

**André GOUNELLE,**

## **Dieu, ou l’embarras de la théologie**

Né à Nîmes en 1933, après une enfance en Algérie (1935-1941) et une jeunesse au Maroc (1941-1952), André GOUNELLE fait des études en philosophie et en théologie (1952-1957), avant de devenir pasteur de l’Église Réformée (1958), d’abord en Algérie comme aumônier militaire puis à Dijon et à Nîmes (1959-1970). Il a siégé au Conseil National de l’Église Réformée de France de 1986 à 1998.

De 1970 à sa retraite en 1998, il est professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier dont il est Doyen pendant six ans (1975-1981). Spécialiste et éditeur de Paul Tillich, il fait connaître en France les théologies nord-américaines (théologies dites de la mort de Dieu et théologie du *process*). Parmi la vingtaine de livres et les huit cents articles qu’il a écrits, citons plus spécialement *Parler de Dieu* (1998, réédition augmentée et corrigée, van Dieren, 2004) et renvoyons au site *andregounelle.fr* qui contient plusieurs de ses textes.

**Lumière & Vie :** Vous avez passé votre jeunesse à Oran puis à Casablanca, et à peine pasteur, vous vous retrouvez aumônier militaire en Algérie. Que retenez-vous de ce passé nord-africain ?

**André GOUNELLE :** S’il ne me donne pas de lumières particulières sur les problèmes de cette région du monde, il m’a ouvert à la pluralité culturelle et sociale.

Au temps du Protectorat, les cités marocaines comportaient souvent trois villes distinctes, parfois distantes les unes des autres : une médina arabe, un mellah juif, une ville européenne. Il ne s'agissait pas de ghettos, on se rencontrait, on se visitait ; rien n'interdisait d'habiter dans une autre ville que celle de son groupe. On vivait ensemble et pourtant chacun était chez soi, avec son identité propre. Les relations entre ces groupes ne me semblaient pas poser de problèmes. Je n'idéalise pas le Maroc de mon enfance, il y avait des injustices économiques et politiques dont je n'avais pas conscience parce que j'étais très jeune et que j'appartenais au groupe privilégié. Néanmoins, les différences nettement marquées n'empêchaient apparemment pas une bonne entente. Mon enfance marocaine m'a donné le goût des sociétés pluricommunautaires.

Plus tard, mes nombreux séjours au Canada ont renforcé ce goût. J'y ai assisté aux débats des années 80-90 sur la reconnaissance du Québec comme « société distincte » à l'intérieur de l'État fédéral canadien. Les québécois ne désiraient nullement s'en séparer. Ils votaient « non » aux référendums sur leur indépendance, alors qu'aux législatives ils donnaient la majorité aux souverainistes. Ils voulaient être des canadiens de plein droit tout en gardant leurs personnalité propre. Ils désiraient maintenir leur particularité sans rompre avec les anglophones. Ils y ont en partie réussi.

Je n'adhère pas à la condamnation massive et souvent irréfléchie du communautarisme qui prédomine en France. On doit certes lutter contre la juxtaposition de groupes vivant en vase clos, coupés les uns des autres, refusant règles et lois communes. Mais le communautarisme est autre chose : la prise en compte et le respect des diversités. Tout groupe humain se caractérise par une histoire, des traditions et une sensibilité particulières. Une société devenue plurielle se doit de reconnaître et de protéger ces singularités en donnant à chacun les moyens de transmettre sa langue, de vivre selon ses coutumes et de développer sa culture. Les communautariens estiment que, loin d'isoler et de séparer, on favorise ainsi ententes et dialogues. Ils préconisent non pas une mosaïque de communautés, mais une société qui soit une « communauté de communautés ».

J'ai le sentiment que deux écueils nous menacent. D'une part, celui d'un « vivre ensemble » qui soit un vivre non pas avec

l'autre mais à côté de l'autre, sans relation avec lui, risque que court le communautarisme. D'autre part, celui d'un « vivre ensemble » qui ne soit pas vraiment un vivre avec l'autre, mais un vivre avec le même ou avec le semblable, en imposant une « intégration » (on en a vu l'échec en Algérie) qui rende tout le monde pareil, danger qui guette l'universalisme. Ma jeunesse marocaine et mes expériences québécoises me font penser qu'on peut éviter ces deux périls. Notre époque nous jette un défi, aussi bien politique que religieux : faire droit au pluriel sans briser l'universel.

