# intérêts humains & images de dieu

jacques briend
raymond duval
émile granger
jean kamp
christian duquoc
alfredo fierro

lumière & vie

cinq numéros par an

128

# lumière et vie

## revue de formation et de réflexion théologiques

**COMITÉ DE RÉDACTION :** Nelly BEAUPÈRE, Bruno CARRA DE VAUX, Hugues COUSIN, Henri DENIS, Christian DUQUOC, Alain DURAND, Michel GILLET, Emile GRANGER, Jean GUICHARD.

**Directeur :** Alain DURAND.

**Secrétariat de rédaction :** Bruno CARRA DE VAUX

**Secrétariat administratif :** Nelly PREVOT.

### *CONDITIONS D'ABONNEMENT*

| | France | Etranger |
|---|---|---|
| Normal ..... | 65 f. | 75 f. |
| Soutien ..... | 70 f. | 80 f. |
| Solidarité ..... | 100 f. | 100 f. |

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

**Belgique :** Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

**Pays-Bas :** H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

**Italie :** Ed. Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazone 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

**Canada :** Periodica, 7045 avenue du Parc, Montréal 15

**CHANGEMENT D'ADRESSE :** Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

**VENTE AU NUMERO :** voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

**lumière et vie**
2, place gailleton
69002 lyon

*c. c. p. lyon 3038.78*
**lumière et vie**
*tél. 37-49-82*

# sommaire

## intérêts humains et images de dieu


2
lumière et vie — dieu de jésus et dieux chrétiens

7
jacques briend — parler humainement de dieu

21
raymond duval — dieu contre la souffrance : la critique nietzschéenne

43
émile granger — un dieu décevant pour mon désir

54
jean kamp — présence du dieu souffrant

67
christian duquoc — la figure trinitaire du dieu de jésus

79
alfredo fierro — histoire de dieu


## les livres


100
henri denis — chronique sur l'église



tome XXV mai-juillet 1976 n° 128

# dieu de jésus et dieux chrétiens

*Les secousses qui traversent les Eglises depuis quelques années ont heureusement contribué à déloger le Dieu chrétien du ciel immuable où il avait été assigné à résidence. Jusqu'alors, les chrétiens ne se posaient guère la question de Dieu, parce que le Dieu de leur foi était toujours présupposé connu. Un langage séculaire l'affectait d'un certain nombre de qualificatifs qui allaient de soi pour tout croyant : saint, immuable, éternel, absolu, créateur du ciel et de la terre, tout-puissant, juste mais miséricordieux, etc. Dieu, tout le monde savait* grosso modo *qui l'on désignait de ce mot.*

*Qu'il y ait eu, derrière ce consensus universel, des divergences dissimulées, nous le savons mieux de nos jours. La foi officielle du catéchisme ne peut plus être naïvement considérée comme la foi unique concrètement crue par l'ensemble de ceux qui s'y référaient. Le visage de Dieu porté dans la foi du paysan ardéchois, du militant d'Action catholique ouvrière et du théologien romain n'était pas absolument le même, bien que la confession d'un même* credo *dissimulât socialement les divergences souterraines.*

*Nous avons appris, en effet, que rien n'échappe aux déterminations sociales, politiques et culturelles qui affectent historiquement les croyants. Nous avons même appris que la négation apparente de ces différences était elle-même le fruit d'un processus social : lorsque le paysan ardéchois confesse officiellement la même foi que le théologien romain, c'est ce dernier qui établit la norme offcielle, non le premier. Le Dieu « présupposé connu » possède un visage dont les traits n'échappent pas aux rapports de pouvoir qui existent au sein des Eglises et, encore moins sans doute, à ceux qui existent au sein des sociétés. Si, au niveau de la connaissance, les sciences humaines des religions ont permis de dévoiler les limites souterraines de l'unité officielle de la foi au Dieu chrétien, l'évolution sociale et politique de certaines couches traditionnellement chrétiennes a fait de cette question un enjeu qui n'a plus rien d'abstrait.*

*La pénétration consciente — car, inconsciemment, elle a toujours existé — du politique dans la vie ecclésiale s'est faite en un premier temps d'une façon telle qu'il ne semblait pas que l'image de Dieu dût en subir les contre-coups. L'enjeu du débat que les chrétiens*

*pouvaient avoir à propos de leur « rapport au monde » (selon le langage utilisé alors) se situait en quelque sorte en deçà : l'image de Dieu restait, intacte, inchangée, au-dessus de la mêlée. Toutes ces discussions se déroulaient sur la base d'une non-confusion entre le temporel et le spirituel, le religieux et le profane. Les deux niveaux restaient à ce point séparés que la question à l'ordre du jour était, précisément, d'établir quelques passerelles entre eux... Or, depuis moins d'une décennie, une véritable inversion s'est produite : le lien du Dieu confessé aux situations socio-politiques des croyants est apparu plus originaire qu'on ne le pensait. Dieu — peut-être faudrait-il déjà dire « les dieux » — est descendu du ciel pour devenir l'enjeu d'un combat de chair et de sang. Les chrétiens ont mieux pris conscience, bien que de façon différenciée, que leur affrontement aux « situations humaines » les conduit inévitablement à s'interroger à nouveau sur leur propre Dieu. Les conflits qui traversent explicitement les Eglises impliquent de plus en plus le Dieu — ou les dieux — dont elles se réclament. A en croire certains, l'importance excessive accordée au politique entraînerait une occultation de Dieu dans les Eglises. « Assez de politique et davantage de Dieu ! », crient en chœur les chantres de la transcendance. En réalité, nombre de croyants accusés de « survaloriser » aujourd'hui le politique sont conduits à se poser la question de Dieu avec une urgence d'autant plus grande qu'ils reconnaissent les liens originaires qui existent entre les visages de Dieu et les situations historiques. Toute mise en cause de celles-ci porte en elle l'exigence d'une nouvelle interrogation sur le Dieu qui s'y trouvait confessé. Ce n'est pas en criant « Transcendance, transcendance, transcendance » qu'on résoudra la question. Bien au contraire, cela peut être un procédé facile pour l'éviter.*

*La politisation de la question de Dieu peut entraîner une annexion et finalement une prise de possession de Dieu au gré de nos intérêts immédiats. Mais c'est bien là où, sous prétexte de transcendance, on refuse de reconnaître l'existence de tels liens entre intérêts religieux et intérêts socio-politiques que l'on a affaire à la pire des politisations.*

*Les divers articles qu'on pourra lire dans ce numéro ne se limitent pas à la perspective esquissée à l'instant. D'une façon ou d'une autre, tous illustrent cependant une question fonda-*

*mentale au cœur de la situation évoquée : les images que nous avons de Dieu, y compris du Dieu manifesté en Jésus de Nazareth, ne sont plus dissociables de nos intérêts humains. Que signifie parler de Dieu dans de telles conditions ? Ou plutôt, à quelles conditions peut-on encore parler de ce Dieu particulier qui fut celui de Jésus ? Ces questions se développent en plusieurs directions : du langage biblique sur Dieu au passage par la critique nietzschéenne, des effets produits par la critique psychanalytique à la question du Dieu souffrant, de l'expression trinitaire de la foi à l'impact des oppositions de classe dans la représentation de Dieu. Il était dans la logique même de ce point de départ qu'on en vienne à se demander s'il est encore possible de croire en un Dieu immuable.*

*Jésus de Nazareth, par sa vie et sa mort dans notre histoire, n'a-t-il pas détruit l'image sans cesse renaissante du Dieu impassible ?*

## ont collaboré à ce numéro

Jacques BRIEND, maître de conférences à l'U. E. R. de Théologie, Institut catholique, Paris, professeur invité à l'Ecole Biblique et Archéologique française de Jérusalem

Christian DUQUOC, professeur aux Facultés catholiques, membre du comité de rédaction de *Lumière et Vie,* Lyon

Raymond DUVAL, maître-assistant en Sciences de l'Education, Université Louis-Pasteur, Strasbourg

Alfredo FIERRO, directeur de l'Institut universitaire de Théologie, Madrid.

Emile GRANGER, théologien, éducateur spécialisé, formateur à l'Ecole d'éducateurs en cours d'emploi « Loire-Promotion », Saint-Etienne

Jean KAMP, prêtre, professeur de philosophie et de religion, Belgique, auteur de *Credo sans foi, foi sans credo,* Aubier-Montagine, 1974

# REVUE ÉCONOMIE ET HUMANISME

**N° 230 - Juillet/Août 1976**

**99 quai Clemenceau 69300 Caluire**


## sommaire


**regards sur l'aquitaine et réflexions sur le problème régional** — marc penouil

carte et fiche signalétique de la région

les forces politiques et l'aménagement du territoire en aquitaine — jacques lagroye

la croissance urbaine en aquitaine — claude lacour

l'emploi, révélateur des structures économiques de l'aquitaine — jean dumas

lacq 1976 : bilan et perspectives — guy di meo

l'aménagement de la côte aquitaine : humanisme ou autodestruction ? — philippe saint-marc

l'aménagement de la zone portuaire et industrielle du verdon, vu par :

**les porte-paroles du port autonome de bordeaux**

**m. l. nebout,** président de la chambre de commerce et d'industrie de bordeaux

**m. robert o'quin,** représentant de la fédération maritime du port de bordeaux

**m. simon charbonneau,** représentant du comité de défense de la côte aquitaine et de la société pour l'étude, la protection et l'aménagement de la nature dans le sud-ouest (sepanso)

**m. jacques ellul,** professeur à la faculté de droit de bordeaux

**la conjoncture économique et financière** — a. cédel



**Abonnements**

| | Normal | Etudiant | Soutien |
|---|---|---|---|
| — France (DOM et TOM) | 80 F | 60 F | 120 F |
| — Etranger | 100 F | 70 F | 120 F |
| **Le numéro** | | | |
| — France | 15 F | | |
| — Etranger | 18 F | | |

# LA REVUE NOUVELLE

N° 7-8, JUILLET-AOUT 1976

○ Les travailleurs migrants : rentabilisés et marginalisés, par **Albert Bastenier**

○ **Liban**

— Le Liban, mosaïque éclatée, par **Bichara Khader**

— Le Liban dans la tourmente, par **Bichara Khader**

○ La gauche en Wallonie : une enquête nationale, par **André-Paul Frognier**

○ Musique, musiques, par **Jacques Beckaert**

○ Sur Kate Millet : écrire est délivrance, par **Marie Denis**

etc.

---

Ce numéro : 120 FB - 15 FF - 4 $

**LA REVUE NOUVELLE** : avenue Van Volxem, 305, B-1190 Bruxelles

**Abonnement annuel** : Belgique : 920 FB - Autres pays : 1.100 FB

France : 110 FF - Canada et USA : 35 $

Socéte Générale de Banque Bruxelles : n° 210-0261000-25

# parler humainement de dieu

## anthropomorphisme et altérité de dieu dans l'ancien testament

*La lecture de l'Ecriture nous met en présence d'un langage sur Dieu qui est très anthropomorphique. Comment comprendre ce langage ? A partir d'un choix de textes tirés spécialement du Pentateuque (documents J et E)* [1]*, un effort est tenté pour saisir ce mode d'expression, d'une part, à l'intérieur d'un contexte culturel déterminé qui est celui du Proche Orient ancien, d'autre part à l'intérieur de la Bible elle-même. C'est finalement la confrontation entre plusieurs modes d'expression qui permet de cerner la valeur et les limites du langage anthropomorphique. Replacé dans un contexte général qui est celui du témoignage du peuple d'Israël, ce langage ne fait pas obstacle à l'altérité de Dieu et permet que nous découvrions un Dieu à la fois proche et lointain.*

S'il est dans l'Ecriture une parole que l'on aime citer, c'est celle du prophète Osée qui fait dire au Seigneur : « *Je suis Dieu et non pas homme* » (Os 11, 9), car cette affirmation paraît traduire sans équivoque la transcendance de Dieu — ce que nous préférons désigner par le terme d'altérité. Tirée de son contexte général, la parole prophétique est provocatrice, car nul plus qu'Osée n'a parlé de Dieu en termes humains, puisqu'il n'hésite pas à lui attribuer les sentiments et les émotions d'un mari dont la femme se livre à la prostitution. Dieu est ainsi découvert

1. Référence est faite ici au problème de la composition littéraire du Pentateuque - les « cinq livres de Moïse » : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome. Les travaux des biblistes ont conduit à y discerner la mise en œuvre de quatre documents antérieurs : le « yahviste » (J - ces sigles ont été formés à partir des vocables allemands ; cf. en particulier l'œuvre de l'exégète Wellhausen), rédigé à Jérusalem, dans le milieu de la cour judéenne, au X^e siècle av. J.C. ; l'« élohiste » (E), un peu plus tardif : VIII^e siècle av. J.C., composé dans le royaume du Nord ou d'Israël ; le « déutéronomiste » (D) et le « code sacerdotal » (P), un peu plus récents. Ces documents ont utilisé eux-mêmes de vieilles traditions des clans et sanctuaires hébreux (N.D.L.R.).

à travers l'expérience conjugale du prophète, et cela permet au lecteur d'Osée d'être aujourd'hui sensible au message qu'il proclame. Mais si ce langage nous atteint profondément, n'est-il pas une projection sur Dieu de ce que le prophète a éprouvé lui-même ?

## la question posée par le langage « anthropomorphique », expressif mais ambigu

Il faut y regarder de plus près. A notre avis, l'Ecriture nous amène à découvrir qu'il n'y a jamais de parole sur Dieu que sur fond d'une expérience humaine réelle. Cependant cette parole ne se réduit pas à traduire simplement cette expérience, elle tend à la dépasser pour être au sens fort révélatrice. Si la parole prophétique d'Osée nous atteint, ce n'est pas parce qu'il nous communique son expérience, mais parce qu'à travers elle il nous dévoile quelque chose sur cet Autre qu'est Dieu, à savoir que Dieu n'agit pas comme l'homme. La réaction spontanée de l'homme, et Osée l'a sans doute partagée, serait de chasser la femme infidèle, voire de la punir. Or au lieu de détruire Israël à cause de son infidélité, Dieu veut faire miséricorde et pardonner pour atteindre le cœur de chacun sans avoir à le contraindre. Ainsi, loin de vouloir se venger ou d'abandonner Israël à son sort, Dieu, affirme le prophète, agit au rebours de ce que spontanément nous ferions. Pour communiquer cette découverte qui oblige à revoir l'image que nous avions de Dieu, Osée utilise un langage symbolique et ne craint pas de faire tenir à Dieu le rôle du mari bafoué. Dieu a alors un visage humain ; ses sentiments et ses paroles sont situés par rapport à nous. Osée ne recule donc pas devant l'anthropomorphisme [2] pour nous parler de Dieu ; il nous contraint à accepter ce langage ; si nous le refusons, c'est toute l'Ecriture qu'il faut cesser de lire, car le prophète ne fait que suivre sur ce point toute la tradition religieuse de son peuple.

Sur cet exemple, nous sommes invités à nous interroger sur la forme que prend concrètement la révélation de Dieu telle qu'elle nous est transmise dans l'Ecriture. A partir de quelques exemples, nous voudrions mettre en valeur le sens de l'anthropomorphisme comme langage symbolique nécessaire et la tension que ce langage entretient avec l'affirmation de l'altérité de Dieu.

2. Anthropomorphisme est pris ici au sens large et recouvre tout ce qui attribue à Dieu une forme humaine ou la suppose.

# I

## la tradition yahviste

Pour saisir le langage d'Israël sur Dieu, il est nécessaire de se placer directement au cœur de l'expérience croyante qui fut celle de ce peuple, l'expérience de l'Exode, car c'est elle qui fonde la relation entre Israël et Dieu. Si on ne part pas de là, tout le langage biblique devient hermétique parce qu'on a oublié d'en examiner la source. En effet toute la Bible exprime cette conviction fondamentale : « *Le Seigneur est le Dieu qui a fait sortir son peuple du pays d'Egypte* » (Ex 20, 1). Le Dieu d'Israël a agi, et la foi consiste à reconnaître cette action.

### 1 l'expérience fondamentale de l'exode

Le récit du passage de la mer (Ex 14, version J) manifeste bien cette attitude. Devant la menace que fait peser sur Israël l'arrivée des Egyptiens, Moïse déclare au peuple :
« *Ne craignez pas ! Tenez bon et vous* verrez *ce que le Seigneur va faire pour vous sauver aujourd'hui, car les Egyptiens que vous* voyez *aujourd'hui, vous ne les* reverrez *plus jamais. Le Seigneur combattra pour vous ; vous, vous n'aurez qu'à rester tranquilles.* » (Ex 14, 13-14)

La réalisation de cette promesse ne se fait pas attendre :
« *A la veille du matin, le Seigneur regarda de la colonne de feu et de nuée vers le camp des Egyptiens et jeta la confusion dans le camp des Egyptiens. Il enraya les roues de leurs chars qui n'avançaient plus qu'à grand peine. Les Egyptiens dirent : « Fuyons devant Israël, car le Seigneur combat avec eux contre les Egyptiens ». Au point du jour, la mer rentra dans son lit. Les Egyptiens en fuyant la rencontrèrent et le Seigneur culbuta les Egyptiens au milieu de la mer... Ce jour-là le Seigneur sauva Israël des mains des Egyptiens et Israël* vit *les Egyptiens morts au bord de la mer. Israël* vit *la prouesse accomplie par le Seigneur contre les Egyptiens.* » (Ex 14, 24-25, 27, 30-31)

Dans ce texte, déjà rédigé au X^e^ siècle av. J. C., Dieu est directement le sujet d'actions très concrètes : il enraye les roues des chars, il culbute les Egyptiens, en un mot il combat pour Israël. L'anthropomorphisme du récit épique ne peut être nié : Dieu agit comme un guerrier, mais ce langage n'enferme pas l'auteur de ces actions dans le monde des hommes. D'une part, le récit accentue la disproportion entre une armée nombreuse, un Israël qui demeure passif et un Autre qui agit seul ;

d'autre part, si on évoque certaines actions, les moyens mis en œuvre nous échappent. Il est tout au plus suggéré que Dieu exerce sa puissance sur la mer et que sa force est supérieure à celle de toutes les armées. Cependant l'altérité de Dieu est rendue manifeste en ce que le Seigneur doit sans cesse être reconnu comme l'auteur du salut expérimenté par Israël. Tout le texte fonctionne à partir du verbe « *voir* » qui y joue un rôle essentiel. Moïse invite le peuple à faire une expérience sensible : Israël *voit* les Egyptiens morts et cette réalisation de la promesse vaut tout autant pour les contemporains de l'événement que pour ceux de David et Salomon, puisque l'Egypte n'interviendra plus dans les destinées d'Israël jusqu'à la fin du X^e^ siècle. Mais ce « *voir* » est insuffisant s'il ne va pas jusqu'à un « *voir* » qui fait du Seigneur l'auteur de la victoire contre les Egyptiens. Il n'est pas jusqu'à la réflexion des Egyptiens : « *le Seigneur combat avec eux* », qui n'ait un rôle catéchétique dans la mesure où cette confession des ennemis doit entraîner celle des auditeurs-lecteurs. Tout le récit se présente donc comme une catéchèse de la foi, signe de l'altérité d'un Dieu qui ne s'impose pas, mais qui se dévoile à travers une action. Si celle-ci est directement attribuée à Dieu par delà les causes secondes, cela tient à ce que l'acte de foi joue déjà au niveau du récit, mais jamais au point de voiler la nécessité pour Israël de faire cet acte de reconnaissance à chaque génération. A travers ce récit exemplaire, il y a à la fois usage d'un langage anthropomorphique pour dire l'action de Dieu et manifestation de son altérité. Dieu n'est pas présenté en lui-même et pour lui-même ; il se découvre à nous de manière limitée dans une relation active avec le peuple d'Israël. Par là-même, Dieu n'épuise pas ce qu'il est dans cette intervention ; il lui reste à se laisser découvrir en d'autres occasions et de bien d'autres manières.

## 2 le récit des origines

Cette perception d'un Dieu vivant et agissant, possédant une maîtrise qu'il met au service d'un peuple, mais sans exclusive, va être au principe de la méditation d'Israël reprenant d'antiques traditions religieuses. C'est dans cette perspective qu'il faut se placer pour comprendre un autre récit, celui des origines (Gn 2-11, version J) [3]. La lecture de ces pages nous met en présence d'un langage sur Dieu qui peut nous paraître périmé d'une certaine façon, mais qui garde pourtant une grande valeur :

3. Pour la distinction des traditions, cf. P. GRELOT, « Homme, qui es-tu ? », **Cahiers Evangile** 4, Paris, Cerf, 1973, p. 18.

Dieu apparaît successivement comme celui qui modèle l'homme avec la glaise du sol (Gn 2, 7), qui plante un jardin (2,8), qui se promène dans le jardin à la brise du jour (3, 8), qui ferme la porte de l'arche où se trouvent Noé et les siens (7, 16), qui respire l'agréable odeur du sacrifice offert par Noé après le déluge (8, 21). Devant de telles expressions dont la liste pourrait être allongée, on peut réagir de multiples façons selon l'image que l'on a personnellement de Dieu. La plus fréquente est de considérer que cette manière de parler est trop naïve, et cela d'autant plus qu'elle ne paraît guère manifester l'altérité de Dieu. Une réaction trop rapide, liée le plus souvent à notre culture occidentale teintée de rationalisme, risque de passer à côté de l'essentiel. En effet, le texte de Gn 2-11 (J) cherche à décrire la relation de Dieu avec l'homme aux origines et s'appuie, comme on le reconnaît aujourd'hui, sur des matériaux mythiques et légendaires repris avec une très grande liberté.

### la bible reprend un fond culturel commun du proche orient ancien

Autrement dit, ces textes ne sont pas le fruit d'une expérience directe ; ils prennent position, à partir de la foi au Dieu de l'Exode, sur les questions essentielles que se posaient les hommes du Proche Orient ancien. A cet égard, Israël hérite d'une tradition religieuse déjà longue qui s'était condensée dans des mythes ou des légendes et qui constituait un patrimoine culturel commun au milieu sémitique. Pour saisir la portée des expressions bibliques il est nécessaire, à partir du moment où l'on est tenté de les rejeter, d'établir une comparaison avec les textes analogues. La recherche des ressemblances et des différences est ici instructive. Si l'on part de l'épopée mythique d'Atra-hasis, texte dont la plus ancienne copie date de 1635 av. J. C., on découvre que la création de l'homme et son rapport aux dieux sont déjà au cœur du récit. Le début du texte évoque ainsi la vie des dieux aux origines : « *A la façon des hommes les dieux supportaient le travail et subissaient le labeur ; le labeur des dieux était grand, pesant leur travail, immense leur détresse* »[4]. Dans ce monde hiérarchisé et organisé, une révolte éclate lorsque les jeunes dieux refusent le travail et l'autorité des dieux supérieurs. Pour résoudre ce conflit, il est décidé par l'assemblée des dieux de créer l'homme pour assurer le service des dieux et les libérer du travail. Pour cela on égorge le dieu We-ila, sans doute le chef des révoltés ; sa chair et son sang

4. Cf. W.G. LAMBERT et A.R. MILLARD, **Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood,** Oxford, 1968, p. 42 ss. ; R. LABAT, **Les religions du Proche Orient asiatique,** Paris, Fayard, 1970, p. 26 ss.

mélangés à de l'argile servent à créer sept mâles et sept femelles, d'où sortira l'humanité. Chargés des offrandes cultuelles dont l'arrivée dans les temples est signalée par des roulements de tambour, les hommes se sont multipliés et font trop de bruit. Les dieux décident d'anéantir la race humaine ; une série de fléaux, dont le déluge, vient donc s'abattre sur l'humanité. Celle-ci n'en est délivrée à chaque fois que grâce aux conseils que le dieu Ea prodigue à Atra-hasis, l'homme « très sage », analogue au Noé biblique. Ainsi l'humanité, victime de fléaux répétés, parvient malgré tout à maintenir son existence sur la terre. Ce bref résumé, s'il trahit la richesse du texte ancien, permet du moins de comprendre les expressions anthropomorphiques du récit biblique, même si l'épopée d'Atra-hasis n'en est pas la source directe. Ces expressions reprennent celles des récits anciens, parfois en les modifiant, voire en en créant d'autres plus aptes à révéler la perception que l'on a du Dieu d'Israël.

