilité et les autres *loci* théologiques.

Malgré des débats christologiques féroces, la notion de l'immutabilité divine est restée fermement enracinée dans les esprits jusqu'au XIX^e siècle. Ce n'est qu'à la suite de Hegel que l'ontologie d'immutabilité a été remplacée par une ontologie idéaliste du devenir de l'être. Du Dieu vivant, par un glissement dans les mentalités, on en est arrivé au Dieu muable et aux christologies kénotiques. La question théologique centrale à propos de l'immutabilité de Dieu, même si les enjeux sont importants pour celle-ci, ne semble donc pas être la question de la christologie.

Le vrai problème est plutôt le suivant : *quelle idée de la relation entre la transcendance et l'immanence de Dieu permet d'articuler de façon crédible l'immutabilité de Dieu et son action, sans que l'une soit sacrifiée à l'autre ou qu'elles soient mises en opposition ?*

Une autre manière de formuler cette problématique pourrait être la suivante : sans une certaine forme d'immanence divine, la relation entre Dieu et le monde ne pourrait pas être conçue dans la connaissance et s'établir dans la vie humaines. Autrement dit, il serait impossible de parler de l'immanence de Dieu ou même d'un Etre transcendant. Si Dieu était *entièrement* transcendant, aucun lien entre Lui et la réalité finie ne serait possible. Le fait de parler de l'immutabilité divine, dans la tradition chrétienne, suppose une certaine forme d'immanence divine.

La question du changement en Dieu, ou de son corrélat éthique, la passibilité divine, implique l'immanence de Dieu, car c'est dans le contact entre Dieu et la réalité finie que le changement pourrait être perçu. Néanmoins, si l'immanence impliquait, sous une forme ou sous une autre, la mutabilité de Dieu, il en découlerait une idée altérée de la transcendance divine. Par exemple, si Dieu subissait les atteintes de la temporalité en vieillissant, ou s'il modifiait ses décisions ou ses comportements, nous serions obligés de tirer la conclusion que le temps existe en Dieu ou que Dieu est susceptible d'être influencé dans ses

décisions. De telles idées auraient des implications profondes sur la conception de la transcendance divine, qui s'en trouverait nécessairement modifiée.

Ces considérations préliminaires nous permettent d'aborder la question de Dieu et du changement dans certains des ouvrages de Jürgen Moltmann, dont la pensée théologique peut être située, de façon générale, dans le développement post-hégélien de la doctrine de Dieu avec quelques emprunts à Doermer ou Thomasius, Barth ou Brunner⁶.

En analysant ainsi la pensée de Moltmann à la lumière de la tradition réformée, nous essayerons de nous concentrer sur *ce seul critère* : comment conçoit-il la transcendance et l'immanence divines, quelle relation établit-il entre elles ? Notre intention n'est pas d'essayer de répondre à Moltmann, mais de souligner combien sont éloignées l'une de l'autre son idée du changement en ce qui concerne Dieu et celle de la tradition réformée.

MOLTMANN ET LA MÉTAPHYSIQUE

Moltmann esquisse une critique du théisme classique dans plusieurs de ses ouvrages, car il estime que le mariage de l'ontologie et de la théologie a besoin d'être remis à jour. Ses suggestions quant à la relation entre Dieu et le monde découlent de l'insatisfaction que lui cause le théisme et représentent une tentative pour remédier à certaines lacunes de celui-ci.

1. Critique du Dieu « apathétique »

Dans ses livres sur la Trinité et sur la Création, Moltmann lance des attaques serrées contre ce qu'il appelle le « christianisme monothéiste ». Malgré ses avantages dans le dialogue avec les autres religions monothéistes et, pour cette raison, malgré son actualité, ce « monothéisme chrétien » élimine le trinitarisme fondamental de la révélation biblique. Pour le théologien de Tübingen, même si la théologie a traditionnellement affirmé son souci trinitaire, elle est trop facilement tombée dans l'erreur de parler de l'Être divin de façon non-différenciée. Qu'il s'agisse du Dieu « substance-suprême » du théisme classique ou des formulations personalistes plus récentes, en

⁶ Voir J.-L. Leuba et C.-J. Pinto de Oliveira éd., *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1977) ; K. Barth *Dogmatique* II.1 Section 3 ; E. Brunner, *La Doctrine Chrétienne de Dieu* (Genève, Labor et Fides, 1964) ch. XX. Sur l'hégélianisme de Moltmann, on peut consulter H. Blocher, *Le Mal et la Croix* (Paris, Sator, 1990) pp. 95-105.

particulier néo-orthodoxes, qui considèrent Dieu comme « Sujet-absolu », la critique fondamentale de Moltmann reste la même.⁷ Ces notions supposent une idée hiérarchique, masculine, de Dieu selon laquelle la déité est considérée comme étant *au-dessus* du monde, la création devenant ainsi un objet. Une telle approche ne répond plus à la mentalité de notre époque, ni à ses besoins fondamentaux, écologiques ou autres. Seul un trinitarisme renouvelé peut aider à aborder des questions brûlantes comme celle de la souffrance à Auschwitz ou du sens de la convivialité humaine. Impossible de ne pas admirer le souci de Moltmann pour les données de la théologie biblique et pour leur application !

Au cœur de cette critique se trouve l'idée que le théisme classique, dans ses différentes expressions, implique, d'une façon ou d'une autre, une *abstraction*. Dieu se définit en termes absolus qui le placent à l'écart des réalités historiques. L'impassibilité divine est une notion formulée à la fin d'un processus d'élimination : en commençant avec le créé, on élimine de la définition tout ce qui est muable, relatif ou sujet à la souffrance et au changement.