### **L & V : Cette jeunesse en terre d'Islam a-t-elle influencé votre réflexion théologique ?**

**A. G. :** Bien sûr. J'ai grandi dans un pays où les chrétiens formaient une petite minorité. Nous connaissions mal l'islam, mais avions conscience que sa spiritualité exigeante et rayonnante imprégnait toute une population. Difficile dans ces conditions de proclamer tranquillement la supériorité ou l'exclusivité du christianisme. Cela n'allait pas de soi. Mon enfance marocaine m'a rendu problématique l'affirmation que Dieu se manifeste seulement en Jésus et qu'il n'y a de révélation que biblique. La présence et l'action de Dieu en dehors et ailleurs ont été pour moi un fait d'expérience quasi évident (du coup, je suis moins sensible que mon ami Laurent Gagnebin à l'athéisme<sup>1</sup>, même si j'y suis attentif et s'il m'interroge aussi).

1. Cf. l'entretien avec Laurent GAGNEBIN dans *Lumière & Vie* n° 294, et la réédition de plusieurs essais en un seul volume *L'athéisme nous interroge. Beauvoir, Camus, Gide, Sartre*, Van Dieren éd., 2009.

Très tôt, je me suis demandé comment construire une « théologie des religions ». Durant les années 60-70, cette préoccupation restait marginale chez les chrétiens d'Europe. Ils opposaient, dans la ligne de Barth, foi et religion ; ils s'interrogeaient, à la suite de Bonhoeffer, sur un christianisme non religieux ; leur attention à la sécularisation les détournait de s'intéresser aux religions. Il n'en va plus de même aujourd'hui, le dialogue interreligieux est même devenu à la mode.

Pour une théologie chrétienne des religions, Jésus le Christ constitue le problème majeur. La dogmatique classique en a développé une compréhension qui disqualifie toute autre voie (et toute autre voix) que la sienne. Ce que disent les musulmans (qui voient en Jésus un grand prophète et nous reprochent de le

diviniser) incite à se demander si un légitime christocentrisme n'a pas dévié en une « jésulâtrie » abusive. Comment reconnaître aux autres religions une valeur propre sans diminuer l'importance décisive de Jésus pour une foi évangélique ?

Dans mon livre *Parler du Christ*<sup>2</sup>, cette question me conduit à contester nombre de formules traditionnelles. En dépit d'éléments positifs dont je ne nie pas la valeur, elles me paraissent conduire à des impasses. Je m'interroge sur d'autres expressions possibles du message évangélique, à la fois fidèles, ouvertes et novatrices. Démarche hétérodoxe, qui s'écarte des doctrines reçues. Je suis un « protestant libéral », libre à l'égard des orthodoxies, tout en étant enraciné bibliquement, ce que mon Église admet parfaitement. Mon ouvrage *Penser la foi*<sup>3</sup> présente l'esprit, la démarche et les orientations du protestantisme libéral (à ne pas confondre avec le libéralisme économique).

L'islam a aussi influencé ma spiritualité. Quand j'entre dans la mosquée de Cordoue, la partie musulmane me touche ; je m'y sens invité à la prière et à la méditation ; j'y perçois une religion de l'intériorité et du recueillement qui me parle. Au contraire, la partie chrétienne au lourd baroque andalou me rebute ; j'y vois une piété de l'exhibition qui se complaît dans des représentations morbides. Je me sens religieusement (« religion » désignant le type de relation qu'on a avec Dieu) proche de l'islam tel qu'il se présente là. Par contre, ma confession de foi (à savoir qu'en Jésus Dieu agit, se révèle plus décisivement que n'importe où ailleurs) m'en éloigne et me rapproche du catholicisme, alors que je suis assez étranger à certains de ses aspects. Je constate une parenté religieuse d'un côté et une proximité confessionnelle de l'autre.

Je ne m'en chagrine nullement. Je ne souhaite pas qu'on abolisse les différences. Elles interpellent et font réfléchir. Dans le domaine de l'œcuménisme, dans celui de l'interreligieux et de la société, je suis résolument pluraliste. À une unité faite d'accords ou de consensus, je préfère des échanges vifs et amicaux, respectueux et critiques, attentifs et exigeants ; avancer de concert n'oblige pas de se rejoindre sur des positions communes.

2. Van Dieren éd., 2003. L'auteur avait aussi fait paraître *Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb, Altizer*, Desclée, 1990.