#### sur la notion du divin, la bible se démarque de ces sources

La première chose qui frappe dans l'épopée d'Atra-hasis, c'est son pessimisme profond vis-à-vis de la relation qui existe entre le monde des dieux et celui des hommes. Livrés au caprice des dieux, les hommes en sont réduits à suivre les conseils d'un dieu qui les prendra sous sa protection. En tout cas, le récit de la création de l'homme manifeste clairement l'ambiguïté qui existe entre les dieux et les hommes. Le récit de la Genèse fait preuve d'une vision différente : le Dieu d'Israël, toujours appelé par son nom, est l'artisan direct de la création de l'homme qui doit vivre, signe de bienveillance, dans le jardin planté par Dieu lui-même. De sa propre initiative Dieu façonne l'homme avec la glaise du sol, non point avec de l'argile mêlée au sang d'un dieu. Si l'image du potier est reprise à une tradition unanime, Dieu apparaît comme un étrange potier, car ce qui fait de l'homme un être vivant, c'est le souffle vital dont Dieu est le maître absolu. L'homme n'est pas créé pour subvenir aux besoins de la divinité, mais pour inaugurer une relation dont la rupture sera le fait de l'homme. Mais lorsque le récit du déluge dit que Dieu ferma la porte de l'arche où se trouvaient Noé et les siens (Gn 7, 16), c'est une reprise de ce qui était déjà dit dans les récits mésopotamiens ; de même lorsque Dieu respire l'agréable odeur du sacrifice offert par Noé après le déluge (Gn 8, 21).

Dans d'autres cas, on soupçonne les rédacteurs d'avoir forgé de nouvelles expressions anthropomorphiques ; c'est ce qui arrive, semble-t-il, lorsque

le récit souligne la familiarité de Dieu et surtout sa miséricorde. C'est celle-ci qui s'exerce lorsque le Seigneur fait à l'homme et à la femme des tuniques de peau pour les en vêtir après le péché (Gn 8, 21) ou lorsqu'il déclare : « *Je ne maudirai plus jamais le sol à cause de l'homme* » (Gn 8, 21, cf. 4, 15 et 5, 29). Tout en admettant que le mode d'expression est directement emprunté à la culture religieuse ambiante, il faut aussi découvrir que l'image de Dieu qui s'en dégage est fondamentalement la même que celle du Dieu de l'Exode, un Dieu proche, soucieux de l'homme et de sa destinée, lui laissant une autonomie, mais l'appelant à suivre le chemin qui conduit à la vie. Or c'est l'expérience qu'Israël a fait de Dieu dans son histoire qui lui a permis cette justesse de ton pour tenter d'exprimer, sans sortir de sa culture, la perception qu'il avait de la relation de Dieu avec l'humanité. Seul un tel langage symbolique pouvait constituer une réplique aux conceptions de Dieu qui avaient cours à la même époque.

## 3 les théophanies bibliques

Au delà de ce que l'on peut considérer comme des anthropomorphismes qui devaient paraître assez naturels aux hommes du X^e^ siècle, on doit encore examiner le cas particulier des « théophanies » (apparitions) où Dieu se laisse voir et où spontanément la tentation de cerner la forme de Dieu peut être plus grande. Les passages narratifs qui décrivent des théophanies commencent presque toujours par une forme du verbe « *voir* ».

Ainsi Gn 18 commence par ces mots : « *Le Seigneur apparut à Abraham au Chêne de Mambré tandis qu'il était assis à l'entrée de la tente* » (v. 1). Normalement une description pourrait suivre ces paroles, mais c'est là un cas assez rare. En général la théophanie est centrée sur la transmission d'une parole plus que sur la description de celui qui la délivre. Pourtant, en Gn 18, la théophanie se développe selon une description très réaliste, car Abraham voit « *trois hommes qui se tenaient debout près de lui* » (v. 2). Dans la suite le texte oscille manifestement entre la mention du Seigneur (vv. 13, 14, 17, 19, 21, 22) et celle des trois hommes (vv. 2, 5, 9, 11, 16). A travers cette double désignation dont le rédacteur se sert de manière très habile, on doit reconnaître, non pas une difficulté à présenter Dieu comme pouvant intervenir directement auprès des hommes, mais la reprise d'un vieux récit, peut-être pré-israélite, transmis au sanctuaire de Mambré, que la tradition israélite a rattaché directement au Dieu d'Israël. A cet égard, la tradition israélite est plus

audacieuse que la tradition qu'elle reprend, car elle ne cherche pas à édulcorer la théophanie en imaginant des intermédiaires ; bien plus, elle s'en sert pour traduire avec vigueur la sollicitude du Dieu d'Israël pour l'avenir de son peuple. Dans le récit, les paroles décisives sont prononcées par Dieu lui-même et c'est sa volonté de salut qu'il affirme, soit en accordant à Abraham la promesse d'un fils (18, 10), soit en annonçant le destin du clan d'Abraham (18, 18). La mention des hommes qui, dans l'ancienne tradition, sont considérés comme des messagers divins (Gn 19, 1 et 15), n'a donc pas pour but d'atténuer le caractère anthropomorphique de la théophanie. Le fréquent usage du nom de Dieu dans le récit interdit cette conclusion. Le texte que nous lisons aujourd'hui place donc le Dieu d'Israël au centre du récit et fait de ces hommes de simples accompagnateurs de celui-ci, en attendant que plus tard on y voit des anges. L'unicité du Dieu d'Israël est parfaitement maintenue, mais le récit veut avant tout mettre en relief la proximité de Dieu, son souci de considérer Abraham comme un homme à qui il ne peut pas cacher sa résolution de châtier Sodome et Gomorrhe (18, 17-21). Le dialogue lui-même entre Abraham et Dieu (18, 23-32) montre avec force que l'homme n'est pas un jouet entre les mains de Dieu ; la discussion typiquement orientale manifeste qu'il s'agit d'une authentique relation. Ainsi dans le cadre de la théophanie Dieu prend une forme, à vrai dire provisoire, et se laisse voir par les hommes.

## le sens de ces anthropomorphismes : dieu proche ...

A cause de la relation engagée, il est normal que la forme humaine soit choisie de préférence à toute autre, car c'est elle qui permettait de manifester le caractère personnel de la relation. Si le Seigneur est présenté comme un guerrier en Ex 15, le terme vise plus à décrire l'activité de Dieu sauvant son peuple qu'à fixer une fois pour toutes sa forme même. Lorsque le prophète Isaïe (6, 1 ss.) voit le Seigneur, la description s'en tient au trône et au vêtement ; le contexte suffit à souligner la majesté de celui qui est le véritable roi d'Israël. Enfin lorsqu'Ezéchiel achève sa vision en disant qu'il voit « *sur le trône une ressemblance comme une apparence d'homme* » (1, 26), il est à la fois fidèle à la tradition biblique la plus ancienne et soucieux par son langage même d'accentuer l'altérité de Dieu que rien ni personne ne peut accaparer. Si elle ne va pas sans quelque danger, la tradition théophanique enracine en Israël cette conviction que Dieu intervient dans la vie de certains hommes au bénéfice de tous, et elle lutte contre toute conception qui voudrait faire de Dieu

un Dieu lointain ; car de tous temps il y a eu des hommes qui déclarent selon le témoignage de Jérémie : « *Dieu ne voit pas notre avenir* » (Jr 12, 4 b).

### ... et pourtant non évident

Dieu n'intervient pas de manière évidente et, dans le cours ordinaire des jours, il est singulièrement absent. En guise de contrepoint aux textes bibliques que nous avons cités jusqu'à présent, il est bon de rappeler que les auteurs bibliques ont été conscients de cette situation. Le récit de la succession au trône de David (2 Sm 9-20 ; 1 R 1-2), texte également écrit au X^e^ siècle comme le document J, ne fait pas intervenir Dieu directement en racontant les événements, tant il est vrai que Dieu et son dessein de salut ne se laissent pas facilement discerner. Le récit de la succession nous raconte une suite d'événements : adultère de David, viol de Tamar, assassinat d'Amnon, révolte et mort d'Absalom, meurtre d'Amasa, dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne sont pas édifiants ; au bout du compte, la lutte ouverte pour la succession de David amènera Salomon sur le trône. Que devient Dieu en tout cela ? Il n'intervient pas directement, surtout si l'on ne tient pas compte de l'intervention du prophète Nathan (2 Sm 12, 1-15 a). Le jeu des libertés humaines, avec ce que cela implique de passions, de jalousies et de rivalités, se donne libre cours. Pourtant l'absence de Dieu n'est qu'apparente au jugement du rédacteur qui en trois occasions fait une pause dans le récit pour livrer un commentaire où il expose le point de vue de Dieu face à certains événements. En 2 Sm 11, 27, il conclut le récit du péché de David par cette petite phrase : « *L'action que David avait commise déplut au Seigneur* » ; puis, un peu plus loin, il déclare après la naissance de Salomon : « *Le Seigneur l'aima et le fit savoir par le prophète Nathan* » (2 Sm 12, 24). Enfin, lors de la révolte d'Absalom, nous sommes avertis que Dieu ne se désintéresse pas de ce qui arrive : « *Le Seigneur avait décidé de faire échouer le plan habile d'Ahitophel afin d'amener le malheur sur Absalom* » (2 Sm 17, 14). De tels jugements reposent sur une lecture croyante des événements faite après coup ; pour cette raison, ils sont nettement distincts du récit lui-même, qui a sa logique propre. Nous sommes amenés ainsi à prendre conscience de la situation difficile du croyant qui cherche à saisir le sens des événements et qui se risque au nom de sa foi à en donner une interprétation, car Dieu est autant celui qui se cache que celui qui se manifeste.

# II

## la tradition élohiste

Par rapport aux textes de la tradition yahviste, on considère souvent que ceux de la tradition élohiste offrent une présentation de Dieu qui se veut moins anthropomorphique, comme si dans cette tradition on avait senti la nécessité d'atténuer la manière trop humaine de parler de Dieu. En fait, cette compréhension des textes élohistes ne repose pas sur une analyse précise. L'argument le plus souvent avancé en faveur d'une atténuation de l'anthropomorphisme repose sur ce fait que, dans les textes élohistes, Dieu se révèle en songe à l'homme (Gn 20, 3, 6 ; 28, 12 ; 31, 11, 24 ; 46, 1-5).

### 1 le songe, moyen de communication entre dieu et l'homme

Mais, que signifie réellement l'usage du songe dans ces textes ? S'agit-il vraiment d'une réaction à l'égard des interventions trop directes de Dieu telles qu'elles étaient décrites dans la tradition la plus ancienne ? On peut se permettre d'en douter, car une comparaison avec ce que les textes de l'Ancien Orient nous disent des songes va nous conduire dans une tout autre direction. En effet, les songes et surtout les rêves ont toujours été considérés chez les anciens comme des moyens privilégiés permettant à la divinité de se révéler ; le rêve en particulier devait donner lieu à une interprétation (cf. Gn 40-41) que l'on recherchait auprès de personnages autorisés. Du rêve qu'il faut interpréter, on distinguera le songe au cours duquel la divinité communique un message. Sans aller chercher des exemples dans l'histoire des différents peuples, il suffit d'interroger les peuples voisins d'Israël.

#### un exemple tiré du fond commun de la vieille culture orientale

Ainsi dans la légende de Keret, texte découvert à Ugarit et datant du XIV^e^ siècle av. J.C., le héros vient de voir mourir tous ses enfants ; accablé de chagrin, Keret s'endort et « *dans son rêve El descend, dans sa vision le Père des hommes s'approche en interrogeant Keret : 'Qu'as-tu, Keret, à pleurer ?'* » (I K 36-39) [5]. Au cours du dialogue qui s'engage, Keret fait part de son désir d'avoir une postérité et le dieu El va lui indiquer comment parvenir à ce résultat en épousant la fille du roi Pabel. Le songe apparaît ici comme un moyen de communication entre la divi-

5. Trad. de A. CAQUOT, M. SZNYCER et A. HERDNER, **Textes Ougaritiques**, t. I, Paris, Cerf, 1974, pp. 509-510.

nité et l'homme. A cet égard rien ne distingue les textes de la tradition élohiste de celui que nous venons de citer. En Israël, rêves et songes étaient tenus en haute estime. Même en Dt 13, 1-6, le songe n'est pas rejeté comme tel, mais le texte prévoit le cas où, après la réalisation du signe annoncé par le faiseur de songes, celui-ci inviterait le peuple à servir d'autres dieux que le Dieu d'Israël. Dans ce contexte, le prophète est mis sur le même pied que le faiseur de songes ; c'est reconnaître que Dieu pouvait se communiquer à eux par le songe.

#### la marque de la transcendance : non pas le songe, mais le contenu de la parole divine qui s'y exprime

Dans ce contexte, quelle peut être la signification du songe dans les textes élohistes ? L'examen de quelques récits élohistes va nous permettre de le découvrir. En Gn 20, Dieu parle en songe à Abimélek, un homme qui n'appartient pas au clan d'Abraham, et intervient pour le mettre en garde, car il a pris sans le savoir la femme du patriarche. Le message est clair et il n'y a rien à interpréter. Comme dans le cas de Keret, Abimélek est invité à obéir à la parole de Dieu. Le songe ne donne donc lieu à aucune description de Dieu, mais à travers le songe Dieu communique un savoir à l'homme qui ne sait pas. Que Dieu ne soit pas réductible à l'homme, ce n'est pas le songe comme tel qui le manifeste, mais c'est le contenu de la parole où Dieu fait connaître à l'homme ce que celui-ci ne connaît pas.

Il en va de même dans le songe de Jacob (Gn 28, 12), où la situation est quelque peu différente. Le songe ici relève moins d'une fiction littéraire, comme dans le cas précédent, que d'une antique tradition sur la destinée du clan de Jacob, transmise près du sanctuaire de Béthel. Là encore il s'agit d'un message clair que Jacob ne demande pas à interpréter. La vision de l'échelle sur laquelle montent et descendent les anges de Dieu est simplement le signe de la présence de Dieu et Jacob le constate : « *Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel* » (28, 17). Là encore, le songe ne vise pas à traduire l'altérité de Dieu, mais à placer l'homme dans des conditions telles qu'il puisse savoir quelle conduite tenir. Jacob va donc faire un vœu (28, 20-22) et, lorsqu'il sera revenu sain et sauf après tout un périple, il accomplira son vœu à Béthel (35, 14-15).

### 2 moïse, l'ami auquel Dieu parlait face à face

En contraste avec ces textes, il faut maintenant lire le passage de Nb 12, 6-8 où Dieu déclare à Myriam et Aaron en présence de Moïse :

*« S'il y a parmi vous un prophète,*
*c'est en vision que je me révèle à lui,*
*c'est dans un songe que je lui parle.*
*Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse,*
*toute ma maison lui est confiée.*
*Je lui parle face à face, dans l'évidence, non en énigmes*
*et il voit la forme du Seigneur. »*

Ce passage capital oppose le mode ordinaire du prophétisme qui se fait par des visions ou des songes et la situation de Moïse avec qui Dieu s'entretient directement. De ce fait, Moïse se trouve au-dessus du mode ordinaire du prophétisme. Dès lors, le songe est un mode de communication pré-mosaïque, typique de la période patriarcale comme de la religion cananéenne. La révélation mosaïque repose sur une communication directe entre Dieu et le chef du peuple ; le songe n'est plus de mise dans cette nouvelle phase de la révélation divine que Moïse inaugure [6]. Dès lors, le souci de l'altérité de Dieu, voire son caractère spirituel, n'est pas directement visé lorsque les auteurs font parler Dieu en songe.

Si l'on veut découvrir les marques de l'altérité de Dieu dans les textes élohistes, il faut faire appel à d'autres critères. Il y a d'abord le critère de la connaissance de Dieu supérieure à celle de l'homme ; il y a aussi celui de l'exigence divine qui retentit dans la vie de l'homme. Le texte de Gn 22 qui évoque le sacrifice d'Abraham est là pour nous rappeler que l'homme peut être mis à l'épreuve par Dieu et qu'il peut être invité à une obéissance inconditionnelle. On est ici au-delà de toute norme, au-delà de ce que peut exiger quelque autorité terrestre que ce soit, fût-ce celle du roi. Dans cette relation exigeante, Dieu se découvre comme l'Autre qui nous conduit là où nous ne voulons pas aller. Cela est si vrai que la lecture de Gn 22 demeure toujours aussi déconcertante, signe que nous craignons peut-être d'être soumis à l'épreuve de la foi. Enfin, il y a ce texte de la tradition élohiste, sans cesse repris par la suite, où Dieu déclare à Moïse lui-même : « *Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre* » (Ex 33, 20).

6. Cf. K. JAROS, **Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischem Religion,** Göttingen, 1974, pp. 69-98.

## portée et richesse des anthropomorphismes bibliques

Toute l'Ecriture est centrée sur la relation de Dieu avec l'humanité, et le langage qui sert à dire cette relation est multiple. A la lumière des textes cités, on découvre d'abord combien ce langage dépend d'une culture ; à cet égard, la Bible ne crée pas pour parler de Dieu une langue nouvelle, mais utilise le langage des hommes avec toutes les limites que cela implique, car les moyens d'expression sont toujours ceux d'une époque déterminée. Le langage anthropomorphique est un de ces moyens ; si on ne l'isole pas d'autres modes d'expression et si on accepte une tension entre ce langage et les autres affirmations de l'Ecriture, on n'en conclura pas trop vite que c'est un langage dépassé. Par crainte de l'anthropomorphisme, le risque est grand de n'accepter qu'une idée abstraite de Dieu, car tout ce que nous pourrons jamais dire de Dieu sera encore anthropomorphique dans une certaine mesure. L'anthropomorphisme a permis à Israël de percevoir un Dieu proche, et ce langage comportait d'autant moins de danger que le culte sans images rappelait sans cesse l'impossibilité de cerner la figure même du Dieu d'Israël. Pour des chrétiens le rejet pur et simple de l'anthropomorphisme biblique serait d'autant moins justifié que, si « *le Verbe de Dieu s'est fait chair* » (Jn 1, 14), il vient en quelque sorte porter à son achèvement le langage utilisé par le peuple d'Israël.

**jacques briend**

# LE SUPPLÉMENT

Sommaire du numéro 117, Mai 1976

## VÉRITÉ ET MENSONGE DANS LE DOMAINE DE LA SANTÉ

R. COSTE, Liminaire
P. EYT, *Introduction au thème du Congrès*
J. CHRISTOL, La médecine se ment-elle à elle-même ?
L. MILLET, Vérité, sincérité, authenticité dans la relation Médecin-Malade

Atelier I — La mort et l'aide aux mourants : Vérité et mensonge
Atelier II — L'information de caractère médical face au problème de la vérité et du mensonge.
Atelier III — Vérité, objectivité, erreur, mensonge.
Atelier IV — Faut-il toujours dire la vérité ?
Atelier V — Vérité et mensonge : incidences dans le domaine de la justice.
Atelier VI — Vérité au malade et pouvoir du médecin.
*Homélie du Cardinal Guyot.*

○

**Débat autour d'un livre**
R. Garaudy, **Parole d'homme,** Paris, R. Laffont, 1975

J. ROLLET, Dieu, une dimension de l'homme ?
F. REFOULE, Un christianisme athée ?

○

R. SIMON, **Théorie et pratique : pour une recherche de critères éthiques...**
A. GREELY, Comment se fait un pape ?

**Chronique**

Sœur Marie du Saint-Esprit, **« Renouveau » et vie religieuse.**

**LE SUPPLÉMENT,** Ed. du Cerf, 29, boulevard de Latour-Maubourg, 75007 Paris

# dieu contre la souffrance

## la critique nietzschéenne

*La conception chrétienne de Dieu est inséparable d'une certaine position à l'égard de la souffrance et du mal. Elle est dominée par la Croix de Jésus, lieu de l'affrontement extrême entre Dieu et la puissance du mal. En abandonnant son Fils à la mort, Dieu révélait sa miséricorde et sauvait les hommes de l'empire du péché. La souffrance de ce juste laisserait pressentir l'origine de toute souffrance humaine et sa destination bienheureuse. La critique du Dieu chrétien par Nietzsche est la dénonciation de cette position à l'égard de la souffrance qui s'explicite dans une théologie de la Croix opposant l'infini de l'amour de Dieu et la profondeur du péché de l'homme. Que représente en effet ce Dieu saint, ce Dieu amour, compatissant aux pécheurs, par rapport à l'épreuve de la souffrance qui constitue, avec la force, le fond et le déploiement de toute vie? C'est en poursuivant sa propre interrogation tragique que Nietzsche a cru discerner dans la conception chrétienne de Dieu non pas une illusion ou une projection, mais un mensonge pour rendre la vie supportable. Son prix a été une amplification démesurée de la culpabilité et du mépris de la vie.*

« *Dieu est mort* »[1] : trop célèbre formule, qui a plus souvent retenu l'attention que la critique la plus radicale dirigée par Nietzsche contre le Dieu chrétien. On peut en effet se demander pourquoi cette formule

1. G. S. § 125, p. 137.
Pour les ouvrages suivants, nous utiliserons la traduction des **Œuvres philosophiques complètes** actuellement en cours chez Gallimard :
Friedrich NIETZSCHE, **Œuvres philosophiques complètes,** Paris, Gallimard, 1968.
**Aurore** : A.
**Le Gai Savoir** : G. S.
**Ainsi parlait Zarathoustra** : A. P. Z.
**Par delà le Bien et le Mal** : P. B. M.
**La Généalogie de la Morale** : G. M.
**Crépuscule des Idoles** : C. I.
**L'Antéchrist** : A. C.
**Ecce Homo** : E. H.
**Der Wille zur Macht** : W. z. M., Stuttgart, Kröner, 1964.
Nous indiquerons, outre la page, le numéro du paragraphe afin de permettre le recours à d'autres éditions.

s'est montrée plus fascinante, plus provocante que l'assertion d'un autre insensé déjà citée par le psalmiste : « *Il n'y a pas de Dieu* »[2] ou que la constatation positiviste : « *La foi en Dieu disparaît irréversiblement* » ? Par-delà la puissance qu'elle tire de sa frappe saisissante, cette annonce de l'insensé s'adresse aux athées, à ceux qui gardent une foi inconditionnelle, pieuse, en la Vérité, à ceux qui valorisent la science. Elle proclame que l'événement du nihilisme ne cesse de s'amplifier sous de nouvelles formes depuis la révolution copernicienne, que la terre et l'homme roulent et errent dans un néant infini (G. S., § 125, p. 137, et G. M. III, § 25, p. 341).

Mais s'arrêter à cette formule serait, en fait, se détourner de la véritable question que Nietzsche adresse aux chrétiens. Non pas celle de l'existence ou de la possibilité de Dieu, mais celle de la signification de ce dieu auquel ils croient. Que signifie en effet ce dieu qui délivrerait l'homme du mal et donnerait ainsi à la souffrance, sans la supprimer ni la changer, ce *sens* dont le manque est la « *malédiction qui a pesé jusqu'à présent sur l'humanité* » (G. M. III, § 28, p. 347) ?