Ainsi, Moltmann pense que la christologie de Chalcédoine court le risque du docétisme⁸, car tout ce qui, en la personne du Fils, est associé à la souffrance et au changement est attribué à la nature humaine de Jésus, et fait abstraction de sa divinité. Si le concept de l'impassibilité monothéiste est appliqué à la mort de Christ sur la Croix, la Croix doit être dissociée de sa divinité, car Dieu ne peut ni souffrir ni mourir. « Un Dieu souffrant ne pourrait être vraiment Dieu. » Le Dieu du théisme classique est « pure causalité », alors que « la théologie chrétienne doit penser l'être de Dieu dans la souffrance et la mort et finalement dans la mort de Jésus, si elle ne veut pas renoncer à elle-même et perdre son identité. »⁹

Comment un Dieu, auto-suffisant de cette façon-là pourrait-il s'impliquer dans les drames de l'existence humaine ? Un Dieu

⁷ Voir aussi, à ce sujet, les écrits de K. Rahner sur la Trinité. Moltmann est, à la fois, approuvateur et critique des contributions de Rahner. Voir *Trinité et Royaume de Dieu* (Paris, Cerf, 1984) pp. 186-191.

⁸ *Le Dieu Crucifié* (Paris, Cerf-Mame, 1974) pp. 261ss ; *Trinité et Royaume de Dieu* pp. 23-30, 177ss. Par rapport à l'impassibilité et à la souffrance de Dieu, voir le survol de R. Bauckham, « "Only the suffering God can help" : divine passibility in modern theology » *Themelios* 9 (1984/3) pp. 6-12 et les livres de J.K. Mozley, *The impassibility of God* (Cambridge, CUP, 1926), K. Kitamori, *Theology of the Pain of God* (London, SCM, 1966) et J. Galot, *Dieu souffre-t-il ?* (Paris, Lethielleux, 1976).

⁹ *Le Dieu Crucifié*, pp. 236ss, 244.

impassible et immuable ne peut se concilier ni avec le langage des prophètes, qui évoquent de façon poignante la participation de Dieu aux souffrances de son peuple, ni avec le rôle que doit jouer la divinité dans la passion de Christ.

Par ailleurs, un Dieu immuable ne peut pas non plus être un Dieu qui aime *librement*. Dabney affirme que l'immutabilité est raisonnable. Moltmann répondrait, sans doute, qu'il en est ainsi parce que la pensée du théologien presbytérien est façonnée par la préoccupation d'un Dieu statique, un dieu païen de la tradition stoïcienne et qu'une telle notion de Dieu est irréconciliable avec le *scandale* de l'abandon divin du Fils de Dieu en Croix.

Ainsi, Moltmann argumente avec force que le Dieu transcendant ne peut pas être *autre que* le Dieu immanent révélé à Golgotha. Le théisme traditionnel est pris au piège par des contradictions. En effet, il ne peut pas concilier sa vision d'une transcendance divine, abstraite, avec la connaissance du Dieu immanent en Jésus. Pour Moltmann, ces aspects de la nature divine ne sont pas contradictoires, mais sont à considérer dans leur complémentarité. Ainsi les abstractions du théisme classique peuvent être dépassées.

2. La « réciprocité divine »

Le projet de Moltmann est de remplacer ce genre d'abstraction par la « réciprocité ». Nous devons voir la passion de Dieu en Christ et la passion de Christ en Dieu.¹⁰ La Bible parle non seulement de l'expérience de l'homme par rapport à Dieu mais aussi de celle qu'a Dieu avec l'homme. Dieu souffre avec, par et pour nous. Ce thème est répété presque *ad nauseam* dans *Trinité et Royaume de Dieu*. La Croix révèle l'essence de Dieu. Dieu s'offre à lui-même dans un amour souffrant éternel. La divinité n'est ni divisée de l'humanité, ni l'humanité de la divinité.¹¹

De même, quand il s'agit de formuler la doctrine de la Création, Moltmann dit qu'il n'est pas convenable de situer le Créateur face à son œuvre objective ; il faut envisager le monde comme étant « inhabité » par Dieu¹² : « nous partons de l'idée que, dans les relations de Dieu au monde, parce qu'elles doivent être comprises comme vivantes, il y a *réciprocité*. »¹³

¹⁰ *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 41ss, 69ss.

¹¹ *ibid*, pp. 71, 74 « Dieu et la souffrance vont ensemble... l'histoire de la passion du Christ appartient à l'histoire de la passion de l'humanité... » Voir A. König, « Le Dieu crucifié ? », *Hokhma* 17 (1981).

¹² *Dieu dans la Création* (Paris, Cerf, 1988) pp. 14ss, 27ss.

¹³ *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 128 et passim.