3. Van Dieren éd., 2006.

**L & V : En Algérie, et ensuite à Dijon et à Nîmes, vous avez exercé le ministère pastoral. Plus tard vous avez été membre du Conseil National (l'instance dirigeante) de l'Église Réformée de France<sup>4</sup>. Cet engagement ecclésial a-t-il il orienté vos recherches ?**

4. Entre 1986 et 1998.

**A. G. :** Même si je crois impératif de mener le travail théologique avec un esprit et des méthodes universitaires, aussi objectivement et rigoureusement que possible, je ne l'ai jamais détaché de préoccupations pastorales et ecclésiales. J'ai beaucoup répondu aux sollicitations qu'on m'adressait et aux besoins que je percevais.

Ainsi, mes écrits sur les grands principes du protestantisme<sup>5</sup> sont nés du souhait de responsables ecclésiastiques (pasteurs et journalistes) qui s'inquiétaient de l'oubli et de la méconnaissance de ces principes chez de nombreux protestants. En les rappelant et en les actualisant, je ne crois pas, comme on me l'a parfois reproché, avoir nui au rapprochement œcuménique. La compréhension mutuelle et la qualité des échanges ont tout à gagner d'une bonne connaissance des argumentations et des convictions des uns et des autres.

5. Cf. *Les grands principes du protestantisme*, Les Bergers et les Mages, 1985. L'auteur a aussi écrit en collaboration avec Laurent GAGNEBIN *Le protestantisme, ce qu'il est, ce qu'il n'est pas* (La Cause, 1985).

Mes ouvrages sur la Cène et le baptême<sup>6</sup> prennent source dans ma participation à des commissions interecclésiales (où on m'avait désigné pour représenter l'Église Réformée) qui discutaient du sacrement. J'y constatais une bonne volonté ignorante ; un authentique désir de dialogue souffrait d'une information insuffisante. J'ai donc analysé d'une part les textes représentatifs des diverses « confessions » du XVI<sup>ème</sup> siècle (catholiques, luthériens, réformés, baptistes, etc.), d'autre part les textes interecclésiastiques contemporains (des années 1960 à 1985) pour dégager les « logiques » qui s'affrontent et aussi pour mesurer les déplacements intervenus au fil du temps. J'accorde une valeur limitée aux sacrements ; personnellement je m'en passerais assez facilement. Il n'en demeure pas moins essentiel de clarifier les positions en présence.

6. Cf. *La Cène, sacrement de la division*, Les Bergers et les Mages, 1996, et *Le baptême. Le débat entre les Églises*, Les Bergers et les Mages, 1996.

7. Cf. *La mort et l'au-delà*, Labor & Fides, 1998. L'auteur avait publié en collaboration avec François VOUGA *Après la mort qu'y a-t-il ? Les discours chrétiens sur l'au-delà*. Cerf, 1990.

Je me suis intéressé à la mort et à l'au-delà<sup>7</sup> parce que d'anciens étudiants devenus pasteurs m'ont dit leur embarras (qu'il m'est arrivé de partager) au moment de services funèbres. Ils n'arrivaient pas à annoncer la résurrection et la vie éternelle sans s'empêtrer

dans un tissu de représentations et d'expressions confuses et aujourd'hui irrecevables. Je n'ai certes pas de solution, mais j'espère avoir aidé leur réflexion sur cette question difficile.

Mon livre *Dans la cité. Réflexions d'un croyant*<sup>8</sup>, reprend en les systématisant, des études (articles et conférences) qu'on m'a demandées en diverses occasions. Il ne s'agit pas d'un traité mais de quelques éléments pour une éthique politico-sociale chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Comment être à la fois pleinement laïc et profondément croyant dans ses engagements de citoyens ? Voilà l'enjeu de cette recherche.

8. Van Dieren éd., 2002.

Mon enracinement ecclésial se manifeste également dans le souci pédagogique qui m'habite. Je ne veux pas être un spécialiste qui parle à d'autres spécialistes, un professeur qui écrit pour d'autres professeurs. Je me comprends plutôt comme un pasteur qui s'exprime pour un auditoire très divers. Je tiens à ce que mes écrits soient accessibles aux membres des Églises et au grand public ; je m'efforce, sans toujours y réussir, à la clarté.

**L & V : En dehors des sollicitations que vous mentionnez, je suppose que votre travail théologique a aussi été orienté par des préoccupations et des interrogations que vous portiez en vous. N'est ce pas le cas de votre réflexion sur Dieu ?**

**A. G. :** Vous dites justement « réflexion sur Dieu » et non « quête de Dieu ». J'ai toujours eu le sentiment d'une présence dans ma vie, qui m'accompagne et me mobilise, qui souvent me dérange et me bouscule, mais qui également me soutient et me reconforte. Elle ne va toutefois pas sans interrogations, et j'éprouve une nécessité intérieure de la penser et de la comprendre. Je ne peux ni ne veux en rester à un sentiment. Je porte en moi une exigence d'intelligibilité. Je me reconnais dans cette phrase d'un quaker que l'évêque anglican J. Robinson cite au début de son livre *Exploration de Dieu*<sup>9</sup> pour en expliquer le titre : « Je voudrais remplacer le mot de chercheur par celui d'explorateur ; nous ne cherchons pas l'Atlantique, nous l'explorons ».