# I

## la perspective de nietzsche : l'interrogation tragique

Nietzsche est un athée « d'instinct» : il n'a vécu l'athéisme « *ni comme un aboutissement, ni, encore moins, comme une expérience marquante* » (E. H., Pourquoi je suis arrivé, § 1, p. 258). Rien ne lui a un moment voilé l'étrangeté de la vie humaine telle que chaque individu peut la ressentir, s'il ne s'aveugle pas d'une « *réponse trop grossière* ». Dans des textes de 1873-1874, il évoque ainsi cette étrangeté : chaque individu est un être qui surgit dans une solitude infinie, puisqu'avec lui « *toute existence a commencé et cessera* »[3]. Et si en grandissant il se déprend de tout ce qui l'enserre, c'est pour entrevoir « *les éternités dans lesquelles il n'était pas* » et pour comprendre que, lorsqu'il disparaîtra, « *il ne se sera rien passé* »[4]. Et le destin de l'humanité dans l'univers ne laissera pas davantage de traces. Vision effrayante que cette épreuve d'une existence éphémère, énigmatique, qui s'impose à chacun comme une tâche indéterminée. Elle diffère de la question métaphysique apparemment

2. Psaume 14, 1.
3. F. NIETZSCHE, **Werke** (Grossoctavausgabe), Leipzig, A. Kröner, 1905-1913.
4. F. NIETZSCHE, **Le Livre du Philosophe**, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 171.

radicale : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Car elle n'appelle pas une réponse qui donnerait à penser ou qui saurait rendre intelligible ce qui apparaît sans but et sans raison, mais elle exige d'abord une affirmation de cette vie énigmatique qui la maintienne et la fasse croître (E. H., La naissance de la tragédie, § 3, p. 288). D'elle-même, la question métaphysique ne permet pas de continuer de vivre ; elle ne donne pas la force de vouloir vivre pour pousser au bout cette question, à moins qu'on n'ait déjà valorisé la connaissance, que l'on ne croie en la vérité et que l'on n'ait ainsi subrepticement limité la portée de la question. La vision tragique ébranle jusqu'à l'absolu de la vérité et de la connaissance (*Le livre de philosophie,* pp. 53-55) : elle est jouissance et souffrance de la solitude, de l'indétermination de la vie humaine et de tout anénantissement inéluctable dans l'univers.

## un immense jeu de hasard et de forces

L'interrogation tragique implique au sens strict une affirmation de la vie dans son étrangeté et sa contingence. C'est dans cette perspective que Nietzsche a examiné toutes les formes à travers lesquelles la vie humaine s'est organisée pour se maintenir dans cet immense jeu de hasard et de forces qu'est l'univers : ont-elles affaibli ou augmenté la puissance de cette vie qui s'affirme comme une interrogation douloureuse et un dépassement nécessaire, incertain, gratuit ? Faiblesse et force, maladie, santé, guérison, telles sont les catégories principales du diagnostic auquel Nietzsche s'est livré concernant les valeurs religieuses, morales, scientifiques qui sont à la base de notre culture et de notre science. Son interrogation sur la conception chrétienne de Dieu s'inscrit dans cette démarche : quelle est la valeur de cette représentation pour la vie, en permet-elle une acceptation inconditionnelle ou traduit-elle un refus qui en aggrave l'affaiblissement qui la corrompt ? Et c'est moins l'erreur ou l'illusion de cette représentation chrétienne de Dieu que Nietzsche dénonce (en soi l'erreur n'est pas une objection) que son danger, l'agression qu'elle constitue :

« *Ce qui nous distingue nous, ce n'est pas de ne retrouver aucun Dieu, ni dans l'histoire, ni dans la nature, ni derrière la nature. C'est de ressentir ce que l'on a vénéré sous le nom de « Dieu » non comme « divin » mais comme pitoyable, comme absurde, comme nuisible, non seulement comme une erreur, mais comme un crime contre la vie...* » (A. C., § 47, p. 210).

Ce diagnostic n'est-il pas paradoxal ? La représentation chrétienne de Dieu n'aiderait-elle pas au contraire à accepter ce qui est la principale objection contre la vie, à savoir la souffrance ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

## II

## valeur de la question du sens de la souffrance

Nietzsche fait une distinction essentielle entre la souffrance inhérente à la vie, que l'homme non seulement ne se refuse pas mais veut, et le manque de sens de la souffrance qui est subi comme une malédiction : « *L'homme, l'animal le plus courageux et le plus habitué à souffrir, ne refuse pas la souffrance en elle-même : il la veut, il la cherche même, pourvu qu'on lui montre le sens, le pourquoi de la souffrance. Le non-sens de la souffrance, non la souffrance, est la malédiction qui a pesé jusqu'à présent sur l'humanité* » (G. M. III, § 28, p. 347).
Ce qui est humainement intolérable dans la souffrance, ce n'est pas la violence de la douleur, l'apparente impuissance à laquelle elle réduit le vouloir, le déchirement qu'elle opère — mais qu'elle soit sans raison (G.M. II, § 7, p. 261).

### l'instinct de cruauté : le plaisir devant la souffrance

Cette distinction peut sembler discutable, artificielle, tellement la question « pourquoi ? » semble jaillir comme un cri de tout être blessé ou comme une indignation impuissante et compatissante à la vue d'un être innocent souffrant pour rien. La souffrance ne serait-elle pas par elle-même absurde et étrangère au désir de l'homme ? Comment peut-on penser que celui-ci pourrait vouloir la souffrance ? C'est ici que l'analyse de Nietzsche décèle l'instinct le plus profond et le plus puissant en l'homme, l'instinct de cruauté : l'homme a trouvé et trouve son plaisir dans le spectacle de la souffrance (G. M. II, § 6-7, pp. 259-261). Cette proposition peut paraître révoltante puisque nous sommes à une époque, ou plus exactement dans une culture où nous avons « *honte* » de notre cruauté. Mais c'est à cette « *dure vérité* », à ce regard effrayant sur cette complicité première et universelle entre l'homme et la souffrance que Nietzsche nous invite : « *Sans cruauté pas de fête, voilà ce qu'enseigne la plus vieille et la plus longue histoire de l'homme* » (G. M. II, § 6, p. 259).

Et ce n'est pas seulement la psychologie du barbare que Nietzsche résume dans cette formule, mais aussi celle de l'ascète. Que ce soient les siennes, dans le cas de l'ascète ou du martyr, ou celles d'autrui, dans le cas du barbare, l'homme a toujours trouvé « *un indicible bonheur au spectacle des tortures* » (A., § 113, p. 92). Comment ne pas évoquer ici la pratique de G. Bataille qui recourut à la photographie d'un Chinois supplicié vivant pour détruire en lui sa « *soif de dormir en paix* », sa « *fureur d'être dérangé* » [5]. Et en quoi cette pratique diffère-t-elle dans sa technique de toutes les méditations chrétiennes sur la Passion ? Le plaisir que l'homme trouve dans le spectacle de la souffrance est celui d'un excès qui l'arrache à l'ennui et à la satisfaction de sa condition : « *Ce qui ravit le Romain dans l'amphithéâtre, le chrétien dans l'extase de la Croix, l'Espagnol à la vue du bûcher ou de la corrida..., c'est le philtre de la grande Circé qui a nom cruauté* » (P. B. M., § 229, pp. 147-148 ; A. P. Z., Le convalescent, § 2, p. 239-240).

## le fond de violence de la culture

Et il ne s'agit pas seulement d'une monstruosité individuelle que la culture et la civilisation contiendraient et devraient guérir, car celles-ci ne sont que la « *spiritualisation et l'approfondissement de la cruauté* » (P.B.M., § 229, p. 147). La culture procède d'une violence contre autrui et contre soi-même imposant un point de vue plus fort et sacrifiant les autres (G. M. II, § 3, p. 254 ; § 6, p. 258 ; § 12, p. 270 ; § 16, p. 276). La cruauté est l'envers de la force qui s'impose : « *Vivre c'est essentiellement blesser, dépouiller, dominer ce qui est étranger et plus faible... mais pourquoi employer toujours ces mots qui expriment de tout temps une intention de calomnier ?... La vie est volonté de puissance* » (P. B. M., § 259, p. 182). La vie, comme le mouvement héraclitéen, suppose la contradiction et se trouve engendrée par le conflit. La vie est lutte, donc domination et asservissement. C'est le sens même des fragments d'Héraclite qu'il faut lire dans ces pages [6]. Condition de l'excès pour l'individu et de création au plan de la société et de la culture, la souffrance, celle qui est inséparable de la cruauté, de cette lutte qu'est la vie, apparaît comme l'unique cause des dépassements de l'homme (P. B. M., § 225, p. 243 ; G. S., § 338, pp. 217-218 ; A., § 114, pp. 94-95). Dans le mouvement de la vie qui veut et ne subit pas, la souffrance, *nécessaire,*

5. G. BATAILLE, **La Somme athéologique**, t. I, en : **Œuvres complètes** V, Paris, Gallimard, 1973, pp. 139-141.
6. F. NIETZSCHE, **La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque** (Idées), Paris, Gallimard, pp. 119-130.

ne peut être une question mais une des manifestations intensément ressenties du déploiement énigmatique et créateur de l'existence. Ainsi sommes-nous faits : au fond de nous, nous ne refusons pas mais voulons la souffrance.
En elle-même, la souffrance n'est donc pas une « *objection contre l'existence* » mais bien plutôt sa tonification (G. M. II, § 7, p. 260). Comment dans ces conditions ont pu naître le besoin et la question du sens de la souffrance, et comment cette absence de sens a-t-elle pu être désespérément ressentie comme un malédiction ?

## le « sens de la souffrance »

La question du sens procède d'une position de faiblesse dans ce conflit ou cette lutte qu'est la vie : soit qu'on se sente dominé par un plus fort et qu'on en subisse la loi (G. M. I, § 7, p. 231), soit qu'on ne puisse supporter cette indétermination caractéristique de l'être humain et de sa destinée (G. M. III, § 13, § 14, p. 311 ; P. B. M., § 62, p. 77 ; A. P. Z., De la prodigue vertu, p. 91). Faiblesse ou maladie, la question du sens de la souffrance présuppose une situation d'impuissance du vouloir. Or pour Nietzsche le vouloir, qui ne peut cesser qu'avec la vie, n'est pas supprimé par l'impuissance mais transformé en esprit de vengeance ou ressentiment (G. M. I, § 10, p. 234 ; A. P. Z., De la rédemption, p. 161). L'acceptation de la vie tourne à la haine de l'impuissance vis-à-vis de ce qui domine (G. M. I, § 7, p. 231). Dans la question du sens de la souffrance il n'y a pas seulement une interrogation douloureuse, inoffensive, non violente, mais une attaque contre ce qui est fort. Cette question qui sonne comme une plainte se répand aussi comme un reproche à l'égard de ceux qui ne sont pas touchés. Dans la question du sens de la souffrance, Nietzsche entend une accusation contre ceux en qui la vie s'affirme de façon dominante. Et cela grâce à l'invention de la croyance en un sujet neutre et distinct de ses actions, c'est-à-dire grâce à l'invention de la responsabilité :
« *Comme si l'homme fort cachait un substrat neutre auquel il serait loisible de manifester ou non de la force... Quoi de plus étonnant si des passions rentrées mais couvant secrètement comme la haine et la vengeance exploitent à leur propre fin cette croyance et finissent par soutenir avec plus d'ardeur que tout autre la croyance que le fort est libre d'être faible...* » [7].

7. G. M. I, § 13, p. 242 ; C. I., Les quatre grandes erreurs, nº 3, p. 90 ; nº 8, p. 95 ; **Der Wille zur Macht,** Stuttgart, Kröner, 1964, § 765, pp. 507-511.

Par la croyance en un sujet neutre et responsable de ses actions, la nécessité de la souffrance peut donc être niée et toute souffrance, non nécessaire, doit être justifiée par une cause ou un but. Cette réaction de faiblesse dans l'affirmation et l'acceptation de la vie, telle qu'elle est à l'origine du renversement des valeurs, commande toute notre culture judéo-chrétienne et rend si naturelle, si juste la question du sens de la souffrance. Comme si la vie dans son apparition et son déploiement sur terre pouvait être soumise à une exigence ou à un idéal de justice !

La question du sens de la souffrance est donc en retrait par rapport à la vision tragique. Elle laisse entendre que l'existence humaine aurait pu ou devrait être autrement, que c'est seulement la souffrance qui la rend étrange, que de soi son surgissement n'est pas énigmatique et effrayant. Comme s'il y avait un état où la vie humaine paraîtrait normale, évidente, nécessaire ! La souffrance est le destin nécessaire d'une vie contingente, la possibilité de ses dépassements. Ce n'est pas elle qui constitue l'énigme de la vie car le bonheur n'est pas une raison d'être.

## III

## la théologie du « dieu crucifié »

Il n'y a qu'une seule réponse qui ait été donnée à la question du sens de la souffrance et qui permette à « *l'animal-homme... jusqu'à présent dépourvu de sens... de vouloir quelque chose...* » et ainsi de sauver la volonté elle-même (G. M. III, § 28, pp. 346-347). Cette réponse est celle de l'idéal ascétique : par la liaison indissolublement établie entre la faute et la souffrance, celle-ci apparaît comme un châtiment et une expiation (G. M. II, § 6, p. 258 ; A. P. Z., De la rédemption, p. 161 ; A., § 78, p. 67). Le caractère nécessaire de la souffrance et l'effrayante énigme de l'existence qu'elle rend manifeste s'en trouvent atténués ou masqués : l'homme peut alors accepter la vie et la souffrance, car elles ne sont ni sans raison ni sans espoir.

### le christianisme : un séducteur subtil

C'est le christianisme, avec le symbole du « *Dieu mis en croix* », qui a porté cette réponse à son plus haut point de force, de séduction (A. C., § 51, p. 216). Utilisant cette liaison entre faute et souffrance, le christianisme a simultanément interprété les souffrances des hommes comme conséquence du péché et la passion de Jésus comme expiation du péché

et rachat. L'évidence et la force de la représentation qui oppose la sainteté et l'amour de Dieu à l'indignité et à l'égoïsme de l'homme pécheur, tient à l'exacerbation de la culpabilité humaine et à la satisfaction de cet instinct de cruauté qui s'exerce dans tout sentiment de faute :

« *Pourrait-on imaginer... quelque chose qui égalerait en charme, en puissance d'enivrement, d'étourdissement, de corruption ce symbole de la « sainte Croix », cet horrible paradoxe d'un « Dieu mis en croix », ce mystère d'une inimaginable, ultime, extrême cruauté, Dieu se crucifiant lui-même pour le salut des hommes ?...* » (G. M. I, § 8, p. 233).

Comment cette théologie de la Croix, qui a poussé jusqu'au bout la logique de « *ce sinistre mariage d'idées, devenu peut-être indissoluble "faute et souffrance"* », peut-elle être la réponse à la question du sens de la souffrance ?

#### a) l'homme pécheur

Ce n'est pas le christianisme qui a inventé la culpabilité et la liaison entre faute et souffrance. Cette dernière a une origine ancienne et purement sociale : elle dérive de la pratique par laquelle un dommage ou une dette non payée sont compensés par une dette infligée (G. M. II, § 4, 5, 8). Reprise dans le monde intérieur de la mauvaise conscience, laquelle est le retournement contre soi de l'instinct de cruauté par suite de l'accroissement de l'emprise sociale sur les individus, cette pratique va donner naissance à la *culpabilité* : chacun en vient à se faire souffrir lui-même pour une dette qui n'est plus perçue seulement comme extérieure et sociale, mais comme faute (G. M. II, § 14, p. 273 ; § 16, 18). Jusqu'alors, la culpabilité relève de la « *psychologie animale, ni plus, ni moins* » (G. M. III, § 20, p. 329). Son dérèglement commence avec « *l'hypothèse religieuse* », c'est-à-dire lorsque la dette n'est plus dette à l'égard de quelqu'un de vivant, mais dette à l'égard de l'origine, sous la figure de l'ancêtre ou de Dieu (G. M. II, § 19, p. 279 ; § 22, p. 283). La dette devient à la mesure du créancier, c'est-à-dire sans mesure, et aucune souffrance ne paraît plus capable de la compenser et de l'effacer. L'idée chrétienne de Dieu a poussé ce dérèglement de la culpabilité jusqu'à la folie :

« *L'avènement du Dieu chrétien, le plus haut degré de divinité atteint jusqu'ici, a porté aussi à son plus haut degré le sentiment de la dette sur terre... Il y a là une sorte de délire de la volonté dans la cruauté mentale qui n'a pas son égal : la volonté de l'homme de se sentir coupable et condamnable au point que toute expiation devienne impossible, sa*

*volonté de se penser comme châtié sans que jamais le châtiment puisse égaler sa faute, ... sa volonté d'exiger un idéal — celui du « Dieu saint » —, pour être, face à ce Dieu, tout à fait sûr de son absolue indignité »* (G. M. II, § 20, p. 281 ; § 22, p. 283).

A la culpabilité de la faute, le christianisme a substitué celle, plus terrible et plus dangereuse, du péché : « *Le ver du péché par exemple : c'est de cette misère-là que le christianisme a enrichi l'humanité !* » (A. C., § 62, p. 233). La notion de *péché* institue au plan collectif la liaison entre faute et souffrance, présentant ainsi une cause aux malheurs de la condition humaine.

Cette mise en perspective généalogique de la dette, de la faute et du péché peut paraître discutable. Mais il est intéressant de remarquer que pour la deuxième demande du « Notre Père », les traducteurs de la T. O. B. ont préféré le mot « tort » au mot « dette ». Et ils expliquent ainsi leur choix :

« *Littéralement : remets-nous nos dettes... La dette est, dans la langue profane et biblique, une obligation juridique et commerciale entre les hommes, singulièrement grave dans le monde antique où elle pouvait entraîner la perte de la liberté. Inconnue de l'A. T., cette image est employée dans le judaïsme pour définir la situation de l'homme devant Dieu dont il est le débiteur insolvable ; elle désigne alors l'état du pécheur. Dans le monde moderne où l'on recourt à l'emprunt et au crédit, la traduction « dettes » affaiblit cette image : « torts » marque mieux l'atteinte portée personnellement à Dieu et la situation misérable du pécheur* » [8].

On ne saurait mieux affirmer le glissement de sens de la dette au péché décrit par Nietzsche dans la deuxième dissertation de *La Généalogie de la morale.*

#### b) pénitence et vie intense

Montrer dans la condition pécheresse la cause profonde des malheurs qui blessent la vie ne suffit pas à donner une véritable réponse à la question du sens de la souffrance. La force de cette explication est dans l'accusation qu'elle lance contre celui qui souffre :

« *Je souffre : quelqu'un doit en être coupable* », *ainsi pense toute brebis maladive. Mais son berger, le prêtre ascétique, lui dit : « Tu as raison,*

8. **Traduction œcuménique de la Bible - Nouveau Testament,** Paris, Cerf, 1972, p. 59, note c pour Matthieu 6, 13.

*ma brebis, quelqu'un doit en être coupable : mais c'est toi qui est ce quelqu'un, c'est toi et toi seulement qui en est coupable...* » (G.M. III, § 15, p. 317).

Tu en es coupable parce que tu es pécheur ! Par cette réponse à la question : « Pourquoi la souffrance », le prêtre ascétique emploie un « *moyen excessif* » pour guérir ceux qui souffrent du malaise de la vie, de leur vie. Moyen excessif en ce qu'il suscite une autre souffrance, celle de l'homme qui prend conscience qu'il est pécheur, qu'il est coupable, et qui veut réparer — c'est-à-dire une souffrance qui a un sens — pour réveiller, pour stimuler le vouloir-vivre fléchissant devant la souffrance inhérente à l'existence humaine. Et ainsi « *la vie redevient très intéressante* » (G.M. III, § 20, pp. 329-330). Pécheur, l'homme peut dans la pénitence exercer sans limites son instinct de cruauté contre lui-même : dans la souffrance de la culpabilité l'homme retrouve le plaisir de vivre, c'est-à-dire l'excès dont nous parlions plus haut !

#### c) le sacrifice de dieu et la mort de jésus

La force de la réponse chrétienne est dans le dérèglement excessif de la culpabilité. Mais en affirmant l'insolvabilité totale de la dette, c'est-à-dire la gravité irréparable du péché à l'égard du Dieu saint, cette réponse ne risque-t-elle pas d'empêcher de concevoir la souffrance non seulement comme un châtiment mais aussi comme un rachat, comme une expiation ? Si la dette est insolvable, la condition humaine apparaît encore plus désespérée que dans une vision tragique : c'est l'enfer ! Il y a alors ce que Nietzsche appelle le « *coup de génie du christianisme* », Dieu acquittant lui-même la dette à son égard par la souffrance de son Fils sur la Croix :

« *Dieu se sacrifiant lui-même pour payer la dette de l'homme, Dieu se faisant payer lui-même par lui-même, Dieu comme seul capable de racheter l'homme de ce dont l'homme lui-même est devenu incapable de se racheter — le créancier se sacrifiant pour son débiteur, par amour (est-ce croyable ?) — par amour de son débiteur !...* » (G.M. II, § 21, p. 283).

Pour Nietzsche, la doctrine chrétienne de la rédemption relève de la pratique archaïque consistant à compenser une dette insolvable par une souffrance. Pour montrer l'aspect rédempteur des souffrances de Jésus, le christianisme en est revenu à l'aspect objectif et social de l'association faute-souffrance, mais sans abandonner pour autant l'interprétation propre à la conscience coupable de la dette comme un péché. D'où le

jeu subtil de la représentation du « Dieu crucifié » : elle accable l'homme en lui prouvant la grandeur de son péché, puisque Dieu seul pouvait l'expier, en même temps qu'elle soulage de l'excès de culpabilité et du désespoir sans retour où une telle conscience risque de le faire sombrer, en montrant un rachat qui lui révèle l'amour de son créancier. Dans son utilisation de la liaison faute-souffrance, le christianisme établit une opposition fondamentale entre les souffrances des hommes, conséquences de leur état de pécheur, et les souffrances de Jésus, expiation et voie vers la réconciliation. Comment s'étonner alors des dénonciations violentes de la Croix que nous pouvons lire dans « *Ce livre effrayant qu'est l'Anti-Christ* »[9]. Nietzsche évoquant 1 Co 1, 27 y présente la Croix de Jésus comme le symbole d'une rancune, d'une conjuration de ceux qui sont malades contre les bien-portants et en définitive contre la vie elle-même (A.C., § 51, p. 216 ; § 62, p. 234 ; E.H., Pourquoi je suis un destin, § 8, p. 341).

*La mort de Jésus : invention de l'interprétation rédemptrice*

Si tel est le processus psychologique qui commande la représentation du « Dieu crucifié », qu'en est-il de la mort de Jésus ? C'est comme « *rebelle à l'ordre établi* » que Jésus a été condamné et exécuté (A. C., § 40, p. 200 ; § 27, p. 187). Son attitude vis-à-vis de sa mort n'a pu être « *autre chose que donner publiquement la preuve la plus forte, la démonstration de son enseignement* » (A. C., § 40, p. 200), c'est-à-dire d'un enseignement de non-résistance et de non-violence (A. C., § 35, p. 195) correspondant au royaume des cieux, à « *l'expérience d'un cœur* ». C'est l'impuissance des disciples à accepter et vouloir cette mort ressentie comme un échec qui est à l'origine de l'interprétation rédemptrice. Ils n'ont pu pardonner ce que Jésus avait accepté : « *Il était impossible que cette mort mît un point final à l'affaire... Dès ce moment surgit un problème absurde : "Comment Dieu a-t-il pu permettre cela ?"* » (A. C., § 40-41, pp. 200-201). D'où l'inversion consistant à voir dans cette condamnation à mort l'avènement du royaume de Dieu. Et pour expliquer comment cet échec pouvait être une victoire, la petite communauté « *trouva une réponse posément effrayante d'ineptie : Dieu a offert son Fils en sacrifice pour la rémission des péchés !...* » (A.C., § 41, p. 201). Paul enfin donna à cette réponse une formulation logique et l'imposa (A. C., § 42, pp. 202-203). Aux yeux de Nietzsche, la théologie du Dieu crucifié ne peut donc apparaître que comme une création de la vengeance et du

9. M. HEIDEGGER, **Qu'appelle-t-on penser ?**, Paris, P. U. F., 1959, p. 122.

ressentiment (G. M. I., § 8, pp. 232-233 ; A.C., § 40, p. 200 ; A., § 71, pp. 61-62). Mais une création qui a porté à son plus haut point d'intensité et de corruption la réponse ascétique donnée à la question du sens de la souffrance.