Un Dieu « apathétique » autre que le Dieu vivant ne répond pas aux exigences de la situation humaine. Seul un Dieu qui souffre passionnément avec le monde en assumant le transitoire et la mort peut être le Dieu vivant qui nous invite à participer à son histoire. « Moltmann va jusqu'à inverser l'ordre traditionnel ; c'est nous qui entrons dans l'histoire de Dieu et non lui dans la nôtre. Nous avons part au *pathos* de Dieu... » Une divinité incapable de souffrance est une divinité incapable d'amour, alors que l'amour ouvre Dieu à la souffrance.¹⁴

Le monothéisme théiste traditionnel doit céder la place à la révélation trinitaire indiquée par les textes du Nouveau Testament. Une vision réciproque de Dieu, pour Moltmann, permet le développement d'une doctrine trinitaire conséquente dans laquelle les *opera trinitatis ad extra* et les *opera trinitatis ad intra* sont considérées de façon complémentaire. Les œuvres externes de Dieu, la Création, la providence, l'incarnation et la glorification sont liées à ses œuvres internes :

« A vrai dire il ne s'agit pas du tout d'œuvres de la Trinité vers l'*extérieur* et vers l'*intérieur*, mais de "passions" qui correspondent réciproquement aux "œuvres" : à l'action vers l'*extérieur* correspond une passion vers l'*intérieur*, et à la passion *extérieure* correspond une action *intérieure*. »¹⁵

La distinction « *ad intra* » et « *ad extra* » est, en fait, une distinction scolastique. Ce qui devrait nous préoccuper est « la souffrance *de Dieu* » dans laquelle la barrière érigée par cette distinction est abolie.

Ce point pourrait être longuement discuté, mais quelles en sont les implications ? Moltmann précise : « Pour comprendre la mort du Fils dans sa signification pour Dieu lui-même, j'ai dû abandonner la distinction traditionnelle entre Trinité immanente et Trinité économique, d'après laquelle la Croix ne se situerait que dans l'économie du salut, mais non dans la Trinité « immanente »¹⁶.

Par rapport à l'expression augustinienne selon laquelle Dieu en lui-même est constitué de trois personnes distinctes qui sont unies dans leurs actes extérieurs, Moltmann dit, au contraire, que Dieu est distinct et différencié dans ses personnes de façon extérieure. La Croix du Fils a un effet rétro-actif sur le Père, qui lui cause une souffrance infinie.

Cependant l'aboutissement logique de la pensée de Moltmann

¹⁴ A. König, « Le Dieu crucifié ? » pp. 89ss; *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 41ss.

¹⁵ *ibid*, p. 98.

¹⁶ *ibid*, pp. 203s.

n'est pas encore pleinement dévoilé, car il pousse sa notion de réciprocité encore plus loin. Au lieu de considérer que les actes de Dieu influent sur son Etre, nous devrions penser que la passion intérieure de Dieu détermine, en principe, son action. La passion divine ne concerne pas le Fils dans son isolement au sein de la perspective limitée de son humanité ; elle est trinitaire et « théopathique ». Dieu souffre non pas d'une limitation de son Etre dans l'incarnation et l'humanité du Fils ; il souffre de la *surabondance* de son Etre. La souffrance passionnée de l'amour en Dieu déborde dans ses actes externes.¹⁷

Ainsi, Moltmann parle non seulement d'une *perichoresis* trinitaire, terme utilisée par Jean Damascène pour décrire la « co-inhérence » mutuelle des deux natures dans l'incarnation du Fils de Dieu, mais aussi de l'inhabitation réciproque de Dieu et du monde. Toutes les relations dans le monde créé qui ont une analogie avec les relations divines reflètent la périchorèse trinitaire, puisque Dieu est dans le monde et le monde est en Dieu. Ainsi Moltmann relie, dans une progression commune vers la réconciliation, deux communautés différentes : la communauté trinitaire divine et la communauté humaine horizontale. Sa sotériologie, pour cette raison, relie la vie humaine et la vie divine dans un processus qui va de la souffrance à la glorification et qui manifeste la nature des relations intra-divines. Il nomme cette approche « une doctrine sociale de la Trinité. »¹⁸

Pourtant, une précision s'impose ici : si « Dieu a une histoire » à cause de la périchorèse et si la divinité peut même expérimenter la douleur¹⁹, Moltmann distingue entre la souffrance du Père et celle du Fils. Le Fils souffre de mourir (erleidet das Sterben), le Père souffre la mort (erleidet den Tod) du Fils. Ainsi le Père subit la mort de sa paternité et le Fils devient sans Père. En distinguant entre les souffrances différentes de Dieu, au lieu de parler de l'*apatheia* dans le contexte des distinctions traditionnelles entre la divinité et l'humanité et entre la personne et l'œuvre du Fils, Moltmann cherche un nouveau discours théopathique unifiant la participation active dans l'histoire humaine et une certaine indépendance de la menace d'une mutabilité et d'une passivité totales. La mort est expérimentée *en* Dieu, mais elle n'est pas la mort *de* Dieu. Si cette distinction linguistique peut se défendre, qu'en est-il en pratique dans le cas de l'Etre de Dieu ? Il y a là une question à débattre.²⁰

¹⁷ *ibid*, pp. 107ss.

¹⁸ *ibid*, p. 34. Voir K. Blaser « Remise en valeur du dogme trinitaire », p. 404.

¹⁹ *The Future of Creation* (Philadelphia, Fortress, 1979) p. 93.

²⁰ *Le Dieu Crucifié*, pp. 280ss. Voir les interrogations de Kōnig à ce sujet « Le Dieu crucifié ? », pp. 83ss.

L'HISTOIRE DU DIEU PASSIONNÉ

Malgré une évolution substantielle depuis la publication de la *Théologie de l'Espérance* en 1964, la perspective fondamentale de la pensée de Moltmann s'est maintenue. La réalité est considérée comme une dynamique historique ; la temporalité, la « provisionnalité » et le changement sont fondamentaux.