9. Cf. John J. ROBINSON, *Exploration into God*, SCM Press, 1967.

Je ne suis pas en manque de Dieu ; sa présence s'impose à moi jusque dans mes doutes. Par contre, je sens fortement le besoin de la conceptualiser. Je ne rêve pas d'un système auquel

rien n'échapperait. J'ai conscience de l'impossibilité de tout déchiffrer et de tout connaître. Une pensée fragmentaire ne me suffit cependant pas. J'aspire à une réflexion qui soit systématique, c'est-à-dire qui vise (même si elle la sait hors d'atteinte) une cohérence globale.

À mon sens, on ne peut pas réduire la théologie à une narration biblique répétée et commentée. S'il importe, évidemment, de raconter les histoires du peuple d'Israël, de Jésus et des apôtres, il faut aussi les interpréter. Les récits bibliques mettent en scène et en forme des événements ; ils les façonnent en quelque sorte (en prenant de grandes libertés avec la réalité factuelle). Seul un travail d'investigation et d'approfondissement permet d'approcher la signification profonde d'un texte à partir et au travers de ce qu'il dit.

10. Cf. André GOUNELLE, « Philosophie de la religion et méthode de corrélation chez Paul Tillich », *Laval théologique et philosophique*, 65, 2 (juin 2009) pp. 287-300. Le problème plus théorique des catégories du religieux est repris dans la corrélation de la substance (religieuse) et de la forme (culturelle), tandis que celui, plus existentiel, de la présence et de la perception de l'ultime est traité avec la corrélation de la question et de la réponse.

Entre parenthèses, le protestantisme libéral a beaucoup préconisé une étude critique de la Bible ; naguère sa démarche a scandalisé ; aujourd'hui elle est généralement admise et pratiquée, sauf chez les fondamentalistes. L'interprétation ne se limite toutefois pas à une exégèse biblique informée et intelligente. Elle doit aller plus loin et s'atteler à l'élaboration (on pourrait presque dire à l'invention) d'une vision d'ensemble qui éclaire l'expérience croyante nourrie de la Bible, en la mettant en correspondance ou en « corrélation », selon l'expression qu'emploie Tillich<sup>10</sup>, avec ce qu'on sait et ce qu'on vit par ailleurs.

11. Citons encore Laurent GAGNEBIN, et son *Peut-on parler de Dieu ? ou De l'interprétation à l'interpellation. Rudolf Karl Bultmann*, Les Bergers et les Mages, 1999.

Je récuse tout autant une foi crédule (qui croit sans ou contre la raison) qu'une foi prouvée (qui estime que des argumentations logiques contraignent à croire). J'aspire à une foi crédible (qui cherche à tisser des liens entre ses convictions et une compréhension globale et rationnellement possible de la réalité). Pour moi, les catégories dominantes ou déterminantes pour une telle entreprise ne relèvent pas du récit, mais de l'ontologie (autrement dit, d'une étude de la nature et des structures de l'être). La primauté de l'événementiel sur le structurel, qui caractérise les démarches existentialistes (elles m'ont un temps séduit sous leur forme bultmannienne<sup>11</sup>), ne me satisfait pas.

Privilégier l'ontologie ne signifie pas nécessairement adopter une conception statique de la réalité. On trouve une ontologie dynamique chez Tillich pour qui l'être est non pas immobilité,

mais puissance créatrice en lutte contre les forces destructrices<sup>12</sup>, et chez Whitehead pour qui l'être, loin de rester toujours fondamentalement identique à lui-même, se caractérise par le mouvement, le changement et des interactions dynamiques<sup>13</sup>. Pour l'un comme pour l'autre, la temporalité est constitutive de l'être.

Si le temps appartient à l'essence de l'être, il s'ensuit que l'effort de compréhension ne se clôt jamais ; sans cesse on a à le poursuivre ou à le reprendre. Il n'y a de crédibilité que partielle, provisoire, et donc toujours à retisser. Ricœur a écrit que la théologie est, par nature, interminable, toujours inachevée. Pour transposer dans ce domaine ce que les protestants disent de l'Église, elle est *semper reformanda*. La vérité est un chemin, une route, non une structure fixe et arrêtée. La foi se formule différemment et son expression, y compris dogmatique, change selon les contextes.