*La « préparation » platonicienne du succès de la réponse chrétienne*

Enfin il est intéressant de rappeler ici que, pour Nietzsche, le succès historique de cette interprétation, à la fois géniale et catastrophique, de la Croix n'est pas le seul fait de la personnalité de Paul : c'est Platon qui a permis aux natures les plus nobles de l'Antiquité de « *s'engager sur le « pont » qui conduisait à la Croix...* » (C. I., Ce que je dois aux Anciens, § 2, p. 147). Moins par son dualisme métaphysique et sa croyance en un arrière-monde que par son instinct de législateur et la recherche de justice qui ont commandé toute sa philosophie [10]. Voulant convaincre ses contemporains qu'il est préférable de subir l'injustice plutôt que de la commettre [11], Platon s'est heurté au scandale du juste persécuté, méprisé, condamné comme injuste et empalé [12]. Cette figure, proche de celle du Serviteur souffrant d'Isaïe, n'était-elle pas déjà une annonce de la Croix ? Malgré des différences essentielles, Clément d'Alexandrie entre autres l'a cru et affirmé [13] : elle rapprochait le christianisme de la philosophie. Platon, affirmant qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, se heurte à l'objection de Calliclès :

« *Quelle sagesse est-ce là, un art qui une fois qu'il a mis la main sur un homme bien doué naturellement, l'a rendu pire ? l'a rendu aussi impuissant à s'assister lui-même qu'à sauver des plus grands périls et lui-même, et personne d'autre ?...* » [14].

C'est déjà la critique de Nietzsche. Socrate ne trouvera finalement pas d'autre réponse que l'évocation du jugement après la mort : là le juste devient en mesure de s'assister lui-même [15]. Mais Nietzsche va plus loin que Calliclès, l'affaiblissement ne s'apprécie pas d'abord du point de vue social, mais du point de vue de la santé : la figure du juste persé-

10. F. NIETZSCHE, **Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge,** en : **Gesammelte Werke,** München, 1920-1929, Band IV, pp. 412-413. C'est au nom d'une exigence morale, fondement de toute vie politique, que l'auteur de la **République** et des **Lois** a combattu ceux qui ruinaient l'objectivité et la vérité de la connaissance ; cf. **Théétète,** 172 a-b et 177 d.
11. PLATON, **Gorgias,** 476 c.
12. PLATON, **République,** II, 361 a - 362 a.
13. CLEMENT D'ALEXANDRIE, **Stromates,** V, 14.
14. PLATON, **Gorgias,** 430 b.
15. PLATON, **Gorgias,** 523 a.

cuté triomphant dans l'au-delà de la mort est une cause de tortures morales sans fin :
« *Quel épouvantable séjour le christianisme a su faire de la terre, rien qu'en exigeant partout le crucifix, caractérisant ainsi la terre comme le lieu où le juste est torturé à mort.* » (A., § 77, p. 66).

**d) le dieu amour**

L'Amour est le motif de la rédemption. Le chrétien se tourne vers Dieu comme vers celui qui est l'Amour. Pour Nietzsche, cette « *conception chrétienne de Dieu* » procède du même refus de ce qui caractérise la vie que la démarche postulant à l'origine de la souffrance une faute. Ayant éliminé ce qui est dominateur, fort, fier, ayant nié la colère et la violence, c'est-à-dire tout ce qui pouvait blesser, faire souffrir le croyant ou l'inciter à la lutte, le christianisme présente un Dieu propre à rassurer tous ceux qui sont faibles physiologiquement, un Dieu qui ne peut faire souffrir ni vouloir positivement la souffrance (A. C., § 16-17, pp. 173-174). Le Dieu amour des chrétiens n'a pu être que contraint à subir la souffrance en la personne de son Fils ! Par cette spiritualisation extrême qui l'éloigne, qui le sépare des affects constitutifs de la vie (W. z. M., § 573, p. 390), Dieu n'est plus et ne peut plus être un vivant : il devient « *l'antithèse de la vie* », la « *volonté de néant sanctifié* » (A. C., § 18, p. 175), ou davantage un « *crime contre la vie* » (A. C., § 47, p. 210). C'est dans ce contexte qu'il faut entendre les affirmations nietzschéennes sur Dieu comme la plus grande objection contre l'existence (C. I., Les quatre grandes erreurs, § 8, p. 96 ; W. z. M., § 707, p. 478). Car ce Dieu amour, norme de la réalité, ce « Bon Dieu », ne peut être l'auteur de ce qui va mal dans la vie, seule une liberté étrangère, celle de l'homme ou du pouvoir du Mal, peut en être responsable. Ce « Bon Dieu » est pour Nietzsche le pur produit d'une justification de Dieu par l'hypothèse morale : le Dieu qui rachète par l'expiation de Jésus n'a pas voulu ce dont le mal est la cause, une vie contradictoire énigmatique et qui doit toujours lutter (W. z. M., § 290, p. 205). Le Dieu amour est étranger à tout ce qui peut entraîner la souffrance.

## une autre image de l'amour ...

Est-ce une négation de l'Amour ? Pour mieux comprendre les critiques lapidaires du Dieu amour par Nietzsche, il faut revenir à la doctrine héraclitéenne des contraires : « *Dieu est jour et nuit, hiver et été, surabondance et famine...* »[16]. Pour Nietzsche, si Dieu est amour, il doit

16. HERACLITE, **Fragment 67, op. cit.**, p. 78.

être aussi hostilité, car il ne peut y avoir d'amitié véritable sans une relation d'inimitié. Amitié et inimitié ne peuvent être séparées. Ainsi Nietzsche conseille d'avoir en son ami « *l'ennemi le meilleur* » (A. P. Z., De l'ami, p. 69) et inversement :

« *N'ayez ennemis que haïssables, non ennemis à mépriser. De votre ennemi il faut que vous soyez fiers ; lors les succès de votre ennemi sont aussi vos succès* ». (A. P. Z., De la guerre et des guerriers, p. 66).

Mais inimitié ne signifie pas méchanceté. Pour le noble, pour le fort, l'ennemi n'est jamais un « *méchant* », mais quelqu'un « *chez qui il n'y a rien à mépriser et beaucoup à vénérer* » ; ce sont les faibles et les esclaves qui ne connaissent l'inimitié que sous la catégorie du mal et de la méchanceté (G. M. I, § 10 et § 11, p. 237). L'amour sans force, sans la tension et la stimulation de l'inimitié, est un amour inventé par la haine, la vengeance, le ressentiment des faibles. L'amour chrétien est une spiritualisation de la sensualité, l'amitié nietzschéenne est au contraire une « *spiritualisation de l'inimitié* », de l'agressivité, dirions-nous aujourd'hui, si ce terme n'était pas trop neutralisé (C. I., La morale une anti-nature, § 3, p. 83). Le « *grand dieu ambigu et tentateur* » près duquel Nietzsche a appris beaucoup de choses ne souhaite-t-il pas rendre les hommes « *plus forts, plus méchants, plus profonds* » ? (P. B. M., § 295, p. 208).

## ... pour délivrer du remède catastrophique forgé par le christianisme

De l'homme enfermé dans le péché à l'affirmation du Dieu amour en passant par la mort expiatoire de Jésus, c'est un sens qui est proposé à la souffrance, le seul qui soit réellement proposé à l'homme écrasé par le sentiment d'une vie effrayante et sans but. Un tel sens ne supprime pas la souffrance, il permet seulement de la vouloir et consiste finalement en une « *ruse de conservation de la vie* » (G. M. III, § 13, p. 310), car il n'y a pas et il n'y aura jamais de vie sans souffrance (*ibidem*). La théologie du Dieu crucifié est d'une certaine manière un sens qui sauve l'homme, car la volonté du néant a le mérite de demeurer une volonté. Mais à quel prix ! En plaçant « *toute souffrance dans la perspective d'une faute* », cette réponse entraîne « *une nouvelle souffrance, une souffrance plus intime, plus profonde, plus venimeuse, plus dévorante* » (G. M. III, § 28, p. 347). Le christianisme a inventé le péché, le mal et un Dieu amour « *antithèse de la vie* » pour justifier la souffrance et offrir un refuge à ceux dont l'instinct et la volonté de vivre faiblissent. En faisant

cela, il a rendu l'homme plus malade (G. M. II, § 24, p. 286 ; III, § 28, p. 347), dérèglant la culpabilité jusqu'à faire de la terre un asile d'aliénés (G. M. II, § 22, p. 284 ; A. C., § 51, p. 215 ; E. H., Pourquoi je suis un destin, § 7, p. 339). Mais y a-t-il une autre voie ?

## IV

## « m'a-t-on compris ? - dyonisos contre le crucifié »

Dans un texte posthume célèbre, Nietzsche reprend cette dernière phrase d'*Ecce Homo* et la présente comme l'alternative entre le sens chrétien de la souffrance et le sens tragique (W. z. M., § 1052, p. 687). Ce dernier cependant est au-delà de la question « Pourquoi la souffrance ? » et du sentiment de l'injustice de la souffrance qui marque la figure du « Crucifié Innocent », comme s'il pouvait y avoir une souffrance juste ! Au delà de toute question, le sens tragique est le sentiment de la fécondité et de la sainteté de la vie telles qu'elles justifient et rendent naturels l'excès de souffrance, le tourment et la destructton que toute vie provoque. Car la vie est indissolublement création et anéantissement, fécondité et destruction (C. I., Ce que je dois aux Anciens, § 5, p. 151). Ce sens n'abolit en rien la perspective tragique, il ne confère pas un but ou un espoir, il est une affirmation qui jalillit dans la joie et l'effroi d'une perspective éphémère dans un devenir sans fin.

### l'innocence

Pour mieux approcher ce sens tragique, il nous faut retourner à la méditation d'Héraclite qui fut pour Nietzsche ce que Pascal a été pour beaucoup de chrétiens : « *quelqu'un dont la pensée est la plus proche de ce que l'on ressent et dont la fréquentation réconforte* » (E. H., Naissance de la Tragédie, § 3, p. 288). Certes, l'univers n'est plus pour Nietzche ce qu'était le cosmos pour Héraclite : il est « *un monstre de force sans commencement ni fin* » (W. z. m., § 1067). Mais le type d'affirmation constitutif du regard qui découvre l'existence emportée dans un changement irrévocable appartient à la même race. Aux yeux de Nietzsche le génie et la grandeur d'Héraclite ont été d'avoir illuminé cette obscurité qui enveloppait tout le problème du devenir, posé par Anaximandre comme « *une émancipation coupable à l'égard de l'être éternel, (comme) une iniquité qu'il faut payer par la mort* »[17]. Pour

17. F. NIETZSCHE, **La naissance de la philosophie, op. cit.**, pp. 41 et 44.

Héraclite, le devenir, qui naît seulement du conflit des contraires, doit être regardé comme le « *Jeu du grand enfant universel de Zeus* »[18] : « *seuls le jeu de l'artiste et le jeu de l'enfant peuvent ici-bas croître et périr, construire et détruire avec innocence* »[19]. L'innocence ! Tel est le gain et la libération qu'apporte le sens ou plutôt l'acceptation tragique de la souffrance : celle-ci, inhérente à la vie, n'est plus considérée comme une injustice ou un châtiment. Elle doit être voulue comme telle, comme un anéantissement créateur. Elle doit être voulue sans arrière-pensée jusqu'à répondre instinctivement « oui » à la question : « *Voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois ?* » (G.S., § 341, p. 220 ; A.P.Z., Le convalescent, p. 242 ; P.B.M., § 56, p. 51).

## le sacré contre dieu

C'est de cette puissance de l'affirmation de la vie énigmatique et féconde que surgit le sacré. Car il procède « *de l'instinct le plus profond de la vie, celui de l'avenir de la vie, de l'éternité de la vie, qui est source d'émotion religieuse...* » (C.I., Ce que je dois aux Anciens, § 4, p. 151). Le divin et le sacré sont par delà le bien et le mal. Mais aussi contre l'unicité et la permanence, ces deux attributs que les grandes religions considèrent comme l'être et le mystère de Dieu. L'unicité de Dieu traduit un appauvrissement, elle est la conséquence d'un asservissement à une « *loi de l'unanimité* » et va de pair avec l'universalisation d'un Etat, d'une nation (G.S., § 76, p. 84 ; § 143, p. 146 ; G.M. II, § 20, p. 281). Le divin ne peut être qu'au pluriel, comme la vie, comme les individus (A.P.Z., Des renégats, p. 203 ; Dans anciennes et nouvelles tables, § 11, p. 223). La permanence, l'immuabilité, c'est le refus même de l'universalité du devenir, de la vision tragique :

« *Méchante je l'appelle et ennemie de l'homme, toute cette leçon sur l'un et le parfait, sur l'immobile et le rassasié, et sur l'impérissable.* » (A.P.Z., Aux Iles fortunées, p. 101)

Dans le sens tragique de la souffrance il n'y a plus de Dieu, c'est-à-dire cette représentation d'un être unique et immuable qui s'oppose au mal et qui, par ce biais, est contre le devenir et la souffrance, contre la diversité irréductible des individus et leurs luttes. Car « *le monde est plus profond que ne pensait le jour* » (A.P.Z., Le deuxième chant de danse, p. 249). Il y a la vie s'affirmant dans l'Eternel retour du même —

18. **Ibidem**, pp. 49 et 61.
19. **Ibidem**, p. 55.

libérée du mauvais œil qu'engendre la souffrance, libérée de la culpabilité et de son terrible dérèglement.

## V

## bataille ou la transgression de « l'idéal ascétique »

Lisant Nietzsche à partir de sa propre expérience, c'est à un tout autre regard sur la Croix, le mal et Dieu que Bataille nous invite : il réévalue en quelque sorte ce qui dans ces représentations est source de blessure, d'inquiétude, d'exubérance [20].

A la différence de Nietzsche, Bataille n'oppose plus la souffrance propre à l'existence, liée à l'obsession fulgurante du bleu du ciel, du vide (V, p. 92), au sentiment de son improbablité (V, p. 84 et p. 238), et la souffrance propre à la culpabilité, à l'angoisse du mal. Toutes les deux sont au contraire valorisées comme accomplissement de la perte de soi : elles permettent d'accéder à une vie intense, de susciter l'extase du désir sans objet. La cruauté est aussi une fête dans la culpabilité. Et même surtout en elle. D'où le recours au vocabulaire du sacré et de la transgression : la souillure, le crime, la violation, la consummation, le sacrifice, la blessure, la déchirure, etc. Certes, comme Nietzsche, Bataille dénonce l'illusion et l'amoindrissement qu'apportent à l'existence la poursuite d'un but, la recherche d'une raison à nos actes, à notre vie. Mais cette dénonciation s'exprime en termes de « *perte* », de « *non-subordination* » et vise plus l'aspect vécu de tout projet que la croyance en un sens ou un but de la vie. Bien que se sentant proche de Nietzsche jusqu'à en recopier des pages entières (VI, pp. 27-37...), son regard procède d'une autre démarche que signale le déplacement décisif des expressions nietzschéennes : le « *danger* » devient chez lui la « *mise en jeu* », et le « *dépassement* » la « *communication* » ou « *expérience tendant à l'extrême* » (V, p. 135), la « *volonté de puissance* » se transforme en « *volonté de chance* » et « *l'intensité tragique* » en « *sommet* »... Chez Bataille, le vocabulaire économique de l'énergie se substitue à celui, plus classique, des forces et des instincts. Tout cela nous avertit qu"il s'agit d'autre chose que d'une lucidité prophétique sur le jeu des valeurs et des instincts

20. Nous renvoyons aux textes de **La Somme Athéologique : « Le coupable »** et **« Sur Nietzsche »** (et plus particulièrement dans ce dernier texte, le passage intitulé « Le sommet et le déclin »). Nous les citerons dans l'édition des **Œuvres complètes**, Paris, Gallimard, 1973, tomes V et VI.

dans l'éducation de l'homme : c'est plutôt un essai désespéré pour articuler un cri « *dans l'expérience de ses limites* » (V, p. 350). Bataille ne veut plus comme Nietzsche l'innoncence et la « *grande santé* », mais l'exubérance qui ne s'atteint que dans la rupture de toute satisfaction, dans l'inachèvement. (Bien que le vouloir soit un obstacle à l'exubérance et que cela pose un redoutable problème, non seulement d'expression, mais encore d'attitude constituant la dynamique de l'écriture de Bataille.)

## le salut par l'« exubérance »

Dans cette perspective d'une recherche de l'exubérance, envers et contre toute satisfaction, toute quiétude, toute intégrité, la Croix et Dieu prennent des valeurs contraires. Le regard de Bataille sur la Croix est celui du « *felix culpa* » : elle a brisé l'intégrité respective de l'homme et de Dieu, elle a brisé leur séparation. La communication a été ici réalisée par une souillure :

« *L'homme atteint dans la mise en Croix le sommet du mal. Mais c'est précisément pour l'avoir atteint qu'il a cessé d'être séparé de Dieu. Où l'on voit que la « communication » des êtres est assurée par le mal.* » (VI, p. 43, voir aussi p. 49).

Ce qui est fascinant et tonifiant dans la Croix, c'est le « *sentiment d'un crime* » (VI, p. 44). Toute communication, c'est-à-dire toute rupture de son intégrité et de sa satisfaction, est péché (V, p. 305). Mais cette communication qui se réalise par la mort sur la Croix ne débouche sur rien, n'accomplit rien d'autre que la déchirure :

« *La théologie maintient le principe d'un monde achevé de tout temps, en tous lieux, et jusque dans la nuit du Golgotha. Il suffit que Dieu soit. Il faut tuer Dieu pour apercevoir le monde dans l'infirmité de l'inachèvement* » (V, p. 262).

Dieu ne peut être intéressant que « *blessé par la culpabilité des hommes* » et désirant cette blessure (VI, p. 43). Autrement, Dieu ne représente qu'un point d'arrêt dans le « *voyage jusqu'au bout du possible de l'homme* » (V, p. 19). Dieu c'est « *l'être achevé* » (V, p. 280) et la recherche de Dieu c'est la recherche de l'apaisement : « *Mais l'apaisement mourra plus tôt que l'inquiétude* » (V, p. 143). C'est sur ce point même que Bataille s'oppose à Augustin, à Angèle de Foligno et à tous les mystiques religieux : bien qu'ayant en partie échappé à la satisfaction, ils ne vont pas jusqu'au bout de l'anéantissement, ils ne consument leur être qu'en représentation, sans le dépenser réellement dans

ces blessures qu'ouvrent l'érotisme, la culpabilité, les sacrifices (VI, p. 53). Nietzsche rejetait Dieu comme valeur née du ressentiment, comme valeur trahissant une faiblesse de la vie. Bataille va au delà de Dieu dans la fuite éperdue de toute satisfaction pour s'abîmer dans l'inachèvement et l'exubérance.

### l'ambiguïté chrétienne de bataille

L'originalité de Bataille apparaît dans l'affirmation d'une « *volonté du mal* » qu'il croit discerner chez Nietzsche (VI, p. 16). Mais paradoxalement Bataille, à la différence de Nietzsche, a rendu « *intéressantes* » la notion de péché et la discussion à laquelle elle donna lieu. Bataille s'est retrouvé plus près du R. P. Daniélou que de Sartre... (VI, p. 329, voir pp. 322-359 le compte-rendu de toute cette discussion). Il y a chez Bataille une « *ambiguïté chrétienne* » (VI, p. 348-349) qui permet le retour en force de toute ce que Nietzsche avait dénoncé. Mais l'itinéraire de Bataille, du moins la façon dont il le présente, ne confirme-t-elle pas l'analyse que Nietzsche avait faite dans la troisième dissertation de la *Généalogie de la Morale* (G. M. III, § 17, p. 320 et § 20, p. 328) ? Pour lutter contre le malaise de la vie, contre le néant de l'ennui (VI, pp. 315, 340), Bataille a besoin de l'idéal ascétique et du dérèglement affectif qu'il provoque (VI, p. 320). Car à ce niveau, il importe peu qu'on poursuive cet idéal ou qu'on le transgresse.
Comme Nietzsche le notait, il faut beaucoup de courage et de rigueur pour renoncer à la Croix, que ce soit à la réponse qu'elle apporte ou aux délices effrayants de la culpabilité qu'elle peut engendrer.

## VI

## nietzsche ou le refus d'une quête du sens de la souffrance

Nietzsche voit dans la conception de la sainteté et de l'Amour de Dieu, telle qu'elle se développe à partir de la Croix de Jésus, la réponse à la question du sens de la souffrance. Cette réponse se fait par un dérèglement de la culpabilité humaine avec la notion de péché et avec la condamnation de tout conflit inhérent à la croissance et l'affirmation de la vie. Cette culpabilisation et cette condamnation sont l'envers de la représentation du Dieu Amour ; elles systématisent la liaison entre faute et souffrance, derrière laquelle l'analyse généalogique décèle le fonctionnement d'un instinct de cruauté. C'est par l'invention du Mal et de

la méchanceté que la souffrance cesse d'être une nécessité et que l'homme a pu y trouver une raison et un sens. Et le Dieu chrétien est posé à la fois comme la victime et l'ennemi victorieux de ce mal inventé.

Or Nietzsche refuse non seulement cette réponse parce qu'elle entraîne un type d'éducation générateur de souffrances névrotiques et qu'elle paralyse l'homme dans une volonté de néant, mais il invalide aussi la question. Ressentir la justice ou l'injustice de la souffrance, en vouloir la raison pour l'accepter ou la refuser, c'est un premier faiblissement en regard de l'affirmation tragique d'une vie éphémère dans les cycles sans fin du jeu des forces constituant le monde. L'exigence nietzschéenne est au contraire que l'homme garde dans la souffrance sa dignité et sa fierté, lesquelles sont la condition de la santé et de la lucidité, loin de toute pitié, de toute compassion, de toute plainte ; et surtout, qu'il ne s'avilisse pas en s'accusant. C'est la première approche de l'innoncence. Chez Nietzsche plus que chez tout autre apparaît le lien étroit qu'il y a entre l'athéisme et l'épreuve de la solitude affrontée de face, sans faux-fuyant, solitude de l'individu non seulement devant sa mort mais aussi devant son destin, solitude aussi de l'humanité dans l'immensité temporelle du cosmos. Le Dieu chrétien qui n'élève l'homme qu'après l'avoir abaissé apparaît à Nietzsche comme un en-deçà de cette solitude qui finalement a toujours le dernier mot.

## athéisme et solitude humaine

Y a-t-il des limites à cette critique de la conception chrétienne de Dieu ? Faire un partage entre les dénonciations salutaires, stimulantes, des déviations névrotiques de la conscience du péché, de la peur de la vie, de l'illusion anthropocentrique et la méconnaissance de ce que serait l'Evangile ou la mystique par delà les morales closes, l'humanisme ou l'idéal ascétique, c'est oublier qu'il y a chez Nietzsche une estimation de la souffrance qui refuse inconditionnellement tout rapport, proche ou lointain, individuel ou collectif, entre celle-ci et le mal. La représentation de Dieu cesserait de devenir pathogène si disparaissaient non seulement toute notion de mal, de péché, de jugement, de responsabilité, mais aussi toute postulation d'unicité et d'immuabilité. La rédemption pour Nietzsche n'est qu'un « *théâtre de cruauté* ».

S'il fallait caractériser la position de Nietzsche vis-à-vis du christianisme, c'est peut-être à la catégorie (nietzschéenne) de « *spectateur* » qu'il faudrait recourir. Nietzsche a défini les dieux comme les spectateurs des jeux cruels des hommes. Et c'est aussi dans cette perspective qu'il présente

le Dieu de la foi chrétienne : spectateur de la destinée tragique de l'homme jouant son éternité ! Mais qui occupe en fait cette place de spectateur ? Dieu, Nietzsche ou l'enfant pris dans le processus d'une éducation chrétienne, apprenant l'histoire du salut bien après le déroulement du drame central dans un autre temps, trouvant toute la vie enveloppée dans une représentation inconditionnellement déterminée une fois pour toutes, avant même qu'il ait eu les moyens d'assumer son existence, d'en soupçonner les profondeurs, et invité enfin à monter sur la scène du monde pour jouer le rôle de la charité et se garder du mauvais ? Est-ce un hasard si dès l'âge de treize ans Nietzsche était tourmenté par le problème du mal au point que sa vie entière a été consacrée à en élucider l'origine (G. M., Avant-propos, § 3) ?