Dans cette perspective, l'ordre des décrets divins dans le conseil de Dieu par rapport à la création, l'incarnation et l'eschatologie, est radicalement réorganisé. La fin de l'histoire, comprenant la transfiguration de la réalité et la réconciliation cosmique, est considérée, *sensu correctu*, comme son commencement :

« La justification... n'est pas une restauration de l'homme qui a référence à son commencement ; c'est le nouveau commencement où il devient homme à la fin... (il fait partie) de la transfiguration universelle du monde fini... et doit être compris comme son commencement. »²¹

Cette vision dynamique est étoffée dans *Dieu dans la Création* : Dieu est créateur par sa vie divine, non pas à cause d'un décret. Dans sa surabondance de vie, il décide pour le Royaume à venir et puis, ensuite, pour la création. C'est le Royaume qui détermine la création et la création, elle, constitue une promesse du Royaume.²²

De telles affirmations impliquent une restructuration globale des *loci* théologiques et méritent une discussion et des commentaires détaillés. Dans le cadre de cet exposé, nous nous limiterons à trois aspects particuliers : le processus historique en soi, la nature de la création et le décret divin.

Le processus historique est orienté vers le pôle de l'auto-délivrance de Dieu quand il sera tout en tous. Ainsi l'auto-soumission à la souffrance sera transcendée. Ce mouvement se situe en Dieu. Elle a des racines dans la modération qui exprime l'humilité de Dieu dans ses rapports intra-trinitaires avant la création. De même, dans l'acte primordial de la création, Dieu se limite pour créer le monde. Dans l'incarnation et l'abandon de la Croix, il entre dans le néant originel de la création, l'espace qui existe dans la finitude pour lui, afin de le remplir de sa présence. La résurrection représente un pas supplémentaire. Par elle, la finitude est transposée dans la lumière de la nouvelle création.²³ Entre les deux pôles de la création et de la nouvelle

²¹ *The Future of Creation*, p. 170.

²² *Dieu dans la Création*, pp. 112ss.

²³ *The Future of Creation*, pp. 117-120 ; *Dieu dans la Création*, pp. 117s, pp. 124ss.

création se déroule le processus historique des rapports qui engagent Dieu et l'homme.

La création n'est pas en dehors de Dieu à strictement parler, mais se matérialise en la divinité. Par une rétractation de sa plénitude, Dieu fait place en son être à la finitude et à l'histoire. Dans son auto-limitation, Dieu reste distinct de la contingence du monde. Pourtant, par le même mouvement, il crée un monde qui « correspond à lui-même ». Ainsi Moltmann cherche à résoudre le vieux problème de comment, si Dieu est *a se*, suffisant à et en lui-même, il peut être une réalité *ad extra*, en dehors de lui. Cependant, les propositions de Moltmann à ce sujet sont peut-être aussi opaques que celles qu'engendre le théisme classique dans ses distinctions logiques. Que peut représenter, pour nous, des affirmations telles que : « Dieu se retire pour sortir de lui-même. L'éternité prend une inspiration, pour expirer l'Esprit de la vie »²⁴ ?

En ce qui concerne *le décret divin*, Moltmann opère un renversement spectaculaire. A la place du supralapsarisme inconditionné et souverain de la théologie de Karl Barth, il propose un supra-crétionnisme déterminé de façon eschatologique. La création n'est pas nécessaire en conséquence d'un décret divin. Ceci impliquerait l'existence d'un avant et d'un après en Dieu ainsi qu'une distinction purement verbale entre l'Être de Dieu et sa décision divine. Il vaut mieux penser, selon Moltmann, que Dieu est créateur par sa vie divine. L'amour divin du Père, du Fils et du Saint-Esprit s'exprime quand les perfections trinitaires débordent l'Être même de Dieu et deviennent la dynamique qui oriente l'histoire vers le sabbat cosmique. Dans sa liberté et son amour, Dieu décide pour le royaume, l'incarnation et la création. Le même amour divin produit des effets différents en Dieu et dans l'acte divin de la création.

L'IMMANENCE ET LA TRANSCENDANCE DIVINES

Chacun de ces aspects de la pensée de Moltmann indique comment l'immanence et la transcendance sont redéfinies. La notion de l'auto-limitation divine implique une certaine mutabilité en Dieu, même si ses implications sont difficiles à cerner :

« Le temps est une pause dans l'éternité, la finitude est une espace de l'infinitude et la liberté est une prévenance de l'amour éternel. »²⁵

²⁴ *Trinité et Royaume de Dieu*, p.144 ; *Dieu dans la Création*, pp. 121ss.

²⁵ *ibid.*

En effet, il apparaît qu'il n'est plus tout à fait exact de parler de l'immanence et de la transcendance de Dieu, car ceci suppose une distinction entre Dieu et le monde qui les situe comme deux réalités opposées. Dans une section intéressante, au début de *Dieu dans la Création*, Moltmann affirme que Dieu dans sa transcendance et Dieu dans son immanence est un seul et même Dieu. La création est une tension qui existe de façon immanente en Dieu, une communauté de vie entre Dieu et ses créatures, dans laquelle il existe des relations unilatérales, multilatérales et réciproques. Pourtant, Dieu n'est pas seulement « en dehors de lui-même » par son immanence dans le monde. Il est également « en lui-même » dans son auto-identification qui transcende le monde. L'immanence et la transcendance sont des concepts synonymes de la participation et de l'anticipation divines. La création existe en Dieu et est ouverte à la plénitude de Dieu dans son orientation future.²⁶

ÉVALUATION DE LA PERSPECTIVE DU THÉISME CLASSIQUE

Deux commentaires fondamentaux, assez étonnants par leur radicalité, peuvent être formulés afin de cristalliser le contraste entre la proposition de Moltmann par rapport au changement en Dieu et la position du théisme classique et réformée.²⁷