Ma quête de cohérence m'éloigne des théologies de la rupture, de l'irrationnel et du mystère. Elles ont une part de vérité. Existentiellement, nous vivons des discontinuités, nous faisons des sauts, nous nous heurtons à de l'inconnaissable. Spirituellement, nous passons en général par une « conversion », autrement dit, par un retournement et un changement qui peuvent être progressifs ou soudains, spectaculaires ou discrets, mais qui, en tout état de cause, impliquent une coupure, ce que le Nouveau Testament appelle une « mort à soi-même » et une « nouvelle naissance ».

On peut et on doit distinguer ce que Pascal appelle des « ordres ». L'univers n'est pas indifférencié. Il n'est cependant pas fragmenté. La doctrine de la création (qu'on doit, bien sûr, démythologiser) à la fois pose la diversité (en Genèse 1, Dieu sépare le jour de la nuit, le haut du bas, la terre de la mer, etc.) et implique l'unité essentielle ou, en tout cas, la cohérence ultime de l'être. La réflexion doit aller aussi loin que possible dans la découverte de cette cohérence, même si elle ne peut jamais aller jusqu'au bout. Dans le caché, le paradoxe, la fracture ontologique, je vois des étapes d'un itinéraire qui conduit à les dépasser. Si on en fait autre chose que les moments probablement nécessaires, mais transitoires d'un cheminement, ils risquent de se transformer en oreillers de paresse. Un jour, un de mes amis, professeur de mathématiques, m'a dit : « Tu as plus de chance

12. Cf. par exemple Paul TILLICH, *Le courage d'être*, Labor et Fides - Cerf, 1999.

13. Cf. André GOUNELLE, *Le Dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process*, Van Dieren éd., 2000.



que moi, quand tu ne comprends pas ou ne sais pas, tu peux en appeler au mystère ». Il pointait bien le piège qui guette le discours théologique.

Chercher une intelligibilité de la foi, selon l'expression d'Anselme de Cantorbéry, comme le font les tentatives, plus fréquentes en catholicisme qu'en protestantisme, d'une philosophie chrétienne, me paraît indispensable. Si j'exclus une foi rationnelle, ou une raison qui produirait la foi, je n'approuve pas une religion qui, au nom du surnaturel, se dispenserait de se penser aussi rationnellement que possible et qui revendiquerait une sorte d'absurdité principielle en posant une dichotomie entre son ordre et celui du monde. J'approuve Tillich quand il conteste ces mots de Pascal : « Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, et non Dieu des philosophes et des savants ».

Dans mon premier livre, un commentaire de *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy*<sup>14</sup>, j'ai essayé de montrer que, si elle rendait bien compte de l'expérience existentielle de Pascal (et sans doute de tout croyant), cette opposition n'en exprimait pas la pensée dernière. Pascal n'est pas conduit à la foi par la sagesse et la connaissance, mais par une expérience ou une rencontre existentielle. Pourtant si sa foi ne relève pas de la philosophie et de la science, elle ne les élimine pas, elle les requiert plutôt, d'où le projet qu'il expose à M. de Sacy : celui d'une apologie dont les *Pensées* constituent les notes préparatoires. Il y a un seul Dieu, et si le Dieu d'Israël et de Jésus n'est pas aussi le Dieu de l'être et de l'univers qui peut se dire dans un autre langage que celui de la narration, il n'est qu'une idole.

14. P.U.F., 1966. L'auteur a aussi écrit un essai sur *La Bible selon Pascal*, P.U.F., 1970.

15. Ainsi pour les traductions de Paul TILlich, *Substance catholique et principe protestant* (Labor et Fides - Cerf, 1996) et *Théologie systématique*, vol. 1 à 5 (Labor et Fides - Cerf, 2000 à 2010).

16. Notamment *Le Dynamisme créateur de Dieu, Essai sur la théologie du Process*, Van Dieren éd., 2000.

**L & V : Vous venez de mentionner Paul Tillich qui compte beaucoup pour vous : vous avez traduit plusieurs de ses ouvrages<sup>15</sup>, vous lui avez consacré des livres<sup>16</sup> et de nombreux articles, vous jouez un rôle actif dans l'Association Paul Tillich d'expression française dont vous avez été l'un des fondateurs. Qu'est-ce qui vous semble important dans sa pensée ?**

**A. G. :** J'ai découvert Tillich dans les années 60. De passage à Paris, j'avais acheté un de ses livres. Je l'ai ouvert pour occuper de longues heures en train (le TGV n'existait pas encore). Je

devais changer à Avignon ; ce que je lisais m'a tellement absorbé que j'ai failli manquer ma correspondance (c'est bien la seule fois de ma vie, je suis un voyageur plutôt anxieux).