### « l'espérance la plus haute »

Ce regard inactuel de Nietzsche sur la souffrance, plus proche de ceux d'Héraclite ou d'Epicure que de celui de l'homme moderne, et excluant la possibilité du Dieu chrétien, n'est pas non plus sans poser de redoutables questions concernant la vision de l'univers, la conception du vouloir ou le culte de la solitude qui y sont impliqués. L'univers est-il vraiment ce chaos que Nietzsche postule ou ce cosmos admiré par Platon et Einstein ? Faut-il vouloir jusqu'à la répétition indéfinie cet instant et cette vie tels qu'ils sont, pour nous guérir de tout esprit de vengeance ? Comment augmenter en nous la puissance du vouloir de l'affirmation de la vie, de l'acceptation joyeuse de la souffrance ? Pour Nietzsche, c'est par la confiance aux forces de notre corps et à nos instincts : c'est-à-dire que le dynamisme de chaque individu ne procède que de lui-même. Mais n'y aurait-il pas une autre attitude : celle du vouloir ouvrant l'individu, par une vigilance plus intense, à une énergie, un appel qui n'ont pas leur source en lui ? La solitude est-elle si totale qu'elle exclut ne serait-ce que la transparence nocturne à d'autres solitudes ? Et que signifie alors ce germe d'une communauté d'individus affrontés à un même destin solitaire ?

Les réponses à ces questions doivent aller dans le sens de l'exhortation de Nietzsche : « *Que l'amour de la vie soit celui de l'espérance la plus haute* ». Mais quel nom donner à cette espérance la plus haute ? Nietzsche a préféré l'espérance qui marche à celle qui attend, celle qui danse à celle qui veille. C'est pourquoi aucune amitié, aucune création, aucune promesse ne peuvent la fixer. Elle ne s'éprouve que dans un incessant dépassement.

**raymond duval**

# SOCIAL COMPASS

**revue internationale des études socio-religieuses**

NUMÉRO XXIII / 1 1976

## Sociologie de la conversion

- Conversion and Cognition
  Bryan Taylor
- Conversions et mutation socio-religieuse
  Paloma Lopez de Ceballos
- Analyse de récits de conversions
  André Billette
- Newly-adopted Religions and Social Change
  Shin Anzaï

**Ce numéro est mis en vente au prix de 250 fr. B. (ou l'équivalent en monnaie nationale).**

Conditions d'abonnement à **Social Compass** :

pour 1976 (N° 1 à 4) : 750 fr. B.

C. C. P. 000-342033-11 de la revue

116 Vlamingenstraat
B-3000 Louvain - Belgique.

# un dieu décevant pour mon désir

*La psychanalyse soupçonne la religion. Grande est la tentation de se réfugier dans une purification de la foi qui aboutirait à un Dieu pur concept. Là encore, on est débusqué, et peut-être cela est-il bénéfique, car « rendre Dieu conscient » implique une démarche intellectuelle qui pourrait être la forme la plus subtile de l'athéisme. Mieux vaut reconnaître le travail de la foi comme travail de l'inconscient s'organisant autour du « signifiant » Jésus-Christ. Mais c'est à condition d'ajuster de plus en plus la démarche croyante au désir. Pour cela, il nous faut reconnaître que seul le symbole parle de Dieu parce qu'il indique son absence. Dans le discours chrétien, cette absence se creuse. Le « signifiant » Jésus-Christ est absent et invite à se passer d'une présente immédiate de la divinité, qui se tait à la croix et n'offre qu'une espérance qui laisse le désir être désir.*

Dieu et l'inconscient. Inconscient, il faut l'être pour se lancer dans un pareil sujet. La gageure essentielle : comment tenir un discours compréhensible lorsqu'il s'agit de l'indicible, d'une part, d'un « ça parle », d'autre part, mais précisément dans une langue autre que celle du discours rationnel ? Il est vrai que cette difficulté n'a pas empêché une abondante littérature sur le sujet. Mais cette constatation redouble la réticence : après tant de productions, comment glisser encore un article ? A moins justement que ce foisonnement indique que la question n'est pas close et que l'on peut toujours risquer quelques propositions au débat. Et c'est bien ainsi que vont se rédiger ces lignes : travail tâtonnant pour essayer provisoirement de se mettre au clair sur quelques intuitions suscitées par une nécessité personnelle qu'il faut peut-être indiquer comme « protocole de lecture ». Il ne s'agit pas ici d'être l'arbitre impartial entre deux « idéologies » à faire entrer en dialogue. Il s'agit de quelqu'un que sa pratique professionnelle a amené aux alentours de la psychanalyse, notamment dans la lignée lacanienne, et qui, sur ce terrain même, essaye de se relever comme croyant. Cette tâche ne peut se codifier en système : on peut tout au plus élaborer des fragments de recherche, et c'est quelques-uns de ces éléments que l'on voudrait proposer ici.

# I

## le travail de l'inconscient comme lieu d'une parole de foi

Historiquement, les rapports du christianisme et de la psychanalyse se sont établis sous le signe du soupçon réciproque. Ce n'est pas le lieu de retracer ces polémiques. Mais il faut extraire de l'attitude chrétienne une dimension d'autant plus ambiguë qu'elle est loin d'être l'apanage d'autorités plus ou moins bornées. C'est ce que j'appellerai « la tentation de la pureté intellectuelle ».

### de la raison à l'inconscient

On retrouve ici, d'ailleurs, une des tensions essentielles au christianisme, celle qu'illustre le mot de Pascal : « *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de Jésus-Christ, non pas Dieu des philosophes et des savants...* ». Dès l'antiquité chrétienne, la question est posée. Le Dieu biblique est non seulement trop particulier mais aussi beaucoup trop « grossier » pour les intellectuels grecs. Il suffirait de rappeler les sarcasmes de Celse. Contre cette accusation, les apologètes chrétiens vont, au moins pour certains, tenter de montrer la rationalité de la foi. Et cela va courir tout au long des siècles. En un sens, on retrouve la même démarche chez Bultmann : les mythes bibliques ne peuvent être admis, il faut les interpréter (encore que, pour sa part, il évite de recourir au Dieu-concept). Quoi qu'il en soit des nuances, on a une conviction théologique : la divinité la plus « vraie » est celle qui a été soumise au crible de la critique intellectuelle ; il importe donc de purifier le Dieu chrétien de ses anthropomorphismes. Et, soulignons-le, cette attitude a réellement contribué à la validité de la foi, ne serait-ce que du fait que, lors des affrontements intra-ecclésiaux, les « intellectuels » soucieux de rejoindre la pensée de leur temps se heurtaient aux forces réactionnaires et « obscurantistes » de l'établissement.

La rencontre de la psychanalyse est l'occasion pour cette attitude de s'affirmer. Devant les justes dénonciations du processus religieux, la réaction assez spontanée est en effet d'abandonner à la critique freudienne tout ce domaine ambigu où se montre un Dieu sado-masochiste, voire la notion de Dieu Père, pour une conception purifiée de la foi s'adressant à un Absolu qui est reconnu par l'homme conscient et libre. Il semble, *a priori,* que les élaborations de l'inconscient n'aient

rien à voir avec une démarche épurée où l'intelligence fonctionne par son propre dynamisme en évacuant les pulsions sentimentales ou imaginaires. Attitude confortée d'ailleurs par une insistance pratique sur une foi qui ne serait pas seulement sociologique, mais démarche adulte de l'homme choisissant Jésus-Christ et sa pratique.

Cette façon de répondre à la question peut sembler séduisante. Il est de fait que l'effort de purification de la démarche du croyant est toujours à reprendre. Mais elle a un défaut, et il est de taille. Elle méconnaît tout simplement l'apport décisif qu'est la découverte de l'inconscient par Freud. Il ne s'agit pas en effet de juxtaposer deux domaines étanches. Il s'agit d'un monde bouleversant, puisque le « continent inconscient » surgit dans la conscience, de façon masquée certes, mais irrésistible au point qu'il marque les démarches les plus étrangères en apparence à son influence... Sans entrer dans les précisions techniques, disons que la démarche métaphysique est radicalement subvertie par la psychanalyse. Dieu, concept absolu, est le corrélat du sujet d'un pur *cogito* ; mais ce sujet est illusion... Et très vite, on pourrait montrer que la Déité n'est qu'un sujet supposé savoir, projection toujours renaissante d'un sujet leurré. De même que la morale de Kant a les mains pures, mais n'a pas de mains, de même le Dieu des philosophes échappe aux réductions parce qu'il est imaginaire.

Cette fin de non-recevoir peut paraître décevante pour l'esprit religieux soucieux de pureté dans sa croyance. Mais si c'était justement cette impossibilité qui renvoyait à la « vraie » foi ? Je voudrais ici simplement suggérer que, pour nécessaire qu'elle soit, la démarche intellectuelle pourrait être la forme la plus subtile de l'athéisme, lors même qu'elle prétend « prouver » Dieu. Le Dieu pur concept, devenu pleinement conscient, n'est-il pas celui sur qui nous aurions enfin prise ? Car le propre de la conscience, c'est de maîtriser son objet, de juger en quelque sorte *a priori* de sa validité à partir des règles de la raison. C'est bien un peu ce que souligne Kant : si Dieu est déduit de la raison, il ne peut être qu'une idole. Il faudrait certes affiner cette proposition, mais du moins cet aperçu nous montre-t-il qu'en dénonçant l'illusion rationnelle, la critique analytique nous garde peut-être d'un Dieu construit par nous-mêmes.

## le lieu de la foi

Force nous est donc de nous rabattre sur un « autre lieu » pour enraciner la foi. Et ce lieu nous paraît devoir être effectivement l'inconscient.

A y regarder de près, cette affirmation ne fait d'abord que prendre acte de la réalité concrète. Pour les croyants, c'est bien à travers toute leur vie de chair et de sang que surgit la foi et qu'elle se développe. Cela est vrai non seulement des origines, dans l'éducation enfantine ; mais même lorsqu'il parvient à une démarche adulte, le croyant, simplement parce qu'il est un homme, reste marqué par son inconscient. Aussi bien le culte, qui est un des lieux essentiels de production de la foi, est-il jeu de symboles et d'actions plus que constructions spéculatives.

Mais cette référence à l'inconscient n'est pas seulement circonstancielle. Il n'y a pas de foi chimiquement pure qui, empiriquement, devrait revêtir les oripeaux concrets d'un individu ou d'une culture. Elle est, réellement, travail de l'inconscient. Travail global qui met en jeu tout ce « continent », et c'est pourquoi elle est à la fois besoin, demande et désir — de même qu'elle investit toute la topologie freudienne (« surmoi », certes, mais aussi « moi » et « ça »). Je dirais abruptement : « ça travaille, donc ça croit ». Et cela éclaire le foisonnement des expressions de la foi qui relèvent de tout le psychisme humain.

Rappelons enfin que, si la « barre » *conscient / inconscient* est importante, elle ne renvoie pas à la séparation étanche de deux domaines : l'inconscient fait irruption dans le conscient. Enraciner la foi dans le travail de l'inconscient n'est donc pas nier son effectuation consciente, mais situer celle-ci dans sa réalité, hors de l'illusion idéaliste. Reste à préciser ce travail du « ça croit » et ses orientations possibles.

## II

## vers le langage du symbole comme parole authentique

Il ne suffit pas d'ancrer la démarche de foi dans l'inconscient pour la valider. On retrouve au contraire la critique initiale : la religion comme névrose collective. Il importe donc de marquer comment ce travail peut être autre chose que le déploiement d'une illusion.

Si la psychanalyse est exploration de l'inconscient, ce n'est pas à titre de description neutre. Elle est cure, travail, en cela précisément qu'elle vise à modifier le donné, à désaliéner le patient en lui permettant en quelque sorte de réorganiser son donné sans le supprimer. Cette pratique s'oriente essentiellement en deux directions. La première est indiquée par la consigne de Freud : « *Là où 'ça' régnait, 'je' dois advenir* ». On sait que les interprétations divergent à ce sujet et qu'il ne faut pas y

voir trop vite la porte ouverte au rétablissement du sujet métaphysique ; plutôt la possibilité pour l'homme de marcher vers une certaine vérité et une certaine libération. Il ne s'agit donc pas de revenir au pur *cogito,* mais d'espérer qu'au cœur même des données qui le surplombent et qui le font, un sujet peut se relever. Mais quel sujet ?

## libérer le désir de sa confusion avec le besoin

C'est ici que nous pouvons faire appel à la trilogie de Lacan : « *besoin-demande-désir* ». L'ambition sera de libérer le désir de sa confusion d'avec le besoin. Libération qui — pour le dire en bref — ne sera pas suppression des autres termes, mais des engluements du désir, reconnaissance de son éternel rebondissement à la recherche de l'autre. Et le sujet serait ce vacillement même qui, sans s'évader des conditions concrètes de sa vie, s'ouvre toujours à nouveau vers son impossible objet et reconnaît le substitut qui a pu obturer sa démarche.

Ce qui précède vaut, *stricto sensu,* pour la pratique analytique. Mais sans prôner la psychanalyse sauvage, on peut y lire une possibilité pour les hommes de vivre leur inconscient sans être irrémédiablement la proie de l'erreur. C'est donc ici que peut trouver à s'inscrire une pratique de la foi comme possible travail du désir. Précisons tout de suite une conviction importante. Il ne s'agit pas de dire que le désir est toujours inassouvi parce qu'il ne peut s'épanouir qu'en Dieu (un peu comme la volonté voulante de Blondel). Pour moi, le désir existe irrépressible et indifférencié, en ce sens qu'il est pure visée de l'altérité. Mais il trouve à se vivre authentiquement dans la foi. Encore faut-il que cette foi ne se présente pas comme ce qui va le combler, mais bien comme ce qui le laisse toujours ouvert. C'est dire que son langage sera un langage symbolique.

## le symbole rompt la présence immédiate

Il nous faut introduire ici un autre modèle opératoire emprunté à Lacan, celui où il distingue « *réel - imaginaire - symbole* ».

Le réel, c'est « *ce qui résiste, insiste, existe irréductiblement et se donne en se dérobant comme jouissance, angoisse, mort ou castration* » (Leclaire). Il importe de ne pas le confondre avec la seule réalité historique, puisque l'inconscient, c'est aussi le réel. On ne peut qu'évoquer ce réel, le démasquer sans jamais pouvoir le nommer, puisque son existence, c'est précisément ce travail qui s'articule en parole, mais en s'insinuant aussi dans le blanc du langage.

L'imaginaire se forme au moment où se constitue le « stade du miroir ». L'enfant « *reconnaît son image, mais celle-ci n'est qu'un reflet qui risque pourtant de capter définitivement l'identification et d'enfermer dans la relation fusionnelle 'mère-enfant'* ». A partir de là, on est induit à penser que « la vérité » doit être le reflet, le décalque du réel visé, comme l'image spéculaire est la reproduction du moi. Ce niveau de l'imaginaire ne peut jamais être supprimé, mais il doit être relayé par le symbole.

Le symbole, c'est la médiation qui permet d'échapper à la relation immédiate sujet-objet ; il permet de dire le réel sans le reproduire comme son double. Cet ordre symbolique, on y est introduit par l'intervention du père qui brise le rapport duel mère-enfant pour ouvrir au langage et à la loi. Par là s'établit une « triangulation » qui creuse la différence, lieu essentiel du symbole.

Ce qui importe, c'est de noter que ces termes ne peuvent se définir isolément, ils se constituent dans leur rapport même. Le symbole se détache alors sur le champ du réel et de l'imaginaire comme ce type de parole qui creuse la différence, qui marque l'absence de ce qu'il désigne : « *De ce couple modulé de la présence et de l'absence naît l'univers de sens d'une langue où l'univers des choses viendra se ranger* » (Lacan). C'est en quelque sorte spontanément que fonctionne le symbole pour indiquer cette référence constitutive à l'absence de ce qu'il dit, et c'est pourquoi un symbole qui a besoin d'être expliqué n'est plus un symbole ! Mais parce qu'il dit l'autre dans sa différence, c'est bien lui qui est le langage du désir ; ou plutôt, c'est lui qui permet au désir d'exister.

Une dernière remarque s'impose. Il n'y a guère de pur symbole. Je veux dire qu'on ne saurait ventiler les expressions humaines en deux colonnes, l'une relevant du symbolique, l'autre de l'imaginaire ; la même expression peut, selon son fonctionnement, suivre l'un ou l'autre versant, et le meilleur symbole devient leurre dès qu'il s'imagine reproduire le réel. Au surplus, il nous semble que le symbolisme s'institue moins au niveau du lexique qu'à celui du mouvement même du discours ; c'est pourquoi le fameux « style » de Lacan nous paraît comme un très bon exemple de symbole fonctionnant : il achemine, il ne définit pas.

On devine que si le langage de la foi peut exister, il ne pourra être que symbolique. Seule cette démarche, en réservant la part de l'absence de Dieu, pourra laisser le désir être désir. Cette exigence n'est donc pas seulement due à l'insondable mystère de la divinité, mais bien aussi à une certaine « anthropologie » ; si la foi germe dans l'inconscient, si

elle doit être portée par le désir, il faut qu'elle s'exprime symboliquement, sous peine de clore son objet dans l'imaginaire, et celui-ci, on l'a vu, peut très bien menacer surtout le discours conceptuel, alors que les « anthropomorphismes » décriés peuvent beaucoup plus spontanément indiquer leur jeu.

Mais pour aller plus avant, il faut travailler sur pièces et aborder la révélation judéo-chrétienne.

## III

## jésus-christ signifiant d'une absence réelle

Que la Bible parle un langage symbolique, c'est presque une banalité de le dire. C'est même, on l'a vu, ce qui heurte des esprits rationalistes. L'une des difficultés qui se lèvent alors pour l'interprète, fût-il favorable à ce type d'annonce, est le décalage culturel : certaines expressions ne fonctionnent plus pour nous. Il reste cependant possible d'esquisser, à partir de la démarche de Jésus, un certain schéma qui rejoint nos préoccupations. Il ne s'agit pas de faire « la psychanalyse du Christ », mais de voir comment la référence à son mystère introduit à une foi vivable dans l'ambiance qui est la nôtre.

### un certain défilé du signifiant

L'inconscient ne fonctionne pas comme une monade, il est « constitué » par ses rapports au réel dans lequel l'enfant est plongé d'emblée : relation parentale, imprégnation de la culture, etc. Et pour Lacan, ce rapport est essentiellement de l'ordre du langage — *d'ordre langagier : « L'inconscient est structuré comme un langage »*. C'est dire (en simplifiant) qu'il s'ordonne autour d'une chaîne signifiante, fonctionnant selon son dynamisme propre. Il y a ce donné qui nous précède et nous modèle dans un jeu énigmatique, où la métaphore et la métonymie des signifiants entre eux valent au moins autant que la logique des signifiés. Le « je » entre dans un certain défilé de signifiants qui va surplomber son histoire.

Or c'est bien ainsi que nous atteint d'abord le message de Jésus-Christ : à travers une « tradition » faite à la fois d'éléments culturels où nous baignons et de contacts personnels. Il n'y a pas de « pentecôte individuelle et portative », mais des médiations diverses qui nous mettent en rapport avec le message. Et pour lucide que doive être l'adhésion, il serait vain de nier que son impact déborde largement les raisons qu'on

peut s'en donner. Il y a un ensemble de « signifiants » qui travaille notre inconscient. Cet ensemble, d'ailleurs, n'est pas statique : le croyant aussi s'engage dans un « défilé ». L'enjeu, c'est que cela le mène vers un territoire inconnu où son désir pourra élaborer une parole nouvelle par delà les crises nécessaires. On pourrait relire dans cette optique les « confessions » de Jérémie. Il y a la séduction dont on ne peut se déprendre et la Parole qui surgit malgré tous les motifs conscients. Travail de la foi qui tourne autour d'un signifiant ultime : Jésus-Christ. Mais c'est précisément un signifiant absent.

## un signifiant absent

A première vue, cette affirmation d'une absence du Christ a de quoi surprendre. N'est-ce pas la spiritualité d'une présence au cœur du monde qui a animé les plus généreux renouveaux de l'Eglise contemporaine ? Et cette « théologie de l'Incarnation » ne se fondait-elle pas sur le message évangélique lui-même, en opposition à une religion ou à une philosophie qui reléguaient la divinité dans un ciel lointain ? Nous ne nions pas ces intuitions. Simplement, il nous semble capital d'en marquer les limites en les couplant avec un autre type de discours, enraciné aussi dans une expérience. Le signifiant autour duquel s'organise le discours chrétien est en effet un homme *disparu : cet autre, autrefois, là-bas.* Nous ne pouvons l'atteindre que par le biais d'une Ecriture qui elle-même, pour en rendre compte, ne peut que multiplier les approches sans jamais pouvoir résorber sa signifiance ; ainsi multiplie-t-elle les « titres » : Messie, Serviteur, Sauveur, Logos, etc. Pour les croyants, il est devenu impossible d'être compagnon de route, de voir ce visage. Le tombeau est vide, restent le souvenir, et cette ouverture à l'avenir.

Or cette absence du signifiant christique en tant que Jésus de Nazareth « *en qui habite corporellement la plénitude de la divinité* » (Col 2, 9) se révèle comme une exigence même de la foi. Il faudrait évoquer ici tout le mystère de l'Ascension : « *Il est bon pour vous que je m'en aille* » (Jn 16, 7), « *Ne me touche pas* » (Jn 20, 17), « *Heureux ceux qui croiront sans avoir vu* » (Jn 20, 29). C'est que la tentation constante est de rendre disponible, maîtrisable, le signifiant qui pourra enfin ordonner notre parole (en christianisme la solution de repli est d'ériger une doctrine « *établie une fois pour toutes* »). On sait qu'une telle entreprise est un leurre. Car précisément c'est ce qui est impossible pour la foi chrétienne : on n'embaume pas le ressuscité pour fixer le centre de notre référence. C'est pourquoi il faut toujours parler à nouveau en

quittant ses certitudes. Mais parce qu'il s'agit pourtant d'un signifiant réel, et quelle que soit la polysémie de son message, nous sommes pris dans un défilé de signifiants ; ce qui veut au moins dire qu'on ne peut annoncer n'importe quoi à son sujet. Jésus reste l'Inconnu, mais il n'est pas compatible avec n'importe quelle pratique.

## le renoncement à la présence divine

Le refus de certaines pratiques vaut en de multiples domaines, et le domaine religieux est également marqué par l'attitude de Jésus. Il ne s'agit pas ici de trouver enfin la fameuse « différence chrétienne », mais simplement d'indiquer une piste de recherche : Jésus est celui qui m'apprend à renoncer à la présence immédiate de Dieu.
Pour montrer cette démarche, nous pouvons faire appel au moins à deux attitudes de Jésus : son comportement par rapport à la Loi et sa Passion.

## la libération de la loi creuse définitivement l'absence de dieu

On sait combien l'attitude de Jésus par rapport à la Loi est à l'origine de ses conflits avec les Pharisiens — et, plus largement, avec les autorités, tant morales qu'institutionnelles, du judaïsme. De cette Loi, Jésus se libère, quand il le faut, en proclamant par exemple que le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. Il accueille les pécheurs et les impurs. Aussi bien finira-t-il lui-même comme un hors la loi. Or, historiquement, pour un Juif pieux, la Loi était volonté présente de Dieu ; c'est en l'observant qu'on pénétrait dans le mystère divin. En s'en écartant, le Christ révèle que Dieu ne se laisse pas saisir ni enfermer dans un code, si vénérable soit-il, pas plus que ne sont sacrés à titre définitif le Temple ou la race élue : « *Votre maison va vous être laissée déserte...* » (Lc 13, 35). Mais cela s'éclaire encore si l'on prend en compte le lien étroit qui unit, dans l'inconscient, Loi, Père, Dieu. Relativiser la Loi, c'est bien alors libérer le désir. Il se peut qu'on ait *besoin* de la Loi ; mais Dieu est *ailleurs*.

Si le Christ nous libère de la Loi, ce n'est pas pour nous accorder un accès immédiat au plaisir, fût-ce ce plaisir ultime, dont on rêve, de l'union béatifique avec Dieu. Et cette libération coûte cher. La Passion va faire culminer ce douloureux apprentissage d'un rapport à l'Autre qui se dérobe, apprentissage d'un Dieu qui n'existe que si on le manque, s'il nous manque.