1. *La notion de l'immanence divine chez Moltmann est en contradiction avec la notion de la transcendance divine dans le théisme classique.*

Par cette proposition, nous voulons dire que ce qu'affirme Moltmann à propos de l'immanence divine contredit tellement l'affirmation de la transcendance dans le théisme classique qu'il est impossible de les harmoniser comme s'harmonisent ces deux pôles dans le théisme classique ou dans la présentation qu'en fait Moltmann. Autrement dit, adopter la formulation de Moltmann quant à l'immanence divine implique inévitablement la déconstruction de la

²⁶ *Dieu dans la Création*, pp. 27ss, 266 : « il est impossible de penser la transcendance divine par rapport au monde sans cette immanence divine dans le monde, comme à l'inverse il n'y a pas d'immanence évolutive de Dieu dans le monde sans sa transcendance par rapport au monde. »

²⁷ Sur la transcendance et l'immanence divines, voir J. Frame, *The doctrine of the knowledge of God* (Phillipsburg NJ, Presbyterian and Reformed, 1987) pp. 13-18.

notion classique de la transcendance divine. Cette affirmation peut être vérifiée de plusieurs façons, mais nous nous limiterons à trois illustrations.

En premier lieu, la théologie réformée situe l'origine de la création dans une décision divine transcendante. Ceci implique ce que Cornelius Van Til nomme « le problème du seau déjà rempli » (*the full-bucket problem*). Dieu est toute plénitude, entièrement suffisant à lui-même, sans aucun manque dans ses attributs ontologiques, éthiques et épistémologiques, mais il décide de créer, en dehors de lui, une réalité distincte par rapport à lui. La distinction entre le Créateur et la créature dans la réalité est la conséquence d'une décision divine.²⁸

Pour Moltmann, la création est immanente en Dieu et Dieu est immanent dans la création. Ceci suppose que tout changement existe en Dieu, et inversement, que Dieu est présent en tout changement. La théologie réformée répondra, sans aucun doute, que puisque Dieu est transcendant, tout changement implique une activité divine, mais que cette activité n'implique pas nécessairement un changement en Dieu. En considérant la création comme l'extension d'une auto-distinction en Dieu, Moltmann évite, en quelque sorte, de répondre à la question de savoir comment une distinction en Dieu peut exister sans auto-détermination primordiale. Ce terrain est propice pour faire germer une critique formulée par rapport au problème de la transcendance et de l'immanence dans la construction de Moltmann : il ne semble pas avoir élucidé en quoi la transcendance divine diffère de l'auto-dépassement du processus historique.²⁹

En deuxième lieu, pour la théologie réformée et classique, la souffrance et le péché sont des intrusions dans la création bonne de Dieu. Ils existent comme des conséquences éthiques et existentielles de la désobéissance et de l'aliénation humaines. Moltmann critique cette approche du problème du mal comme relevant d'une attitude anthropologique superficielle. Le salut à venir n'est pas un retour à une condition première. Il semble, en effet, qu'il y a peu de place, dans la pensée de Moltmann, pour la notion de la Chute historique et d'un passage de la grâce à la colère, à cause du péché, dans les relations divino-humaines. En conséquence, il relie la souffrance à la finitude ontologique comme une condition pour que la création s'ouvre à

²⁸ C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Philadelphia, Westminster Seminary, 1971) ch. 3.

²⁹ Voir à ce sujet B.J. Walsh, qui donne une des meilleures critiques de Moltmann que je connaisse dans son article « Theology of hope and the doctrine of creation : An appraisal of Jürgen Moltmann », *Evangelical Quarterly* 59 (1987/1) pp. 53-76 et A. König, « Le Dieu crucifié ? », pp. 90s.

l'avenir de Dieu. La souffrance dans le monde correspond au *pathos* de Dieu qui s'impose une limitation pour que la réalité puisse s'orienter vers une plénitude englobante. Cependant, si le théologien de Tübingen formule une telle réciprocité entre l'immanence et la transcendance en ce qui concerne la souffrance, pourquoi n'inclut-il pas aussi, dans cette perspective, le mal et le péché? La notion de l'immanence adoptée par Moltmann tend à s'opposer à la doctrine de la sainteté transcendante de Dieu proposée par le théisme classique.

Enfin, si la passion précède l'action et si l'histoire se déroule en Dieu, comme semble le proposer Moltmann, la rédemption n'a plus la connotation ancienne et respectée d'une *restauration divine*. La rémission, la ré-demption, la ré-génération, le re-nouveau et la re-création perdent tous la force de leur préfixe, si accentué dans le schéma création-chute-rédemption de la sotériologie réformée.³⁰ Si, comme la structure de la pensée de Moltmann semble l'indiquer, la transfiguration future de la réalité est le fondement de l'incarnation qui, à son tour, est le fondement de la création, ne faut-il pas se poser les questions suivantes : l'immanence de Dieu avec son corrélat, le processus historique, ne devient-elle pas nécessaire à l'Être de Dieu ? La mort du Fils ne devient-elle essentielle au dynamisme inné de la Trinité ? Comment éviter la conclusion que si la création dépend de Dieu, Dieu aussi dépend en quelque sorte d'elle ? La réciprocité de Moltmann est-elle l'abolition de l'aséité de Dieu ?