Pourquoi cet intérêt si vif et immédiat ? Avant de m'occuper de Pascal, j'ai travaillé sur Spinoza auquel j'ai consacré deux mémoires de maîtrise (des travaux d'étudiants assez médiocres), l'un en philosophie, l'autre en théologie. Je n'entre pas dans les débats d'interprétation de Spinoza. Pour ma part, j'en ai reçu une incitation à penser Dieu autrement qu'on ne le fait d'habitude. Le discours religieux le présente comme une personne aux pouvoirs étendus, voire illimités, ayant devant lui d'autres personnes (les hommes) et des choses (le monde). Le « théisme classique » (selon l'expression des théologiens du *Process*) conceptualise cette image de Dieu. Spinoza m'a fait sentir qu'il était préférable de se servir de catégories différentes, sans pour cela rompre avec les images bibliques (voir la première partie du *Tractatus theologico-politicus*).

Depuis ma fréquentation estudiantine de Spinoza, sommeillait en moi le désir, confus mais persistant, d'une autre conceptualité pour penser Dieu. Tillich a réveillé cette aspiration et m'a ouvert un chemin pour l'élaborer. Il n'évacue pas la personnalité divine (à la différence de Spinoza) ; il y voit une dimension de son être (Dieu n'est pas personnel, mais il inclut et dépasse le personnel) et un symbole (nous avons une relation avec lui de type personnel, même s'il est suprapersonnel). Dans des pages qui m'ont passionné, Tillich parle de Dieu en termes d'être-même, de fondement et de puissance de l'être, de tension entre être et non-être. Ses analyses ont éclairé et accompagné ma recherche, sans toutefois l'enfermer (aucun tillichien ne répète exactement et docilement les thèses de Tillich).

On reçoit parfois d'un auteur plus et autre chose que ce qui initialement a poussé à le lire. Je l'ai expérimenté avec Tillich. Il m'a énormément apporté sur quantité de points. Je ne les énumère pas tous, j'en mentionne seulement quelques-uns : son appel à une théologie de la culture ; sa notion du symbole en tant que langage de la foi ; son attention à l'histoire avec ces moments forts que sont les *kairoï* ; son analyse de la condition humaine faite de bipolarités en tension ; son interprétation de la Croix, très différente des théories sacrificielles, plus ou moins

inspirées du *Cur Deus homo* d'Anselme, qui font de la mort du Christ une offrande à Dieu pour obtenir notre salut (l'idée que Dieu n'accorde son pardon que si le sang du Christ est versé en satisfaction ou en expiation pour nos péchés m'a toujours révolté) ; sa vision d'un catholicisme et d'un protestantisme que leur contestation réciproque rend complémentaires et nécessaires l'un à l'autre ; et, enfin, sa compréhension de la foi comme courage et dynamique. *Le courage d'être* et *Dynamique de la foi*<sup>17</sup> (dont je viens de publier une nouvelle traduction en français) sont les titres de deux des livres les plus importants de Tillich à côté de la *Théologie Systématique* en 5 volumes que j'ai également traduite dans notre langue<sup>18</sup>.

17. Labor et Fides, 2012.

18. Cf. note 14.

19. Cf. *Foi vivante et mort de Dieu*, Cahiers de Réveil, 1969, et *Après la mort de Dieu*, L'Age d'Homme, 1974 (réédition avec postface chez Van Dieren éd., 1999).

**L & V : Après quelques écrits sur la mort de Dieu<sup>19</sup>, vous avez publié un des seuls ouvrages qui existe en France sur la théologie du *Process*, proche de la philosophie de Whitehead et de Hartshorne.**

**A. G. :** Il y a une quarantaine d'années, on parlait beaucoup de la « mort de Dieu » pour s'en offusquer ou s'en délecter, sans trop se demander ce que recouvrait exactement cette formule. J'ai voulu aller voir de quoi il s'agissait. En lisant les auteurs qui en traitaient (essentiellement des américains), je me suis senti en consonance avec leur critique de la doctrine de Dieu, mais pas du tout avec les alternatives qu'ils proposaient.