Des Oliviers au Golgotha, c'est le silence de Dieu, l'absence du Père.

Et les ennemis de Jésus le comprennent bien, qui ricanent de son abandon : le voici privé de toutes les images qui rassurent, Dieu se tait, il n'y a ni signes ni prodiges. Au fond, le désir de Jésus affronte à nu ce qui, toujours, taraude le désir : la mort. Et ni les espoirs humains ni les consolations religieuses ne viennent obturer la béance... Dieu est Vie, son Christ meurt. Dès lors, l'écart est insurmontable : le signifiant (Jésus) ne peut s'égaler à son signifié ; mais du même coup, ce signifié divin est décevant. Mais c'est à ce Père décepteur que Jésus s'en remet, comme dans un cri suprême du désir offert à l'Inconnu lorsque disparaissent toutes les constructions de l'imaginaire.

Ainsi se creuse, définitivement, l'absence de Dieu en ce monde... Et il me semble qu'il faut prendre assez au sérieux cette dérobade pour la radicaliser et ne pas récupérer trop vite la victoire de la Résurrection. Aussi bien, Pâques n'est pas le retour à la vie antérieure : c'est bien un Autre qui s'inaugure dans ce mystère. Le coup de génie du croyant, ainsi que le révèle Jésus, c'est pourtant d'affirmer que cette absence est « présence », c'est-à-dire que Dieu se manifeste en vérité comme non-puissance, comme faiblesse. Et ici, avouons-le au passage, nous savons que si cette façon de se situer dans la foi nous permet de tenir le pari imposé par Freud, il nous rend suspects à Nietzsche. Mais il nous reste impossible de surmonter cette révélation : Dieu est présence qui ne comble pas, qui laisse pendantes toutes nos questions les plus vitales. Les croyants, au long des siècles, devront toujours affronter cette nuit dont l'aube ne peut qu'être « *espérée contre toute espérance* ». Et c'est pourquoi le symbole seul peut l'évoquer. Pour le réalisme, il n'y a qu'un condamné dérisoire ou, au mieux, un héros assassiné. Seule la foi transforme le Calvaire en poème vécu de l'amour absolu. Et qu'est-ce que la Résurrection, justement, sinon un invisible que seul le balbutiement symbolique peut dire ?

Au fond, le christianisme peut se proposer comme trajet réel du désir. Il tourne autour d'un signifiant absent qui pourtant travaille le croyant. Mais ce signifiant lui-même refuse de se laisser absorber ou d'absorber son signifié. Reste alors le champ humain où se réalisent des rencontres, toujours obscures, jamais totalement pures. Et puis il reste le désir qui doit se muer en espérance.

## dieu « mis au rang des assassins »

Au terme de ces notes, tout reste à dire sans doute. Elles sont hypothétiques et fragmentaires. Et les spécialistes « tiqueront » sans doute devant

les approximations nées de la nécessité de faire bref et de tenir un langage qui ne soit pas trop technique. Cependant, cette référence à un Dieu qui laisse être le désir parce qu'il se présente comme un Dieu faible, voire décevant, nous apparaît primordiale. Restent à inventer toujours à nouveau les symboles qui le parleront. Mais avant de conclure il faut passer un aveu. Si ces propositions nous tiennent à cœur, ce n'est pas seulement comme exigence intellectuelle, c'est bien à cause de cette « pratique » qui nous a amené dans le territoire de la psychanalyse. Si le travail de l'inconscient, même blessé, même névrosé, peut être travail de la foi, émergence d'une parole sur Dieu, alors les existences abîmées que je côtoie chaque jour ne sont plus seulement prétexte à « vivre la charité » ; elles aussi ont quelque chose à dire. La parole du débile, du délinquant, est aussi à entendre et d'abord à accueillir pour qu'elle me déconcerte. Et ce n'est plus un hasard si le symbole insurmontable du Dieu de mon désir est un homme de chair et de sang, à la naissance suspecte et, dans la mort, « *mis au rang des assassins* » (Is 53, 9 et 12).

**émile granger**

# présence du dieu souffrant

*La souffrance n'est pas un problème parmi d'autres : elle est, pour l'homme, le problème par excellence. Son impact sur la réflexion religieuse a été déterminant : davantage encore qu'un thème ou un problème religieux, la souffrance est source de religion. Avant que Dieu n'éclaire l'homme sur le mystère de la souffrance, c'est à partir de celle-ci qu'ont surgi, dans l'esprit de l'homme, l'idée d'une divinité et, partant, les religions. Une tradition chrétienne a insisté sur le lien entre le péché de l'homme et la souffrance du monde. Cette vue semble cependant trop rétrécir la place de la souffrance et en altérer la nature. La souffrance n'est pas essentiellement conséquence ou punition d'une faute humaine : elle est un élément constitutif de la nature et de la condition humaines. Par conséquent sa source ne doit pas d'abord être cherchée dans le péché de l'homme, mais bien dans le mystère du Dieu créateur lui-même.*

La souffrance marque profondément la condition humaine : elle est la face tragique de son mystère. Cette souffrance est-elle l'apanage de l'homme, comme la marque de la perte de la communion divine, le signe de sa solitude, de son exil du paradis ? Est-elle dans son essence même la négation de Dieu, le destin ou la punition mérités par ceux qui se sont écartés de lui ? Ou est-il pensable que la souffrance soit, elle aussi et sous certains de ses aspects, communion à Dieu, sacrement en nous de sa présence ? Se pourrait-il que Dieu aussi souffre ?

## la souffrance et la notion de dieu

Il est vrai que nous associons difficilement la notion de souffrance à celle de Dieu. Etablir un lien entre elles nous paraît étrange, et ce pour deux motifs :

— traditionnellement nous avons fait découler la réalité de la souffrance de la réalité du péché, et il est difficile de faire de Dieu un pécheur ;

— nous avons parfois tendance à oublier l'origine de la *notion* de Dieu.

Celle-ci n'est cependant jamais une notion première, jamais un point de départ : elle est l'aboutissement de toute une expérience humaine préalable. Mais précisément cette expérience — nous aurons à le montrer — est aussi celle de la souffrance et du mal, dont le péché n'est qu'une des formes et pas la première.

# I

## au cœur de la vie : le mystère de la souffrance

Il nous paraît donc utile de montrer que les notions de Dieu et de souffrance ne sont pas aussi incompatibles que nous avons parfois tendance à le croire : c'est aussi d'une expérience de la souffrance que surgit en nous la notion de Dieu. Aussi, des deux mystères, est-ce d'abord sur celui de la souffrance qu'il convient de réfléchir.

### 1 souffrance et conscience

Si nous n'avons guère l'habitude de lier la notion de souffrance à la notion de Dieu, il est vrai aussi que nous n'avons pas l'habitude de lier la notion de souffrance à la notion — c'est-à-dire à l'essence — de l'homme. Dans la perspective biblique et chrétienne, la souffrance ne fait pas partie de la texture originaire du monde et de l'homme. Elle se présente, par rapport au plan initial, comme un accident, un gauchissement, une erreur, une rupture à la suite d'une faute. Elle est événement, non définition. Le monde qui surgit au matin de la création est un monde de perfection qui ignore la douleur et l'homme y apparaît dans le bonheur de l'innocence, sans souffrance et sans péché. Et sans souffrance *parce que* sans péché. C'est ainsi que le veut la tradition biblique. Du moins est-ce ainsi que nous l'avons comprise.

Il nous paraît cependant difficile de réduire la souffrance à un simple accident survenu au début de l'histoire de l'existence et de la conscience humaines : elle est aussi un élément constitutif d'existence, de conscience et d'histoire. Nous avons tendance à restreindre l'extension du concept de souffrance. Nous l'appliquons à tout ce qui vient troubler le cours normal et habituel des choses, et en oublions parfois la présence permanente et structurelle dans notre existence sous la forme de cette ignorance, de cette finitude, de cet état de séparation et de solitude qui sont les nôtres. La souffrance a des formes plus subtiles, plus cachées, plus essentielles aussi que la douleur. Avant d'être accident elle est état : un état de conscience. Elle ne s'introduit pas un jour dans la conscience comme un corps étranger ou comme une blessure : elle la constitue. Toute conscience est souffrance déjà : pas simplement connaissance de la réalité, mais aussi opposition à la réalité car elle surgit à partir d'une certaine rupture avec elle. Etre conscient c'est toujours, dans une certaine mesure, se démarquer, prendre ses distances, s'opposer. La conscience

n'est pas simple réception d'un objet dans le champ du savoir : elle est étonnement devant l'objet et devant le savoir de cet objet. C'est à partir de cet étonnement que la conscience s'éveille à elle-même. Aussi n'est-elle jamais une connaissance simple, jamais non plus une connaissance purement objective : elle est toujours et dans le même acte connaissance de l'objet *et* du sujet, éveil au monde et à soi comme à deux réalités à la fois radicalement liées (elles se découvrent dans la même démarche) et radicalement opposées (une distance s'introduit entre elles et, avec cette distance, une opposition et un heurt). Etre conscient, c'est ne pas totalement s'accorder à l'extériorité du monde découvert et connu, c'est savoir que nous ne nous identifions pas à ce que nous connaissons, que nous nous en distinguons. Nous ne connaissons qu'au cœur d'une séparation et, au fond, d'une solitude : je ne suis pas le monde, je ne suis pas les autres ; je ne les rejoins jamais complètement. C'est que la conscience révèle à l'homme en même temps son être et son néant : ce qu'il est et ce qu'il n'est pas ; qu'il est mais qu'il n'est pas tout. Par elle il sait à la fois lui-même et le monde, leur lien et leur opposition : ce monde qu'il n'est pas, il y est lié ; il s'en distingue, mais en a besoin. Il n'est que lui-même et pas les autres mais, en plus, il ne se suffit pas : il a besoin de ce qu'il n'est pas. La conscience est tout à la fois conscience d'autonomie *et* de dépendance. Elle s'inaugure avec le besoin et se découvre avec lui dans la pauvreté et la vulnérabilité : le besoin pourrait ne pas être comblé ; et la vie nous apprend qu'il ne l'est jamais complètement. Et que s'il l'était, ce serait la fin de la conscience et la mort du moi. Le moi, pour être conscient, a besoin d'avoir besoin. Ainsi la finitude que le besoin révèle se double d'une infinitude : on ne peut, sous peine de mourir, y mettre fin. Du besoin, le moi souffre ; il en vit aussi.

## 2 souffrance et ignorance

Une autre souffrance est encore liée au phénomène de la conscience : l'ignorance. Ce qui peut paraître paradoxal : la conscience semble être une qualité supérieure de connaissance nous permettant de nous démarquer par rapport à l'animalité. Cela est vrai. Mais cete qualité est étonnante : ce qui la rend possible est d'une certaine façon sa propre négation. Etre conscient ce n'est pas seulement savoir, c'est aussi savoir que l'on sait. Et nous savons que nous savons dans la mesure seulement où, dans le même acte, nous savons que nous ne savons pas tout. La connaissance consciente est toujours une connaissance heurtée, une connaissance qui

bute contre ce qu'elle connaît, qui s'étonne de ce qu'elle connaît. Et l'étonnement est une synthèse de savoir et de non-savoir : il est le fait de celui qui, dans l'objet connu, pressent un inconnu encore. Si la conscience dévoile dans le même temps le moi et le monde, c'est comme mystérieux cependant qu'elle les dévoile, comme ce que, à la fois, nous connaissons et ne connaissons pas. Découvrant le moi et le monde, je m'interroge sur eux : qui suis-je ? Qu'est-ce que le monde ? Avec toute prise de conscience quelque chose nous est révélé, et quelque chose nous échappe. Nous savons, mais ne savons pas tout, et cela nous le savons aussi, et douloureusement. La même finitude, rencontrée plus haut au cœur de notre être et refusée, rejaillit sur notre connaissance ; nous ne connaissons que partiellement et refusons cette partialité. Ainsi pour nous, savoir c'est s'interroger. C'est chercher, sans savoir pour autant qu'on trouvera un jour. Et cela aussi est une souffrance.

## 3 souffrance et existence

Marquée par le besoin et par l'ignorance, la conscience l'est aussi par un refus : refus de s'en tenir à ce qu'elle est et à ce qu'elle connaît. Elle est tournée vers ce qu'elle n'est pas encore, vers où l'attire ou la projette son désir ou son interrogation. Réelle ou réalité effective, elle est aussi projet et rejet de tout *statu quo* de la réalité. Elle ne vit qu'au prix d'un perpétuel dépassement. Elle n'est pas seulement intelligence ou spéculation, reflet de ce qui est, elle est volonté aussi : exigence de ce qui n'est pas. Exister, c'est être au cœur du réel ouverture à l'irréel : non pas repos ou contentement, mais conquête — et ne pouvoir se contenter que dans le dépassement continuel du contentement. Ce qui implique un renoncement incessant, un abandon de ce qui était pour se tourner vers ce qui sera : un passé laissé derrière soi avec nostalgie, un avenir avec ses incertitudes et ses espérances, un présent en lequel il est interdit de s'installer. La conscience est, dans le sens étymologique du mot, inquiétude : elle ne peut connaître le repos. Dans le sens moderne du terme, elle est *existence :* poussée hors d'elle-même pour être elle-même. Mais c'est là une souffrance encore, sous la forme subtile d'un écartèlement entre la finitude et l'infinitude : ne pouvoir être soi-même qu'à condition de n'avoir jamais fini d'être soi-même.

## 4 souffrance et joie

La souffrance de la conscience, son ignorance, son indigence, sa pauvreté, sont aussi — et paradoxalement encore une fois — la condition de sa

joie. Non seulement du fait qu'il n'y a pas de joie sans conscience et pas de conscience sans souffrance, mais aussi parce que la joie surgit toujours d'une souffrance surmontée : elle est toujours un désir comblé, un obstacle vaincu, une limite reculée, une solitude abolie, une harmonie instaurée à partir d'un chaos initial. Le prix du bonheur — sa valeur — est la souffrance qui l'a engendré, — et qu'il a dépassée. Nous avons une tendance — ou une tentation — à opposer les contraires : la vie et la mort, le bien et le mal, la souffrance et le bonheur, la terre et le ciel, le monde et Dieu. Une réflexion plus profonde nous en révèle le lien caché, la mystérieuse dialectique. Ils ne se nient ni ne s'excluent : ils s'appellent et s'épaulent. La souffrance n'est pas nécessairement la négation du bonheur : seulement sa condition. Il n'y a pas de vrai bonheur sans souffrance préalable. Le bonheur ne se construit qu'à travers la profondeur du désir qui se creuse dans la découverte du vide, de l'indigence, de l'absence. Notre bonheur ne peut être qu'à la mesure de notre désir, et pour creuser ce désir, pour le purifier, l'approfondir, il faut que le moi découvre tout ce qu'il n'est pas, qu'il reconnaisse sa pauvreté dans ses véritables fondements : qu'il souffre. Le vrai bonheur ne va jamais sans mal et la vie nous apprend qu'il n'est jamais le fruit de la facilité. Il ne nous est révélé dans sa grandeur que dans la mesure où nous aura été révélée la profondeur de notre misère, mais surmontée. D'autre part, si c'est la souffrance qui crée l'espace de notre bonheur, ce sera la tâche du bonheur, une fois survenu, de révéler des désirs nouveaux : nouvelles souffrances, nouvelles espérances. S'il est vrai « qu'il n'y a pas d'amour heureux », il est vrai aussi qu'il n'y a pas de bonheur heureux : du moins ne peut-on s'y reposer. Il est toujours à reconquérir de haute lutte et ne peut se maintenir que dans la conscience — et la souffrance — de son inachèvement : de son in-finitude. Comme l'amour.

## 5 souffrance et histoire

Ce que sa conscience lui révèle, l'homme le refuse : lui-même et le monde. Personne ne peut se contenter de ce qu'il est et de ce qui est. Entre le réel qui est mais qu'il refuse et l'idéal qui n'est pas mais qu'il désire, l'homme est écartelé. Ainsi portons-nous toujours, dans notre esprit et notre cœur, un monde plus beau que le monde. La conscience de nous-mêmes et du monde nous entraîne toujours au-delà de nous-mêmes et du monde. Rêve, évasion, projet, illusion, quels que soient les noms que la pensée, la poésie, la psychanalyse lui donnent : notre réalité la plus profonde nous pousse toujours au-delà de toute réalité. Elle nous

pousse à inventer à partir de ce qui est et que nous refusons, ce qui n'est pas. Elle nous fait créateurs : artisans ou artistes, peu importe, c'est toujours un refus d'accepter la réalité telle qu'elle est. Tout art est artificiel, comme tout travail. Comme toute existence : un refus de se contenter de ce que le monde ou la nature nous offrent, réalisation de l'idée ou de l'idéal surgi en nous au contact de la réalité, — et de ses désillusions. En ce sens toute conscience est violente et tout homme est révolté : ils veulent imprimer au réel la forme d'irréalité — d'idéalité — qu'ils ne possèdent pas mais qu'au contact du réel ils ont découverte. C'est de cette violence et de cette révolte que naît l'histoire. Et l'homme est un être historique pas seulement parce qu'il vit dans le temps, mais parce qu'il refuse de rester tout le temps ce qu'il est. L'histoire ne commence pas avec ce qui dure, mais avec ce qui change. Elle est la somme de tous les refus de l'homme que perdure ce qui était. En ce sens il n'y a pas d'histoire conservatrice, il n'y a d'histoire que révolutionnaire, et l'étude de l'histoire n'est pas autre chose que l'étude de toutes les formes qu'ont prises, au cours des temps, les révoltes de l'homme face à la réalité du monde. Mais comme le désir dont elle surgit, l'histoire n'a pas de fin : le mouvement qui la porte est né du refus de toute finitude. Elle est le fruit de la souffrance que la conscience a fait naître avec son propre avènement. L'histoire n'est que le reflet de la conscience : son mouvement n'est pas d'abord recherche d'un terme ou d'un but ou d'une fin, il est, dans son essence, création perpétuellement renouvelée, sans fin.

## II

## au cœur de la vie : le mystère de dieu

Une multiple souffrance est donc liée à la condition humaine, non comme un accident qui entraverait son bon fonctionnement, mais comme condition de fonctionnement. S'il est vrai ainsi que la conscience de la vie est toujours conscience du malheur de la vie, il est vrai aussi que ce malheur entre dans la composition même de son bonheur. Découvrir le malheur dans l'immédiateté du réel présent c'est déjà avoir découvert le bonheur, même si ce n'est que comme absent que nous le découvrons alors : comme désir, comme aspiration, comme idéal. Comme appel aussi : appel à dépasser ce qui est, à nous dépouiller suffisamment du réel pour pouvoir progresser, appel à se mettre en marche vers un idéal, à construire une histoire. Une histoire sainte, en principe.

## 1 le désir de dieu

On ne peut nier que de tout temps — depuis le début des temps — la notion de Dieu, quelque primitive ou rudimentaire qu'elle ait pu être, soit née aussi de cette souffrance, du désir qu'elle engendre, de l'idéal qu'elle fait mûrir. Toute histoire est une marche vers une terre promise : sise en avant de nous, autre part que dans la terre où nous sommes et que, telle quelle, nous refusons. Ce que Ur en Chaldée fut pour Abraham, l'Egypte le fut pour les tribus d'Israël : la terre où retentit un jour — une nuit — la voix qui invite au départ, à la séparation, à la marche « *vers le pays que moi, Dieu, je t'indiquerai* » (Gn, 12, 1). Les dieux ne sont jamais dans la terre que nous habitons : ils sont les dieux des terres promises ou inaccessibles et, dans l'esprit de l'homme, les dieux naissent avec elles. Qu'il soit le Dieu de la terre de Canaan pour l'Israël soumis à l'esclavage égyptien, le Dieu du Temple pour le peuple de l'exil babylonien, le Dieu qui règne dans les cieux pour le commun des mortels, peu importe : la notion de Dieu naît de la souffrance ou de l'insatisfaction que nous occasionne la terre qui est la nôtre, toujours ressentie d'une façon ou d'une autre comme une terre d'esclavage, un lieu d'exil ou une vallée de larmes. Le vrai bonheur ne commence que dans l'au-delà spatial, une autre terre, ou dans l'au-delà temporel, une autre vie, éternelle. C'est là aussi que réside le Dieu. Dieu est toujours le Dieu du bonheur absent : sa notion surgit d'une souffrance présente. La première forme que Dieu prend dans l'existence est la forme de l'absence. Mais cette absence est une souffrance déjà.

Il est capital de souligner cette naissance de la notion de Dieu au cœur de l'humanité. On ne peut quand même oublier que cette notion précède de loin nos Bibles, et que la Bible en est elle-même l'héritière. Cette notion, quelque confuse et grossière qu'elle soit, est contemporaine de la conscience et de la souffrance : elle en est la fécondité. Mais ainsi se trouve retournée la conception de la souffrance ; elle n'est plus, en ce cas, fruit du péché : le désir de Dieu est son fruit. Ceci ne veut pas encore dire que Dieu souffre : seulement que la souffrance peut aussi être sacrement de Dieu. Depuis la première aurore de l'humanité comme au cœur de la Bible, c'est aussi à travers la souffrance humaine que Dieu se révèle : jamais dans l'absolu d'une théorie, toujours au travers d'une histoire. Et cette histoire n'est jamais autre chose que la réaction de l'homme contre la souffrance, le refus de se contenter de ce monde.

## 2 souffrance, amour et création

Ces quelques remarques suffiraient pour montrer l'inanité de l'objection classique à l'existence de Dieu : « comment un Dieu infiniment bon et puissant a-t-il pu créer un monde où la souffrance tient une si grande place ? Comment concilier la souffrance avec l'existence d'un Dieu de puissance et de bonté ? ». En réalité la souffrance, avant d'avoir été ressentie comme une objection à l'existence de Dieu, fut l'expérience qui en fit surgir la notion et le désir. C'est *parce que* nous souffrons qu'a surgi en nous la notion d'un Dieu comme un au-delà de cette souffrance. Qu'on ne vienne pas ensuite brandir cette souffrance pour contester la notion qu'elle-même avait engendrée.

Il est vrai qu'une notion n'est pas une réalité et ce que nous avons dit n'insinue nullement que la réalité de Dieu soit réductible à celle d'une notion. Mais cette réalité est-elle radicalement dissociable de l'expérience qui fit naître en nous sa notion ? C'est du fond de sa souffrance qu'a germé dans l'humanité l'idée d'un Dieu. Ne serait-ce pas que cette souffrance, dans la mesure précisément où la foi est un don de Dieu, contenait déjà la présence de Dieu ? Qu'est donc cette souffrance et quel est son mystère ? Dans la mesure où elle est liée à l'avènement même de notre conscience, à l'essence de notre existence et de notre histoire, ne peut-on pas dire que nous sommes en quelque sorte nés d'elle ? Son mystère, en ce cas, ne serait pas étranger au mystère créateur. Cette souffrance qui nous est congénitale est bien, à sa façon, créatrice. Et elle l'est deux fois : nous sommes nés d'elle, et c'est à partir d'elle qu'est née en nous la notion de Dieu. La souffrance nous a ainsi révélés à nous-mêmes comme elle nous a révélé — dans la nuit — le mystère de Dieu. Elle est donc bien une expérience fondamentale qui nous éveille tout à la fois à notre propre mystère ainsi qu'au mystère de Dieu. Vue sous cet angle, elle rejoint un autre mystère, tout aussi révélateur du mystère que nous sommes et qu'est Dieu : l'amour. L'amour aussi, quand il mérite ce nom, nous révèle à nous-mêmes. Et nous savons également que l'amour est révélateur de Dieu : Dieu est amour. D'autre part il n'y a pas d'amour sans souffrance : « *pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime* » (Jn 15, 13). Peut-être serait-ce une erreur de croire qu'il y aurait beaucoup de mystères pour l'homme. Il pourrait n'y en avoir qu'un, et le mystère ne comporterait pas davantage de pluralité que Dieu. Tout mystère est mystère de Dieu. Nous en faisons, il est vrai, l'expérience sous des formes très diverses. C'est cependant toujours sous la forme d'une transcendance : en ce sens elles se rejoignent

toutes. On l'a dit, on ne peut aimer sans souffrir. Et si nous pouvons souffrir sans aimer, c'est peut-être le signe que dans toute souffrance il y a quand même la présence cachée — mystérieuse précisément — d'un amour qui nous transcende et nous crée. On ne peut aimer seul. Peut-être ne souffre-t-on jamais seul, et toute souffrance serait habitée par un amour ? De toute façon nous savons que l'amour vrai est don de soi, mort à soi. Mais mort féconde, gage d'une résurrection, d'une vie nouvelle purifiée par cette mort. La loi de la vie, c'est l'amour ; la loi de l'amour, la mort : « *si le grain ne meurt...* ». Si, comme le veut la plus ancienne des traditions chrétiennes — comme le confirme toute la tradition —, nous sommes nés de l'amour d'un Dieu, cet amour créateur et son mystère sont-ils dissociables du mystère de la souffrance ? Si Dieu est amour, peut-il aimer sans souffrir, peut-il créer sans mourir ? Et s'il ne peut aimer sans souffrance et sans mort, peut-il créer sans aimer ? L'amour n'est-il pas la source féconde par excellence ? Ce mystère de souffrance que nous ressentons en nous et qui rejoint le mystère que nous sommes, celui de notre être, de notre conscience et de notre amour, se pourrait-il qu'il soit radicalement étranger au mystère de Dieu et de son amour ? C'était cependant de la double expérience de la souffrance et de l'amour que l'idée de Dieu est née en nous. Ne peut-on y voir le signe que nous sommes nés de Dieu, et reporter sur le mystère du Dieu créateur ce que nous avons expérimenté comme mystère dans les couches profondes de notre être : la souffrance et l'amour ?