Ces trois considérations servent à illustrer comment la reconstruction de Moltmann se situe aux antipodes du *pactum salutis* de la théologie réformée « fédérale », dans laquelle les œuvres de Dieu « à l'extérieur » sont les conséquences d'un acte de liberté transcendante en Dieu, articulé dans son conseil éternel. Pour la théologie réformée, Dieu est immanent à *cause de* sa transcendance et non le contraire. Pour Moltmann, l'immanence divine, parce qu'elle implique le changement et la souffrance en Dieu, suppose aussi un changement dans les rôles trinitaires. Le modèle Père, Fils et Saint-Esprit n'est plus le modèle unique de la Trinité ontologique.³¹

De plus, dans la théologie classique, la transcendance et l'immanence divines sont des catégories qui se comprennent à la lumière de la relation entre Dieu et le monde. Elles sont ainsi déterminées de façon créationnelle. Pour Moltmann, elles perdent leur référence créationnelle et deviennent des catégories métaphysiques. En dépit de sa rhétorique anti-métaphysique, il est permis de se demander

³⁰ *art. cit.*, p. 61.

³¹ *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 122s.

si la structure que suggère Moltmann n'est pas plus métaphysique dans son orientation que les théologies qu'il critique !

2. *La notion de la transcendance divine chez Moltmann est en contradiction avec la notion de l'immanence divine du théisme classique.*

Nous voulons dire, ici, que ce qu'affirme Moltmann à propos de la transcendance divine contredit l'affirmation de l'immanence dans le théisme classique et qu'il est impossible de les harmoniser. Adopter la position moltmannienne en ce qui concerne la transcendance implique logiquement l'abandon de la notion classique de l'immanence.

La reconstruction de la notion de la transcendance par Moltmann diffère fondamentalement de la transcendance incommunicable de Dieu dans la tradition réformée. En premier lieu, la notion de réciprocité entre Dieu et la réalité finie mine *la distinction traditionnelle entre le Créateur et la créature*. En parlant en catégories de « communauté », Moltmann métamorphose l'altérité divine de sorte que Dieu semble dépendre dans son identité du fini. Ainsi la périchorèse en la Trinité est proposée comme modèle herméneutique, non seulement pour ce qui se passe au niveau des relations trinitaires, mais aussi pour les relations entre Dieu et le monde. Ce point de vue oublie que la notion de *perichoresis* divine implique toujours la doctrine de *homoousia* qui est la condition de l'action du Logos dans le monde, tout en écartant la notion que la création existe en Dieu. Pour que la théorie de Moltmann tienne, il lui faudrait établir *l'homoousia* entre Dieu et le monde, ce qui est impossible si l'on veut éviter une des multiples formes du panthéisme. Cette considération à elle seule montre à quel point la vision de la transcendance de Moltmann se trouve en opposition avec l'immanence de la théologie classique, dans laquelle Dieu se révèle dans la création sans être analogue avec elle. Karl Barth aurait certainement une parole forte à dire, ici, sur *l'analogia entis* !

En deuxième lieu, cette sorte de transcendance semble, ironiquement, rendre Dieu *exhaustivement connaissable* pour notre discernement, au moins dans certains de ses aspects. Une des traits les plus déconcertants des constructions idéalistes de Moltmann concernant Dieu est son manque apparent d'humilité théologique.³² Tout comme l'ordinateur équipée du programme *Sargon* connaît

³² Voir les commentaires de J.B. Webster, « Jürgen Moltmann : Trinity and suffering », *Evangel*, Été 1985, p. 6 et J. McIntyre in *Scottish Journal of Theology*, 41 (1988) pp. 270-273.

d'avance toutes les combinaisons possibles d'un jeu d'échec, Moltmann paraît savoir d'avance, exactement, dans quelle direction s'oriente l'histoire et ce que Dieu est en train de faire, et cela n'a pas grand' chose de commun avec les affirmations eschatologiques du Nouveau Testament.

Moltmann affirme que le noyau de la théologie chrétienne au sujet de « Dieu » se trouve dans l'événement du Christ et, en particulier, dans l'abandon de la Croix. D'accord ; mais qu'est-ce qui nous permet d'affirmer une telle chose au sujet de « Dieu », ou des autres réalités transcendantes que Moltmann commente librement ? « La Bible ne parle pas en ces termes... elle ne concentre pas la révélation et l'identité de Dieu sur la Croix de façon si exclusive. »³³

Pareillement, Moltmann ne fait-il pas un saut injustifiable en affirmant que lorsque le *Fils* expérimente la souffrance, *Dieu* aussi éprouve quelque chose qui appartient à la réalité ici-bas ?³⁴ Une telle assurance dans l'établissement de la cartographie des profondeurs de la vie divine n'est-elle pas inacceptable à la lumière du mystère révélé par l'Écriture ? Moltmann parle de Dieu comme un psychanalyste sonde l'inconscient de ses malades. Ceci est assez éloigné de la tradition réformée qui affirme que Dieu est anonyme et incompréhensible d'une part³⁵ et d'autre part polynyme, s'attribuant des noms en grand nombre, dont aucun ne correspond à sa réalité de façon univoque. Dans sa révélation, Dieu s'approprie des attributs humains ; il se dévoile dans son immanence comme l'Un inconditionné et incompréhensible.

En dernier lieu, en ce qui concerne les *relations trinitaires*, Moltmann cherche à expliquer des événements immanents de ce monde en corrélation avec des actes divins en Dieu. Ainsi tout le processus historique prend un sens autre dans une réinterprétation où les événements sont tournés à l'envers pour correspondre à l'Être divin et à ses passions. Ainsi la réconciliation de toute la réalité est la passion primordiale de Dieu qui implique la Croix et la création. Ce renversement diffère du déroulement de l'histoire biblique dans laquelle la théologie a discerné un processus progressif conforme au décret divin qui, pour utiliser l'expression de H. Bavinck, « n'effectue rien en lui-même. »³⁶ L'immanence de Dieu ne pèse pas sur la

³³ A. König, « Le Dieu crucifié ? », p. 85 ; Voir *Le Dieu Crucifié*, p. 241.