S'il y a des représentations de Dieu qui, après avoir eu cours, s'écroulent, il ne s'ensuit nullement qu'il n'y en ait pas d'autres possibles et encore moins qu'on puisse nier Dieu. Pour prendre une comparaison simpliste, nous n'avons pas la même représentation du système solaire qu'au premier ou au seizième siècle. Personne n'en conclut que le soleil n'existe pas. Comme je l'écris en conclusion de mon livre *Après la mort de Dieu*, « je me sens concerné par la mort de Dieu en tant qu'elle est le problème qui s'impose aujourd'hui à la pensée chrétienne ; par contre je ne l'accepte nullement comment solution ».

Ceux qui polémiquaient contre les courants de « la mort de Dieu » défendaient les conceptions traditionnelles avec des argumentations plutôt faibles. Et voilà qu'au cours de mes lectures, je tombe sur un article de John Cobb qui exposait

exactement mon opinion, à savoir que la faillite de la notion courante de Dieu ne signifie sa mort que s'il est impossible de le penser autrement. J'ai fait venir des livres de Cobb ; j'ai découvert ainsi la théologie du *Process* dont il est le représentant le plus éminent.

Elle était ignorée en France ; je l'ai explorée avec mon ami Bernard Reymond<sup>20</sup>, et j'ai rédigé *Le dynamisme créateur de Dieu*<sup>21</sup> pour la faire connaître. Cette théologie a le mérite d'intégrer l'événement dans une structure de compréhension, sans, pour cela, lui enlever son imprévisibilité et sa puissance novatrice. Elle m'a permis de dépasser l'opposition entre une démarche existentielle et une visée systématique, d'allier ce qu'a de juste la première avec les exigences de la seconde.

Il serait trop long d'exposer ici les parentés et les différences entre Tillich et cette théologie<sup>22</sup>. En fait, on le constate dans mes ouvrages *Parler de Dieu*<sup>23</sup> et *Parler du Christ*<sup>24</sup>, ces deux influences se croisent et se mêlent en moi, en dépit de tensions, à vrai dire assez bénéfiques ; les débats sont souvent plus féconds que les accords. Elles ont en commun de souligner l'importance des soubassements philosophiques des notions religieuses ; bien des désaccords théologiques viennent de ce qu'on se fonde, sans toujours s'en rendre compte, sur des philosophies différentes.

Un philosophe du *Process*, Lewis Ford, a montré que le même passage du prophète Ésaïe prenait des sens diamétralement opposés selon la conceptualité sous-jacente et souvent inconsciente du lecteur. Quand au nom de la primauté des Écritures, le protestantisme veut restreindre la formation philosophique de ses pasteurs et théologiens, lorsqu'il nous invite (comme le fait Cullmann) à penser « le moins philosophiquement possible », il se fourvoie lourdement.

**L & V : À côté de Tillich et des théologiens du *Process*, vous vous référez souvent à Albert Schweitzer. Est-ce son action humanitaire concrétisée par l'hôpital de Lambaréné et son engagement contre la bombe atomique qui vous touchent ?**

**A. G. :** On dénigre parfois, à mon avis très injustement, l'action tant médicale que politique de Schweitzer. Même si elle n'est

20. Cf. l'entretien avec Bernard REYMOND, *Lumière & Vie* n° 288.

21. Cf. note 15.

22. L'auteur en indique quelques-unes dans son livre *Le Christ et Jésus* et dans un article de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1996/3 « Le débat entre Tillich et Hartshorne ».

23. Van Dieren éd., 1998, rééd. augmentée et corrigée en 2004.

24. Cf. note 2.

pas parfaite et si on peut lui adresser de légitimes critiques, elle mérite admiration et reconnaissance. Schweitzer m'a cependant surtout marqué par la force suggestive et tonique de sa pensée. J'en reçois deux grandes interpellations.

En premier lieu, pour Schweitzer l'annonce de la venue du Royaume de Dieu se trouve au cœur du Nouveau Testament et en constitue le message essentiel. Il importe évidemment de la démythologiser. Nous ne pouvons plus voir dans le Royaume de Dieu un monde qui se situe au Ciel ou qui viendra après la fin des temps. Il est d'ordre éthique ; il s'approche, surgit, fait une percée, opère une avancée chaque fois que quelqu'un agit selon la volonté de Dieu au service du prochain. Il arrive aussi parfois qu'il recule et régresse. Il est un immense chantier où chacun de nous doit, pour sa petite part, travailler.