## 3 le dieu personnel

Il est cependant un autre mystère encore auquel la souffrance est liée : celui de la personne. La conscience n'est pas seulement caractérisée par un mécontentement essentiel : elle l'est aussi par une dépendance essentielle. Le plus-être que la conscience exige, elle ne pourra jamais l'acquérir seule. Elle a, pour ce faire, besoin d'autrui. L'enrichissement, la croissance intérieure d'une personne se font à travers les relations qu'elle entretient avec autrui : seul l'amour réciproque fait vivre. Ce que je suis ne me suffit pas mais, de plus, je ne me suffis pas pour pallier à mon insuffisance. Pour me réaliser je suis lié à ce que je ne suis pas : autrui. Etre une personne, c'est être en relation et, dans la même mesure, c'est dépendre. Cette dépendance cependant n'est pas uniquement à concevoir comme une limitation, elle est source aussi : le lien qu'elle implique est un lien fécond. Il est créateur, simultanément, de moi et d'autrui. Nos liens, quand c'est l'amour qui les inspire, sont créateurs.

Ils ne le sont que dans la réciprocité, c'est-à-dire dans l'interdépendance. Il n'en reste pas moins que cette dépendance est source de souffrance aussi. Car pour être féconde, la relation doit être libre. Elle ne s'établit donc ni nécessairement ni nécessairement parfaitement. Dans la recherche de son épanouissement, le moi est bien, ne fût-ce que provisoirement, *en souffrance* d'autrui. De toute façon son lien avec autrui le rend vulnérable : la dépendance essentielle qui me lie aux autres fera que mon existence sera faite de la leur que j'épouse en quelque sorte avec ses joies et ses peines ; elle est communion à la souffrance et au bonheur du monde.

L'être humain est un être personnel. Le Dieu chrétien aussi. Et ce n'est que dans la mesure où il est conçu comme personnel qu'il peut être dit aimant et créateur. On dira, il est vrai, qu'on ne peut concevoir la personne de Dieu sur le modèle des personnes que nous sommes et que ce faire serait tomber dans l'anthropomorphisme. Peut-être. Une chose est certaine cependant : en disant que nous croyons en un Dieu personnel, ou bien nous ne disons rien du tout, ou bien nous donnons — forcément — à pareille affirmation un sens que nous ne pouvons puiser que dans l'expérience que nous avons de notre propre existence personnelle. Et ce n'est pas pour autant avoir la prétention de savoir ce qu'est Dieu. C'est précisément parce que nous ne savons pas, en ce qui nous concerne déjà, ce que c'est qu'être une personne, ce que c'est qu'aimer et que créer, c'est parce que c'est comme mystère que nous percevons ce qui nous caractérise dans nos profondeurs, que nous y voyons le signe ou la trace ou la présence déjà de quelque chose qui nous dépasse : d'un Dieu. C'est l'expérience du mystère qui est au départ de l'expérience de Dieu. Aussi est-ce bien comme mystère, comme ce qui nous dépasse, comme ce que nous ne comprenons pas, que nous disons que Dieu est une personne, qu'il est amour, qu'il est créateur. Comme ce que nous ne comprenons pas, mais que nous expérimentons cependant au fond de nous. Et même quand, au cours des temps, à des moments privilégiés de l'histoire, Dieu se révèle de façon plus immédiate, cette Révélation n'aura un sens qu'en référence à nos expériences humaines.

Ou bien la Révélation divine n'a aucun sens, ou bien elle a un sens humain : en relation avec nos expériences humaines. On peut si l'on veut — et il le faut — condamner sévèrement l'immanentisme et souligner avec force la transcendance de la Révélation, son extériorité, son historicité : il n'en reste pas moins que pareille Révélation n'acquerra une signification qu'à travers l'intériorité de nos consciences. Aucune

transcendance ne pourra se passer d'une immanence, et si Dieu est capable de se faire entendre dans l'extériorité d'une Parole historique, c'est qu'il a déjà parlé, mystérieusement, dans l'intimité de notre existence, dans l'intimité du mystère qui se révèle en nous avec nous. Mais ce mystère, nous l'avons vu, est lié à une souffrance.

## 4 la souffrance de dieu

Peut-on affirmer sérieusement que Dieu soit un Père qui nous aime sans introduire, d'une façon ou d'une autre, la souffrance en lui ? Si Dieu est « notre Père », c'est qu'il entretient avec nous des relations personnelles, c'est qu'il est une personne pour nous. Ou bien, encore une fois, pareille affirmation n'a aucun sens et alors elle est inutile ; ou bien il faudra en tirer les conséquences et avoir le courage de les tirer. Croire en un Dieu Père, ce n'est pas croire à rien : la foi, qui est toujours foi dans le mystère, n'est cependant pas une foi vide. Aimer c'est épouser, c'est partager le meilleur comme le pire ; c'est communier. Un père, un Dieu, ne peut rester insensible aux joies et aux souffrances de ses enfants. S'il participe à leurs souffrances, c'est qu'il est capable de souffrance ; s'il participe à leurs joies, c'est qu'il reçoit de ses créatures une joie qu'il n'avait pas encore, qu'il n'aurait pas eue sans eux. Etre en relation, c'est être dépendant : si Dieu est une personne pour nous, c'est que sa souffrance et sa joie dépendent de nous aussi, qu'il n'est pas seulement un Dieu qui donne mais également un Dieu qui reçoit ; c'est qu'il est un Dieu qui est entré dans la réciprocité créatrice, qu'il s'est livré aux êtres qu'il crée mais qui, à leur tour et à leur façon, le créent aussi. Un monde surgit ainsi du cœur de Dieu, mais au cœur du monde un Dieu *vit* aussi, grandit, s'enrichit, bref se réalise comme personne, c'est-à-dire comme créateur et comme création ; non comme totalité bouclée sur elle-même, mais comme ouverture, accueil de ce qu'il n'est pas encore : comme in-fini. C'est probablement ce mystère que, avec une intensité exceptionnelle, le Christ a vécu et, le vivant, nous a révélé.

## 5 le sens de la vie

Seul un Dieu personnel, en relation avec nous et ayant besoin de nous, peut être un *sens* pour nous. Un sens n'est jamais une réalité, un fait : il ne surgit que comme réalité à faire. Un sens n'est jamais là, dans l'immédiateté d'un présent : il est perspective, orientation, tension vers ce qui n'est pas encore. Ainsi une vie n'a de sens que quand elle *sert* et elle sert quand elle crée. Une relation ne donne un sens à la vie que

si elle est créatrice, et elle ne l'est que dans la réciprocité : quand par elle je me réalise en réalisant autrui. Si donc Dieu était un être accompli, « parfait » (achevé), s'il réalisait la totalité de l'être (pour parler le langage de l'ontologie scolastique), pourquoi créerait-il ? Et que pourrait-il créer ? Si tout est déjà là, que peut-on ajouter encore ? Et que devient alors le sens de la vie humaine, que devient le sens de notre relation à Dieu ? Si tout est, depuis toujours et pour toujours, déjà là, pourquoi sommes-nous là ? Un Dieu plénitude d'être, déjà réalisé et existant depuis toujours à côté et en quelque sorte en marge de notre monde, ne peut satisfaire notre exigence absolue de sens. Notre existence ne serait jamais plus, en ce cas, qu'image de Dieu, au sens restrictif de ce mot : réalité affaiblie, reflet, dégradation, réplique inutile au fond car déformant par son imperfection — son infériorité — la perfection éternelle. Rien n'est plus écrasant et paralysant pour les hommes que la perfection (l'achèvement) éternelle de Dieu. Elle rend inutiles et vains leur histoire, leurs efforts, leur combat pour un monde meilleur : au-dessus d'eux et sans eux existe un monde parfait, et face au parfait le meilleur reste encore imperfection. Rien n'est plus démoralisant que de savoir qu'au mieux j'imiterai en moins bien ce qui existe déjà en perfection. Ce que je désire, ce n'est pas d'imiter ce qui est ni non plus d'en jouir par grâce, mais c'est d'inventer ce qui n'est pas encore, ce qui jamais encore n'a été : le neuf. C'est créer. Entrer dans une relation personnelle, même quand l'autre est un Dieu, c'est entrer dans une relation de création : recevoir l'être et le donner en retour. Si mon amour envers le Dieu personnel ne lui apporte rien, ne lui confère pas un surcroît d'être, quel sens a-t-il, quel prix ? Quelle intimité consacre-t-il ?

Si ma vie terrestre n'atteint ni n'enrichit le mystère de l'absolu, c'est alors surtout que la souffrance de cette terre se présenterait comme un mal absolu. Si le mal existe alors et malgré que le Bien suprême existe déjà comme absolument réalisé, il se profile comme injustifiable absolument. La question classique : « comment un Dieu de toute-puissance et d'infinie perfection peut-il créer un monde imparfait ? » ne doit pas être considérée comme une objection contre l'existence de Dieu, mais bien comme une invitation à repenser le mystère de Dieu : à le repenser comme un mystère personnel d'amour et de création où la souffrance, d'une façon mystérieuse et qui nous échappe, aurait une place sous la forme d'une absence, d'une in-finitude, du renoncement à soi qu'implique tout amour, d'un effort incessant de dépassement et de croissance.

## conclusion : le péché originel, une doctrine à approfondir

Dans cette perspective rien n'empêche de voir dans la souffrance du monde autre chose encore que la conséquence du péché : elle peut être comprise comme la communion, sur le plan humain, au mystère du Dieu créateur et personnel qui nous habite et qui est le mystère de notre vie. Elle est alors notre part à l'œuvre de Dieu et ce n'est qu'ainsi qu'elle peut être considérée non plus comme l'injustifiable absolument, le radicalement heurtant, mais comme ce qui valorise notre vie : elle est le prix payé par l'homme à l'infinie valeur qui s'édifie à travers lui aussi.

Dans la théologie classique, le problème du mal et de la souffrance est dominé par la doctrine du péché originel. Celle-ci fait du péché de l'homme l'unique source de la souffrance du monde. Elle marque ainsi cette souffrance d'un signe négatif : dans cette doctrine la souffrance n'est plus condition de bien et de promotion, elle est signe du bien nié et de déchéance. Elle rend tout rapport entre Dieu et la souffrance impossible. La mort et la passion du Christ en font un instrument de rachat, d'expiation, non une communion au mystère divin. C'est donc à la théologie — aux théologiens — de déterminer dans quelle optique cette doctrine du péché originel reste valable, dans quel sens il convient de l'interpréter aujourd'hui, dans quelle mesure il faut maintenir qu'elle régit la totalité du phénomène du mal. Ces mises au point devraient se faire dans la clarté. Régissant le problème du mal, la doctrine du péché originel a des répercussions incalculables dans tous les domaines. Le mal, en effet, n'est pas un problème parmi d'autres : il régit tous les autres. La position que l'on prend à son égard est déterminante quant à l'idée que nous pouvons nous faire du mystère de Dieu. Elle sera déterminante pour l'avenir de la religion.

**jean kamp**

# la figure trinitaire du dieu jésus

*Tout au long de leur histoire, les chrétiens se montrent hésitants entre « Dieu » — notion universelle de toutes les religions, et Jésus — expression très personnalisée du divin. Cette figure elle-même, pourtant si individualisée, est toujours menacée d'être récupérée par l'instinct religieux, éternel fabriquant, au moins pour une part, d'un Dieu illusoire. Pour couper court à ce dernier piège, certains croyants prennent parti aujourd'hui* pour Jésus contre Dieu. *Mais cette entreprise est elle-même problématique : si l'on tire un trait sur Dieu, l'homme que fut Jésus, avec toute la densité de son histoire et de ses motivations, pourra-t-il survivre à une telle amputation? Et celle-ci ne dissimule-t-elle pas à nouveau une opération visant à récupérer Jésus, à faire de lui le simple prête-nom des options dont nous n'avons pas le courage de prendre la pleine responsabilité? En fait, opposer — ou confondre — Dieu et Jésus, c'est* oublier *la désignation symbolique du Dieu de Jésus : Père, Fils, Esprit. Ces termes n'entraînent pas dans la mythologie (encore que notre désir puisse s'y engluer), ils fondent et signifient des comportements pratiques à partir desquels se donnent à découvrir les véritables noms, le vrai visage de Dieu. Cet « oubli » symptomatique, décelable dès l'une des premières grandes crises qui aient secoué l'Eglise, n'est peut-être rien d'autre que la résistance que nous opposons sans cesse à la révélation du vrai Dieu. C'est que celle-ci entraîne pour nous de tout autres implications que purement théoriques ou idéologiques.*

Dieu est à nouveau objet de littérature. Naguère on parlait de sa mort. Aujourd'hui des écrivains proclament avec véhémence son droit à l'originalité : *Dieu est Dieu, nom de Dieu,* titre M. Clavel ; d'autres assurent l'avoir rencontré, comme A. Frossard. Ces événements littéraires auraient peu de poids s'ils ne se détachaient d'un double contexte : le caractère apparemment dérisoire de ces cris dans un monde où Dieu est objet d'opinions, le retour à la figure de Jésus invitant à rejeter les évidences sociales encore transmises sur Dieu.

Le cri est symptomatique : beaucoup de croyants tolèrent de plus en plus mal que Dieu soit soumis aux inconstances de l'opinion publique, et que son existence ou sa signification dépendent des points recueillis

dans un sondage. Beaucoup tolèrent de moins en moins que Dieu soit traité comme le point de convergence de nos besoins contradictoires, de nos modes instables, de nos savoirs prétentieux, de nos options politiques. Peut-être tolèrent-ils encore moins que Dieu soit évincé par le privilège accordé à Jésus, et qui leur semble, à la limite, une façon de tuer Dieu ou, moins cruellement, de le réquisitionner à notre profit.

### faut-il toujours boiter entre dieu et jésus ?

En réalité, les excès de privilège accordés à Jésus, et qui conduisent à déclarer Dieu mort, se comprennent dans un christianisme vivant simultanément une double orientation : d'une part, la volonté de signifier le divin par des actes religieux, d'autre part le désir d'être relié au divin sur la base de l'action et de la parole de Jésus.
La première orientation traverse l'histoire chrétienne : elle rencontre et assume ce qu'il y a peut-être d'instinctuel dans la religion, comme ce qu'il y a de culturel (dans le monde occidental par exemple) dans l'Absolu ainsi vénéré. Cette première orientation n'est pas spécifique du christianisme. Elle est, avec d'amples variations, commune aux grandes religions. Elle ne cesse de susciter des conflits avec l'autre orientation : Dieu se donne humainement en Jésus.
Comment accorder la prétention mise sur les épaules de cet homme et les idées communément répandues sur Dieu ? Est-il possible, en respectant l'un ou l'autre pôle, de s'affirmer croyant chrétien ? Faut-il sans cesse boiter entre Dieu et Jésus, au point de les opposer ou de les confondre ?
Le problème est délicat — d'autant plus qu'il prend racine dans une histoire complexe. Dans un article on ne saurait le traiter sans injustice. J'ai la conviction qu'il existe une issue à ce combat entre Dieu et Jésus, et que cette issue est la « symbolique » signifiant la relation concrète des hommes à Dieu. Pour clarifier autant que possible cette question, je m'arrêterai d'abord à décrire l'omission de la symbolique biblique de Dieu, puis j'évaluerai les complicités qui l'ont permise, j'aborderai enfin l'espérance fondée en elle.

## I

## omission

Le christianisme historique hésite entre Dieu et Jésus. De cette hésitation résulte une dualité d'intérêt dans la pensée du « divin ». D'une part,

cette pensée est commandée par une figure toujours supposée connue, celle du Dieu universel. D'autre part, elle est dominée par une forme du divin : Jésus, confessé Seigneur et Fils.

Si l'intérêt dominant porte sur Dieu, son visage est peu différent de celui qu'il présente dans la forme commune de la croyance. Jésus ne qualifie pas vraiment ce Dieu, même si on le juge être son Révélateur et son Fils.

Si, au contraire, l'intérêt porte sur Jésus, des traits originaux affectent le comportement de Dieu : on insistera davantage sur le pardon, la miséricorde, que sur la justice et la vengeance. Toutefois, la correction est peu efficace, car Jésus, dans l'identification faite, perd toute originalité : il est une illustration de la bonté et de l'Amour. Il peut à la limite être revêtu de tous les attributs reconnus communément à Dieu, et être lui-même qualifié davantage par la pensée antécédente sur Dieu que Dieu déterminé par lui. Il peut même disparaître au profit d'un Dieu imaginaire.

Cette dualité d'intérêt est rarement rejetée : Dieu et Jésus forment les figures qui orientent l'attitude chrétienne. Le croyant s'efforce d'unifier sa relation à Dieu en fonction de cette hésitation.

Cette dualité est devenue, pour certains, inacceptable. Non pas qu'ils rejettent Jésus pour proclamer Dieu dans sa pureté absolue. Au contraire, ils soupçonnent l'intérêt porté à Dieu dans le christianisme d'avoir une origine non spécifiquement chrétienne. Le chrétien n'est pas un être soumis à Dieu et recherchant l'Absolu. Il est celui qui ose mettre ses pas dans les traces de Jésus, définir sa vie humaine en vertu de ce que nous connaissons du combat de Jésus contre les pouvoirs et en faveur des opprimés. Boiter entre Dieu et Jésus, c'est renoncer à rejoindre l'originalité de Jésus pour suivre l'opinion commune sur le divin, et vénérer ainsi la garantie de l'ordre et des pouvoirs. Ces chrétiens ne nient pas que Jésus soutient un rapport à un Autre, mais de cet Autre, pensent-ils, nous ne savons rien si ce n'est l'action historique de Jésus. Le mot « Dieu » est un piège : il facilite l'importation en christianisme de pensées et de pratiques lui ôtant toute énergie transformante et subversive.

## dieu « évident » ou dieu « mort » : produits culturels des oublis du christianisme

De la dualité boiteuse, toujours vécue par le croyant, entre Dieu et Jésus, nous sommes passés à une décision de rupture et à un impérialisme de la figure de Jésus. Naguère, on s'accordait à juger Dieu quasi évident,

et on ne voyait pas clairement l'apport de Jésus à son sujet. Aujourd'hui des chrétiens estiment une trahison cette évidence de Dieu, et militent pour la mort de ce Dieu sur la base de l'action et de la prédication de Jésus.

Je reste songeur devant ces variations et ces oppositions. De quel Dieu parle-t-on finalement, qu'on le juge « évident » ou qu'on l'estime « mort » ? S'est-on interrogé sur le fait que ce Dieu est une production historique des « oublis » du christianisme, ou de ses omissions ? Dans l'histoire ecclésiale, ce ne sont ni les affirmations, ni les négations qui sont premières, mais les omissions. Le Dieu de Jésus n'est ni le Dieu évident ou commun qu'on ne sait comment accorder à son porte-parole, ni le Dieu disparu ou mort privant Jésus de la signification la plus radicale de son action. Le Dieu de Jésus se donne dans une pratique interprétée par un langage symbolique. Pour faire bref, la haute importance pratique des désignations symboliques du Dieu de Jésus, Père, Fils et Esprit, pour rappeler les plus courantes, est constamment oubliée au profit de la dualité entre Dieu et Jésus. Je désire élucider la raison ou les raisons de cette omission.

## omission de la symbolique désignant dieu : père, fils, esprit

Cette omission n'est pas un phénomène du passé, elle est un événement présent. J'entends par là que la symbolique désignant Dieu n'a quasi aucune portée dans la pratique chrétienne, et même dans la pensée.

Peut-être certaines formes de cette omission sont-elles moins apparentes qu'il y a une vingtaine d'années. Je songe à l'incapacité de la catéchèse et de la prédication d'alors de produire des images ou des symboles : elles puisaient dans la théologie « spéculative », « abstraite », des notions dont elles ne présentaient pas la généalogie historique. Elles imposaient ainsi un système dont elles ne donnaient pas la clef. Dès lors elles privaient de signification pratique les notions proposées et rendaient sans importance ce que, par ailleurs, elles confessaient être le mystère primordial.

Les notions détachées de leur condition de création n'avaient aucune signification. Catéchèse et prédication s'en sont désormais avisées, elles se sont, à bon droit, libérées de la théologie systématique. Je suis moins certain qu'elles aient réussi à mettre en lumière l'originalité pratique de la symbolique biblique du Dieu de Jésus.

Ces notions théologiques, qui ont joué longtemps un rôle répressif dans la catéchèse, ne sont pas le fruit d'un malin génie : elles ont répondu à des enjeux historiques précis. Au tournant des III$^{e}$ et IV$^{e}$ siècles, le

christianisme se heurta au rationalisme issu de la culture grecque. Jusqu'alors la symbolique biblique, orchestrée par la liturgie, avait suffi à différencier le Dieu de Jésus. Les chrétiens avaient déjà éprouvé des difficultés à traduire, hors de ces symboles et de leurs pratiques de prière, l'originalité de leur Dieu par rapport aux idées communes sur le divin. La crise éclatant, l'idée d'un Absolu défini par la raison grecque rejeta dans le balbutiement d'une religion populaire les pratiques et les convictions chrétiennes. Jésus et l'Esprit se virent évincés de la communion divine, réduits au rang de créatures de haut lignage. Ils rejoignaient ainsi la condition de toutes les créatures, et l'Absolu demeurait intouché, inaccessible. Jésus n'était pas le visage humain de Dieu, l'Esprit n'était pas l'énergie qui accordait les hommes à une vie incommensurable à la nôtre et cependant gratuitement partagée.

## heurt entre rationalisme grec et symbolique biblique : enjeu et conséquences à long terme

L'enjeu était considérable. La culture grecque, avec ses remarquables philosophies mystiques, estimait vulgaire le christianisme incapable de s'élever au-dessus des images et des symboles, croyant naïvement entrer dans la vie divine parce qu'il nommait Dieu Père, Fils et Esprit. L'Eglise dut affronter ce débat, et elle dut l'affronter en usant d'un vocabulaire moins imagé que celui de la Bible. Les traces de ce débat demeurent dans le texte de Nicée (325), le *Credo* récité à la messe romaine. La théologie spéculative grecque et latine naquit de ce débat. Et ce qu'on appelle le mystère trinitaire de Dieu fut l'objet de recherches difficiles. Les chemins en sont rarement parcourus. Demeure encore un vocabulaire transmis naguère par la catéchèse et la prédication. Il est en voie de disparition. Une impression subsiste chez beaucoup : le mystère trinitaire est le produit de débats philosophico-théologiques, sans rapport avec la pratique chrétienne. Qu'il suffise de nommer Dieu Père, sur la base de la prière de Jésus. La symbolique est désormais sans poids, elle a été vidée de sa portée pratique par l'impérialisme de concepts philosophiques. Elle ne prend plus origine dans l'histoire de Jésus.