³⁴ *The Future of Creation*, p. 93.

³⁵ H. Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids, Baker, 1951) p. 90. Voir aussi J. Ellul, « Dieu », *Études Théologiques et Religieuses* 40 (1977/4) pp. 471ss. et P. Wells « La transcendance et l'incompréhensibilité de Dieu », *La Revue Réformée* 32 (1981/1) pp. 7-22.

³⁶ Bavinck, *ibid*, pp. 399, 378, 370 ; Walsh, art. cit, pp. 60ss.

contingence du monde qui inclut les actions libres des hommes et leurs résultats. Cette immanence est en harmonie avec la transcendance du conseil de Dieu et elle exécute la décision éternelle de Dieu.

En revanche, il est difficile d'envisager, du point de vue de Moltmann, pourquoi, si la transfiguration finale est la passion primordiale de Dieu, il n'y a pas eu une création immédiatement transfigurée au lieu d'un monde « créé et séparé », pourquoi Adam et pas le Christ incarné, pourquoi le Christ et pas l'homme nouveau ? En quoi le péché et la douleur correspondent-ils à Dieu dans ce schéma ?

CONCLUSION

La pensée de Moltmann nous est très utile à cause de ses analyses pénétrantes des questions centrales de la théologie qu'une réflexion théologique sérieuse ne peut pas éviter. Moltmann rend un service énorme en remettant au jour des problèmes théologiques un peu oubliés au cours de la période « horizontaliste » qui a suivi le déclin de la théologie barthienne. Que d'imagination ! Que de questions à débattre !

Et pourtant, ce qui manque dans la construction subtile et complexe, fascinante et ingénieuse de Moltmann, en constante édification, de livre en livre, c'est le paradoxe du ET, le mystère du Dieu transcendant *et* immanent du théisme classique.

Pour Moltmann, ceci est cela : tout est en Dieu et Dieu est en tout. Dieu s'explique de façon rationnelle, se « démontre » et pourtant la démonstration semble être totalement irrationnelle.

Ultimement *rien ne change* vraiment en Dieu ou par rapport à lui, car la fin du processus historique est le point de départ de la vie divine dans sa plénitude. Cependant, si le temps fait partie de l'éternité, étant assumé en Dieu, ce processus ne sera-t-il pas constamment renouvelé ? Ainsi *tout changera-t-il* éternellement en Dieu, au moins en apparence ? Si c'est le cas, il est impossible de parler de la plénitude de toutes choses et Dieu ne sera jamais entièrement Dieu. Ainsi Moltmann semble être captif d'un dilemme insoluble entre une nécessité et une contingence, également ultimes en Dieu.

Cette divinité peut-elle être le Seigneur transcendant et le Sauveur victorieux des prophètes et des apôtres ?

Courrier des lecteurs

Psychanalyse et théologie

Chers amis,

J'ai beaucoup apprécié les deux numéros sur le thème du sacrifice (*Hokhma* n° 39 et 40). Il y a là beaucoup de bonnes choses et de réflexions stimulantes. Personnellement, j'ai été accroché par les articles de Bernard Locoge, et notamment par sa mise en évidence du sens de la croix comme faisant éclater la logique de la peine (cf. *Hokhma* 40 p. 44), tout en y répondant.

J'aimerais toutefois reprendre la question de la critique psychanalytique de la religion que Bernard Locoge (BL) traite dans *Hokhma* 39. Il me semble qu'à cet égard, BL ne va pas assez loin : il limite la critique psychanalytique en tant qu'elle porte sur des moments déviants de la foi et la théologie. Je cite : « Si le rôle de la psychanalyse est précisément de dénoncer de tels excès (auxquels se prêtent aisément certains termes mal compris comme justifié, châtement, colère...), elle se doit de ne pas les confondre avec la véritable doctrine scripturaire et les (inévitables) anthropomorphismes du discours religieux » (*Hokhma* 39, p. 65). En d'autres termes, BL ne reconnaît une pertinence à la critique psychanalytique que pour démasquer les effets pervers du discours théologique.

Or, la critique psychanalytique interroge la fonction que joue le discours théologique au niveau des représentation de Dieu. La critique psychanalytique attaque le discours théologique en tant qu'il conforte l'imaginaire dans ses fantasmes. Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit de la fonction du discours sotériologique réduit à sa composante pénalo-sacrificielle. Interrogeant la fonction de ce discours, la critique psychanalytique ne peut s'empêcher de l'interroger lui aussi. C'est trop facile de placer la « véritable doctrine » hors d'atteinte de la critique ; n'est-ce pas justement se réfugier dans l'illusion ?

Toutefois, et là je suis d'accord avec BL, le fait que le discours théologique soit critiquable psychanalytiquement n'implique pas que l'on doive se laisser dicter une herméneutique psychanalytique qui ne soit plus théologique, justement !

Alors, que faire ? Evincer le schème pénal, en démythologisant ? Le réaffirmer en disant qu'il échappe à la critique ? Ces deux réponses me semblent avoir au moins un point commun : refuser ce que la critique psychanalytique montre, à savoir que les notions de sacrifice, de compensation, de colère... charrient des « charges » fantasmatiques, qu'on le veuille ou non. La question est alors de savoir comment on les gère, comment on structure son discours théologique pour lui éviter de séjourner dans l'imaginaire.