Pour Schweitzer, l'évangile est « la prédication du Royaume qui est proche » et non « le drame rédempteur de notre dogmatique ». En accordant plus d'importance au passé et au souvenir qu'à une attente et une espérance actives, le christianisme a inversé ou renversé le message néotestamentaire. La prédication de la Croix a supplanté celle du Royaume, la proclamation eschatologique du projet de Dieu s'est transformée en enseignement archéologique sur des événements fondateurs. Une réorientation ne serait-elle pas nécessaire ? Schweitzer préfigure la thèse de Cobb que le « futur » est le temps privilégié de l'action de Dieu ainsi que l'insistance de Tillich sur le *kairos* (le moment où le Royaume de Dieu s'approche).

En second lieu, déjà avant mais surtout après la guerre 14-18, Schweitzer a une conscience aiguë du discrédit du christianisme en Europe. On ne peut plus faire entendre le message de Jésus, il a perdu tout impact parce qu'on le perçoit à travers des Églises qui ont apporté leur soutien à une société injuste et ont béni des armées meurtrières. Il faut donc se servir d'un autre langage pour annoncer l'évangile, un langage laïc, celui de la pensée ; c'est désormais par elle qu'on retrouve et rejoint ce qu'annonce Jésus. Schweitzer parle donc du « respect de la vie » (« service de la vie » aurait été plus juste). Cette tentative de laïcisation de l'évangile, bien antérieure au « christianisme non religieux » de Bonhoeffer, évoque les démarches voisines, à la même époque,

de deux protestants libéraux français Ferdinand Buisson et Charles Wagner<sup>25</sup>.

Elle soulève une question fondamentale : l'évangile, est-ce Jésus ou le message de Jésus ? Ce message, peut-on l'annoncer sans nommer Jésus ? Harnack note, dans son *Essence du christianisme*, que Jésus ne se prêche guère lui-même et que l'*evangelium Christi* ignore largement l'*evangelium de Christo*. Au contraire, le christianisme traditionnel a insisté et spéculé sur la personne de Jésus. Dans le deuxième article du symbole dit des apôtres ou Credo (un texte que je n'aime guère), on mentionne sa conception et sa naissance, puis sa mort et sa résurrection ; on ne dit pas un mot de sa prédication.

Pour nous, aujourd'hui, sa prédication n'a-t-elle pas plus d'importance que sa personne ? Peut-on la faire entendre indépendamment de son lien avec sa personne ? En principe, on ne les dissocie pas, mais comment les articuler ? Classiquement, on considère que c'est la personne de Jésus qui donne autorité à son message. Schweitzer incite à se demander si, à l'inverse, ce n'est pas la valeur de son message qui donne du poids à sa personne.

### **L & V : Au soir de votre vie, quelle espérance vous anime et quel bilan dressez-vous de votre réflexion ?**

**A. G. :** Il ne m'appartient pas ni m'intéresse d'établir ma propre évaluation. La route me paraît plus importante que son point d'arrivée. J'aime les questions ouvertes ; elles font réfléchir et avancer ; je me méfie des réponses qui tuent la vérité en la momifiant. La vérité est chemin et vie, un chemin sans aboutissement, une vie sans quiétude ultime. Le Royaume est toujours à venir, jamais il ne devient un *hic et nunc*. Je ne peux pas imaginer que la vie éternelle (si cette expression désigne bien un au-delà) soit un état final où tout serait donné. Sur la porte d'un paradis où nos attentes seraient comblées, on pourrait écrire comme au seuil de l'enfer de Dante, « vous qui entrez ici, perdez tout espoir ». Il y manquerait l'essentiel : le dynamisme créateur de Dieu.

25. Cf. Ferdinand BUISSON et Charles WAGNER, *Sommes-nous tous des libres croyants ? Libre pensée et protestantisme libéral*, Éditions Le foyer de l'âme/Église réformée de la Bastille, 1992.

J'ai conscience de toucher au terme de mon existence sans beaucoup m'en émouvoir. Je m'inscris dans la spiritualité réformée où la foi écarte le souci de soi et de sa destinée dernière. Comme l'écrit le Réformateur de Strasbourg, Martin Bucer : « le croyant n'a pas à s'inquiéter de lui-même, Dieu a fait le nécessaire ». Le calviniste César Malan disait : « c'est offenser Dieu que de le prier pour un salut qu'il nous a accordé depuis si longtemps ». L'évangile évacue l'obsession de *son* salut, la préoccupation de *son* sort. Reste la vie, la marche à faire, les tâches à accomplir pour que vienne le Royaume, autrement dit pour que le projet de Dieu avance.

**André GOUNELLE**