La question n'est pas de savoir si le pénal, le sacrificiel, est présent ou

non dans l'Écriture (il faudrait être aveugle pour ne pas le voir !), mais bien de se demander pourquoi et comment il se fait qu'il ait occupé le devant de la scène du discours sotériologique. Car c'est de cela qu'il s'agit : l'hypertrophie du schème pénal dans la théologie depuis Saint Anselme. Il faudrait donc faire ici un détour historique pour établir ce point (d'autres l'ont fait, notamment P. Gisel, « Du Sacrifice », in *Foi et Vie*, LXXXIII, n°4, 1984, pp. 1-45). Mais tout se passe comme si les relations homme-Dieu n'étaient *que* pénales, comme s'il n'existait qu'un problème juridique entre Dieu et l'homme.

On le voit, la critique psychanalytique oblige le discours théologique non pas à se mettre au goût du jour, mais bien à rester théologique, en s'interrogeant sur lui-même et ses conditions d'avenir, son histoire, son enracinement. A cet égard l'article de BL est une contribution en ce sens : il permet de voir comment la Croix fait se rompre la rigidité du schème pénal, et ce de l'intérieur. Toutefois, la question reste : pourquoi cette réduction du sotériologique au pénal ? Est-ce théologiquement juste ? N'y a-t-il pas là une coupure avec le reste de la Christologie ? En effet, réduire le Christ à un « en-soi propitiatoire » (P. Gisel, *art. cit.*), n'est-ce pas faire peu de cas de sa vie avant la Croix ? N'est-ce pas faire de la résurrection quelque chose de secondaire ?

Ces quelques questions, trop succinctement posées, montrent bien de quoi il s'agit : non pas d'absorber la critique psychanalytique dans la théologie ni de rendre nos discours inattaquables, mais bien de reprendre à nouveaux « frais » votre théologie, pour qu'elle cesse de produire ces fruits dont nous rougissons : culpabilité malade, moralisme, sans parler des jeux de pouvoir qu'institue une sotériologie comprise de façon essentiellement pénale et juridique.

Il me semble qu'il y a là la question du principe de réalité dans lequel s'enracine le discours théologique sur Dieu : s'agit-il d'un savoir, d'une spéculation à partir d'une problématique juridique éclairant les rapports homme-Dieu ? Mais dans ce cas, Jésus-Christ ne révèle plus le visage du Père (Mt 11,27), il renforce le fantasme du père tout-puissant, en en devenant une victime. Penser la sotériologie en termes essentiellement pénal, c'est faire du Christ un élément second, instrumental, répondant à une question posée à l'avance. Ce n'est plus faire de la théologie chrétienne mais judiciaire.

Si l'on en reste là, rien n'empêche en effet de « tourner en rond » dans l'imaginaire de nos images fantasmatiques de Dieu. Notre seule planche de salut n'est-elle pas alors d'établir comme principe de réalité « l'attitude historique de Jésus, invoquant Dieu son Père au sein d'une action libérante » (Ch. Duquoc, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1977, p. 105) ?

Ça n'est que dans la vie et la mort de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, que se dit la vérité et la réalité de ce que sont le péché et la justice que Dieu veut et exige. Ce sont cette vie et cette mort (envisagées dans la lumière de Pâques) qui révèlent vraiment qui est le Père et quelle est Sa justice : Il est celui qui donne Son Fils pour libérer les hommes ; et c'est l'action libérante du Fils qui va lui valoir ces inimitiés mortelles qui le crucifieront. Par la Résurrection, le Père le justifie et fait ainsi la révélation de la Croix comme la mort qui vainc la mort.

Par la Résurrection, la mort du Fils devient la manifestation éclatante du péché des hommes : Juifs et Romains, tous les hommes rejettent et tuent le Fils qui était venu leur apporter la liberté. Par la Résurrection, Dieu montre le péché

dans toute sa laideur sur la Croix, mais le vainc en même temps. De la sorte, la vie de Jésus et sa mort en Croix ne sont pas séparées. La mort en Croix est l'aboutissement des oppositions suscitées par les ennemis de Jésus. Mais la mort en Croix est aussi l'aboutissement de l'œuvre de celui qui a envoyé Son Fils pour la liberté des hommes.

Il me semble que c'est de cette façon ancrée dans l'action de Jésus-Christ à l'égard des hommes que l'on peut offrir des garde-fous à une théologie tentée par son imaginaire, ou plutôt par l'imaginaire des théologiens !

Jean-Patrice Cornaz
Yens (Suisse)

Ma Bible reste ouverte sur
l'éternité de la Genèse
Lorsque je veux revivre
je monte sur la colline du sacrifice
et vais tenter de mourir avec Isaac
De là-haut je domine le ciel et la terre
Je suis au plus haut de l'homme
avec ma vertu qui donne à manger à Dieu
Un bûcher s'allume, fait pour moi
Pour ma peau à brûler
Pour mon âme à incendier
Pour la pureté à défendre

Quand donc comprendrez-vous de quoi il
retourne !

Je me réveille en cendres voguant sur les
flots de la Rivière

Assumées par le Jourdain

Utiles à ceux qui croient que par-delà
Abraham

et le sacrifice d'un adolescent

il y a Jésus-Christ père et fils

avant l'heure de notre ère

Francis Bebey

Concert pour un vieux masque

Ed. L'Harmattan.