Ce processus d'abstraction auquel fut soumis le mystère trinitaire n'a sans doute pas pour seule cause l'ésotérisme ou la difficulté des disputes théologiques. La distance qui ne cesse de croître entre la réflexion technique et la vie croyante a pour cause des éléments mêmes de l'existence ecclésiale et sociale. L'omission actuelle de la figure trinitaire de Dieu a rencontré des complicités.

# II

## complicités

Le parcours théologique qui conduit à une rupture entre la symbolique première et le discours abstrait s'est déroulé sur fond de complicité. L'histoire des idées n'est jamais pure, elle s'enracine dans le mouvement économique, politique et culturel. Elle est traversée par les requêtes de l'imaginaire.

Déterminer l'Absolu par l'histoire de Jésus de Nazareth ne va pas sans combat. La crise des III^e^ et IV^e^ siècles est exemplaire, elle n'est jamais achevée. Le Dieu que les hommes produisent, ou désirent, dans l'affirmation ou la négation, évince ou s'efforce d'évincer le Dieu de Jésus. Celui-ci même n'échappe pas au pouvoir de l'imaginaire et à la puissance sélective des relations sociales. Proclamer Jésus Seigneur ou Fils de Dieu ne transforme pas nécessairement l'idée et la réalité de la Seigneurie : Jésus est mis à son service plus qu'il ne la bouscule. On invoque le Christ Roi, et on tue en son nom : ce n'est plus le Nazaréen qui qualifie la royauté, c'est l'idée et la pratique de telle royauté qui réquisitionnent Jésus. Il ne va pas de soi que Jésus transforme l'Absolu, il est plus répandu que l'Absolu prive Jésus de sa liberté. Jésus entre dans une logique qui n'est pas sienne, qui est celle des hommes produisant le Dieu qui leur convient.

### la reprise de la figure chrétienne de dieu par l'absolu philosophique

Les hommes produisent l'Absolu par inversion de leur situation, en fonction de leurs intérêts, de leurs besoins ou de leur désir. Ainsi l'Absolu tout-puissant, un, immuable, impassible, représentait l'inversion de ce que les hommes de l'antiquité éprouvaient comme le mal et le malheur : la pluralité, la division, la faiblesse, le caractère éphémère, instable et corruptible de tout être. Sans doute ne serait-il pas sans intérêt de poursuivre à la fois dans la voie économico-politique et dans les aléas des besoins les bases de cette production, suite à l'évaluation qui est faite du mal. Pourquoi les anciens ont-ils imaginé l'Absolu sans lien, éloigné des hommes, sans l'épreuve de la souffrance, non impliqué dans nos hésitations et nos douleurs ? Soupçonne-t-on quel bouleversement produisit l'introduction d'un crucifié comme Visage de Dieu ? Mesure-t-on quelle atteinte à la figure dominante de l'Absolu représentait son implication dans l'histoire humaine, lieu de l'inessentiel ?

Le triomphe de la détermination par Jésus du Visage de Dieu sous la forme du langage abstrait (Concile de Nicée, 325) fut pour une part la voie ouverte à la reprise de la figure chrétienne de Dieu par l'Absolu philosophique. Il fallait un seul Dieu pour l'empire converti, et un seul Seigneur, comme un seul empereur. Les raisons politiques s'accordaient aux voies de l'imaginaire. Sous la figure de l'abstraction théologique, et sous la protection de la foi populaire, le Dieu absolu se substitua peu à peu à Celui qualifié par Jésus. Oubliant la symbolique, on se fixa tant bien que mal à la dualité encore régnante entre Jésus et Dieu. Est-il un espoir que le Dieu de Jésus s'impose ?

## III

## espérance

Ce serait injustice ou malhonnêteté que de faire croire à la soumission séculaire des croyants au déisme. Que la pensée et la pratique dominantes fussent celles du déisme, mal accordées à la foi en Jésus, la religion populaire en témoigne. La théologie en témoigne également par son peu de souci à chercher un lien quelconque entre la pratique chrétienne et les hautes spéculations qui furent siennes. En font foi également la quasi-disparition de la figure trinitaire de Dieu dans le protestantisme du XIX^e^ siècle allemand et la violente réaction barthienne. Cependant, ni la liturgie, ni les grands mystiques chrétiens n'ont cessé de rappeler la figure trinitaire de Dieu. Le mouvement christologique actuel, en soulignant la place centrale de Jésus, s'achemine vers une nouvelle pensée trinitaire, s'il veut demeurer fidèle à sa logique. L'ouvrage remarquable mais difficile de J. Moltmann (*Le Dieu Crucifié,* Cerf, 1975) en est un indice.

Outre ces données internes à l'Eglise, s'impose une transformation culturelle. Les articles de E. Granger à partir de l'analyse lacanienne, de R. Duval en fonction de la critique nietzschéenne, et de J. Kamp sur la souffrance, orientent vers une appréciation plus critique du rapport à l'Absolu envisagé dans la perspective du déisme. J'imagine, mais peut-être est-ce là un souhait pieux, que cette critique favorisera, pour le croyant, la prise au sérieux de la figure originale du Dieu chrétien.

### le dieu chrétien : des symboles fixant des relations

Le Dieu chrétien ne se présente pas sous la forme d'un Absolu, mais sous des dénominations symboliques fixant une pratique relationnelle..

Il se donne à l'homme comme Père, comme Fils, et comme Souffle (Esprit). Les anciennes formulations de la foi chrétienne et de la prière insèrent le croyant dans le mouvement qui va du Souffle (Esprit), par la médiation du Fils, au Père. Le croyant est entraîné dans un mouvement qui est « communion », et non pas projeté dans l'isolement duel face à l'Absolu. Même s'il m'est interdit d'affirmer quoi que ce soit sur la vie de Dieu, je puis du moins tenir ceci : j'entre en relation avec Lui comme avec une réalité vivante différenciée, mouvement de communion, et cette rencontre est inscrite dans les attitudes commandées par les symboles qui le manifestent : Père, Fils, Souffle (Esprit). Dans ce cadre, il est possible de faire honneur à la critique du désir rappelée par E. Granger.
La critique psychanalytique, en effet, ne contraint pas à renoncer à l'image paternelle dans la reconnaissance de Dieu, elle oblige à en manifester l'ambiguïté. Cette image peut n'être rien d'autre qu'une projection de la toute-puissance infantile du désir. Il s'agit, non pas de renoncer à une religion qui nomme le Père, mais de renoncer à l'image paternelle qui serait forgée par le désir pour cacher son propre vide. Il est possible de nommer Dieu Père sans tomber sous le coup de la critique psychanalytique.

## lever l'ambiguïté de l'image du père ...

Nommer Dieu Père, c'est reconnaître que lui seul est le Père, et nul autre. Cett nomination pourrait cacher une stratégie du désir. On ne déjoue pas cette stratégie en renonçant à la nomination, mais en accédant à une authentique relation à l'égard de l'image paternelle. Nommer Dieu Père recouvre une attitude infantile si cette nomination n'est qu'un moyen détourné d'accaparer à son profit la toute-puissance imaginée. La nomination de Dieu Père requiert la conversion au fini. Dieu est Père pour celui qui se reconnaît homme. Le thème de la « divinisation » chère à l'ancienne théologie grecque : « Dieu se fait homme pour que l'homme devienne Dieu », risque d'être une projection du désir clos, dans sa mégalomanie infantile, s'il ne se traduit dans une conversion au fini. L'homme n'acquiert les mœurs de Dieu signifiées en Jésus que s'il devient effectivement humain.

Le cas de Jésus manifeste le chemin de l'entrée dans la communion divine. Les exégètes ont maintes fois remarqué qu'il distingue entre son Père et notre Père. Ce n'est pas sans importance pour notre réflexion. Jésus est présenté par la foi ecclésiale comme le Fils par excellence, se révélant dans une condition humaine, individuelle, limitée.

Quand Jésus parle de l'unité du Père et du Fils, il ne prétend pas abolir leur différence, il veut signifier que cette unité n'est pas l'aboutissement d'une dramatique du désir. La communion est donnée ici d'emblée avec la différence, le Fils étant un avec le Père parce que précisément il n'est pas le Père. La tradition, en affirmant leur identité de volonté et de liberté, supprimait sans le savoir la dramatique du désir et de son égocentrisme pour n'envisager que la communion dans la différence. C'est la non-identité, et donc la non-recherche de l'identité, qui est la condition de possibilité de la communion et qui, en conséquence, assure l'unité de Dieu.

## ... par une conversion au réel et à sa finitude

Jésus est le Fils : il le donne à voir dans sa vie terrestre. Il vit sa filiation dans le renoncement à la toute-puissance, il est le Serviteur. Il manifeste ainsi qu'il est le Fils en renonçant à être le Père. Il le marque humainement en vivant une vie intégralement humaine, soumise aux aléas de l'histoire et à la mort. En termes modernes, Jésus se convertit au fini. Il n'a pas fait de son égalité avec Dieu une proie. Il n'a cessé de reconnaître la différence, et ainsi d'accéder humainement à la communion.
La Révélation situe la relation de communion entre l'homme et Dieu dans une symbolique trinitaire. Ce ne sont pas seulement le Père et le Fils qui organisent cette relation, c'est également l'Esprit. Disons donc que la relation au Père dans l'exemplarité du Fils se réalise par l'Esprit.

## l'esprit évocateur de liberté

L'Esprit, le Souffle, représente de façon ambiguë la puissance vitale et il peut être décliné soit au masculin, soit au féminin. L'enjeu de la relation entre le père et le fils, c'est la puissance ou la mère. L'Esprit représenterait donc symboliquement l'enjeu de cette possession. Il est non moins significatif que dans la symbolique néo-testamentaire, l'Esprit est synonyme de liberté. L'Esprit n'est plus alors l'enjeu d'une possession exclusive, la toute-puissance ou la mère n'appartenant qu'à un seul et devenant objet de l'infini du désir. L'Esprit est, au contraire, ce qui permet de vivre librement, dans la différence et donc dans la communion, la double relation paternelle et filiale, il est ouverture du désir.
Cette interprétation n'est pas imagination fantaisiste. Elle se fonde dans le Nouveau Testament. Si celui-ci ne nous dit rien sur la « personnalité » de l'Esprit au sein de la communion divine, il lui reconnaît à notre égard des activités qui se différencient de celles que par ailleurs il reconnaît au Père et à Jésus le Fils. Le chrétien, sous l'impulsion de l'Esprit, devient

un homme libre. Saint Paul oppose l'Esprit à la loi, pour autant que celle-ci définirait la valeur de l'être humain par conformité à un modèle extérieur. Tout ceci n'est pas sans importance pour la relation du chrétien à Dieu nommé Père.

## loi et liberté

L'homme, en effet, accède à une relation authentique à l'égard de la figure paternelle dans la mesure où il est libre vis-à-vis de la toute-puissance du désir. Cette liberté nécessaire est occultée par l'impératif de la loi. Extériorité, celle-ci se présente comme limitation indue. L'Esprit normalise le désir au sens où il en dénonce le vide. La reconnaissance du bien-fondé relatif de la loi dans la coexistence sociale et la structuration du désir exige la conversion au fini, base de la reconnaissance du père comme père et du renoncement au narcissisme de la toute-puissance infantile. Tant que le désir est tout-puissant et n'a pas révélé son propre vide, la loi se donne comme agression. La conversion au fini est accession à la liberté et par le fait même reconnaissance d'une altérité. C'est bien l'Esprit qui est l'enjeu de la possession, non point pour boucler dans le narcissisme, mais pour ouvrir au non-moi. Vivre sous le souffle de l'Esprit, c'est être dépossédé du désir de la toute-puissance, c'est devenir fils, c'est s'ouvrir au désir de l'autre.
La relation du chrétien à Dieu Père s'enracine dans notre imaginaire. Elle s'y enracine critiquement en raison de la triple symbolique de Dieu. Il est vain de récuser cette nomination. La figure paternelle et la figure filiale appartiennent à notre condition. Même dans la foi, elles conservent l'ambiguïté détectée dans la psychanalyse. Ce n'est qu'à travers une longue maturation que se trouve surmontée la toute-puissance originelle du désir. Ce que la foi chrétienne propose comme condition d'entrée dans la communion divine, ce n'est pas l'absolutisation de la figure paternelle comme objet de la toute-puissance du désir, ni le désir dans son mouvement de retour à la béatitude indifférenciée de l'origine. Elle propose aux hommes d'accéder à la liberté à partir d'un autre, de mettre le désir en face de sa mort, d'accepter son vide ou son ouverture indéfinie.

## la trinité, « symbole » d'une rencontre originale de l'homme avec dieu

La figure trinitaire de Dieu représente la symbolique de l'accession de l'homme à une rencontre originale avec le Dieu de Jésus. Dieu n'est pas l'Absolu qui élimine par sa perfection le monde, rend anodine notre

histoire ; il est tel qu'il se manifeste humainement en Jésus le Fils sous l'impulsion de l'Esprit. Réalité de communion, il est non-identité, il est ouverture infinie en son souffle. Si donc Dieu est créateur, et s'il prend parti dans notre histoire pour les sans-paroles ; si en Jésus il se révolte contre la souffrance et la mort, c'est que la figure fondamentale de sa vie est le non-identique, la différence. La réduction des symboles, Père, Fils et Souffle à une identité autre que celle d'une communion différenciée brise à jamais le sérieux de la relation entre Dieu et sa création, le sérieux de son implication dans notre histoire, le sérieux de sa souffrance. Peut-être est-ce le paradoxe des Eglises du Christ de poursuivre une unité visible qui, si elle réussissait, évincerait l'unité résultant des différences créatrices, sources de communion, unité à l'image du Dieu évoqué dans les trois symboles fondamentaux régulateurs de la vie chrétienne.

**christian duquoc**

# ESPRIT

Juin 1976

## La part des femmes

Pour un féminisme total. Note conjointe sur l'éminente relativité du concept de femme. Femme tue. Ouvrière « aux pièces ». Les insignifiantes. La fabrique des filles. Aux antipodes. Petite géographie des luttes. SOS-Femme (Extraits de lettres). Et pourtant ça bouge... Ça et ça. La fête comme contre-pouvoir.

Avec Paul Thibaud, France Quéré, Luce Giard, Philippe Meyer, M.-C. Wuilleumier, Jeanne Bisilliat, Jean Cottin, Alice Colanis, Patricia Fogarty, Véronique Corpet, Fernande Schulmann, Jean Pérol, Alfred Simon.

---

Journal à plusieurs voix.

Devanture des Arts.

Chroniques.

Librairie du mois.

---

**Ce numéro : France : 18 F - Autres pays : 18,60 F**

| **Abonnement** | **France :** | | **Autres pays :** | |
|---|---|---|---|---|
| | 6 mois | 1 an | 6 mois | 1 an |
| Ordinaire | 75 F | 130 F | 80 F | 140 F |
| Soutien | 100 F | 180 F | 100 F | 180 F |

**ESPRIT** - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C.C.P. Paris 1154-51

# histoire de dieu

*L'histoire ici esquissée est celle des « images » de Dieu — ce que les gens ont dans la tête lorsqu'ils disent « Dieu ». On aura quelque peine à croire que les chrétiens aient adoré et adorent quantité de dieux. Pourtant, ces idées que l'on se fait du Dieu chrétien, l'étude de nos sociétés occidentales actuelles et de leur histoire en manifeste la diversité. Au-delà de ce constat, une théorie de l'idéologie permet d'expliquer comment joue ce mécanisme : le même mot couvre des contenus très disparates en fonction des intérêts des groupes sociaux, voire des individus, qui le prononcent. Le croyant prend parti pour telle de ces images qu'il proclame la vraie. L'auteur pose ici les jalons théoriques permettant d'ordonner cette diversité. Il utilise à cet effet la notion de « concept formel » exprimant les requêtes auxquelles doit satisfaire ce (celui) que l'on nomme « Dieu ». Dans nos sociétés productivistes vouées à la rentabilité, Dieu sera désigné comme « l'intérêt suprême ». Cette expression, étrange à première vue, mais en fait proche parente d'autres très classiques, suggère un passage à la limite : sans perdre son rapport d'origine à des intérêts particuliers, l'idée de Dieu orienterait vers un intérêt universel et, finalement, vers une réelle gratuité. Dans une perspective marxiste originale, l'auteur se demande quelle base sociale peut aujourd'hui être porteuse de cette image de Dieu qui contredirait une société mercantile et productiviste. Son hypothèse est que cette idée de Dieu capable de viser au dépassement de tout intérêt particulier est à rechercher en liaison avec les intérêts objectifs de la classe révolutionnaire.*

Dieu a-t-il une histoire ? La réponse de la théologie traditionnelle a été franchement négative. Un des traits les plus nets du Dieu chrétien face aux dieux du polythéisme grec et romain — et cela depuis les apologistes du IIe siècle — a été précisément son immutabilité. Les dieux païens ont des passions, ils changent, ils subissent des modifications ; le vrai Dieu, au contraire, est présenté par les Pères de l'Eglise comme n'étant pas sujet au changement et, de ce fait — suivant un langage qui n'est déjà plus patristique —, il n'est pas sujet d'histoire. La dogmatique scolastique et la dogmatique tridentine ont maintenu toutes deux cette thèse. Une fois appliqué à Dieu le discours d'Aristote sur le premier moteur, le Dieu de la dogmatique traditionnelle est devenu le moteur et l'origine de tout mouvement ; ou, pour le dire en notre langage d'aujourd'hui, l'animateur de l'histoire, mais lui-même sans histoire.

## une histoire de dieu : soit en dieu même...

La pensée moderne est mieux préparée que la pensée antique à reconnaître et à assigner à Dieu une histoire. Cette histoire peut avoir deux sens très différents. Le premier concerne une histoire de Dieu comme tel : Dieu est sujet réel d'une histoire qui l'affecte dans sa nature. L'idée apparaît chez quelques penseurs religieux, comme Berdiaeff et Teilhard, qui voient Dieu lui-même engagé dans le drame de la vie du cosmos et, d'une certaine manière, « complété » par le processus de l'histoire. Mais cette idée s'est fait jour aussi, récemment, chez des théologiens tout à fait fidèles à l'orthodoxie ecclésiastique et à la dogmatique traditionnelle. S'ils font des réserves sur l'immutabilité et la non-historicité de Dieu, c'est qu'ils y voient un élément conceptuel non biblique emprunté à la philosophie grecque.

Dieu apparaît encore comme sujet d'une histoire en un autre sens : non plus en lui-même, dans son existence réelle ou supposée, mais dans la conscience des hommes, dans l'existence sociale et culturelle de l'image de Dieu. Les origines de cette idée d'une histoire de Dieu parmi les hommes — qui n'était pas non plus familière à la théologie traditionnelle — doivent être recherchées dans la littérature athéologique ; mais on peut la considérer comme une idée couramment admise, qui peut se réclamer de claires évidences et qui est acceptée par les théologiens chrétiens eux-mêmes.

## ... soit dans la conscience des hommes

Rien de ce qui est relatif à Dieu ne peut être l'objet d'un savoir proprement dit, mais seulement d'une confession de foi (fût-ce une confession de foi sur son inexistence). Parler d'une histoire de Dieu et en Dieu représentera donc un langage de profession de foi, et non un discours ayant les caractéristiques d'un savoir au sens propre et rigoureux du terme. Comme ce travail veut apporter quelque chose au savoir, son propos ne peut consister à discuter l'historicité de Dieu. Il ne peut que se référer à l'histoire de Dieu parmi les hommes, histoire qui constitue un fait empirique, susceptible d'observation et que l'on peut aborder avec les instruments fournis par les sciences humaines et sociales.

Dans cette problématique, on ne connaît que des images de Dieu, et non Dieu lui-même ; on aborde ces images dans leurs variations et leur succession historique, sans jamais se permettre de les comparer à la réalité même de Dieu. Cette problématique dénonce implicitement comme arbitraire un procédé largement utilisé par les théologiens qui, bien sûr, ont l'habitude de reconnaître la diversité des images de Dieu, mais

qui ensuite les jugent et agissent à leur égard comme s'ils disposaient de la réalité du vrai Dieu face à toutes ces images. En considérant ici l'histoire des images de Dieu, nous ne pourrons d'aucune manière supposer subrepticement qu'il est possible d'opposer, à un certain moment, les images avec la « réalité » (ou l'irréalité ?) divine. Par conséquent nous ne pourrons pas davantage déterminer où se trouve l'idole et où se trouve la véritable image, ni même l'espace vide signalé par l'absence précise de ces images religieuses que refuse la théologie négative.

### une hypothèse de travail

A propos de l'histoire de l'image de Dieu, à peine pourra-t-on faire ici autre chose qu'ébaucher la matrice théorique de la recherche historique possible et nécessaire à cet égard. Les investigations sérieuses font défaut, et elles font défaut probablement parce qu'a manqué aussi l'orientation théorique susceptible de guider les voies de la recherche. Les études sur l'histoire des images de Dieu, quand elles ont été conduites par des croyants, sont parties implicitement du présupposé suivant : aussi différentes que soient ces images, elles apparaissent toutes comme des images relatives à un même Dieu ; et si elles ne se rapportent pas à lui, elles constituent de simples idoles. Les autres études se révèlent presque toujours marquées par une attitude ou des intérêts athéologiques. La diversité des représentations de la divinité a souvent été utilisée comme un argument contre son existence.
En me démarquant de ces deux types de présupposés, j'essaierai, pour ma part, de définir une hypothèse de travail dont le statut épistémologique sera celui de toute hypothèse théorique : attendre sa vérification de la poussée des faits, poussée qui, dans ce champ, doit venir des diverses sciences humaines, principalement de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie culturelle. Cependant, et comme cela doit se passer aussi dans tout cadre théorique, ce ne sont pas des hypothèses capricieuses ou gratuites ; à leur tour elles se dessinent et s'imposent à partir d'évidences fournies par les résultats, déjà suffisamment sûrs, d'études empiriques.

## I

## la multiplicité du dieu chrétien

L'histoire des idées en général et des représentations religieuses en particulier n'est pas indépendante de l'histoire générale de la société.

Si une discipline comme l'histoire du dogme ou du christianisme est appliquée à l'étude du développement des images chrétiennes de Dieu sans autre considération ultérieure, c'est en vertu d'une abstraction, et, concrètement, en vertu de l'opération qui consiste à abstraire le niveau théologique de la totalité sociale concrète au sein de laquelle il apparaît. Une telle abstraction peut être rentable et féconde, comme elle l'est pour le linguiste qui traite une langue comme un ensemble fermé et se suffisant à lui-même, mais à la condition de ne pas en faire la clé suprême et dernière pour la connaissance des idées : car il faut réintégrer celles-ci dans le tout social. Or, leur réintégration dans le système social fait que les idées et les images religieuses acquièrent une signification réelle et différenciée, non seulement par ce qu'elles semblent contenir ou porter en elles-mêmes, mais aussi par la fonction, la position et la signification qu'elles ont dans la société et le groupe ou les groupes concrets qui les soutiennent.

## fonctions des images religieuses dans une société

Parmi les éléments intervenant dans toute formation sociale, il y a les forces et les rapports de production. Le matérialisme historique marxiste a ceci de particulier qu'il considère cette composante — ce qu'il y a de plus matériel en toute société — comme déterminant, en dernière instance, le reste des composantes d'une formation sociale. Dans l'interprétation marxiste par conséquent, le niveau idéologique, et à l'intérieur de ce niveau idéologique, l'ensemble des représentations religieuses, sont, en dernière analyse, déterminés par le substrat matériel des forces et des rapports de production. Cette interprétation demanderait à être discutée de manière critique, dans le cadre d'une théorie exigeante du christianisme et des représentations religieuses. Cependant, je n'entrerai pas dans cette discussion ; non pas que je la considère comme dénuée d'intérêt, mais parce qu'il n'y a pas place ici pour le faire d'une manière sérieuse. D'ailleurs, mon propos est de rester en deçà du point où les théoriciens marxistes se séparent des autres théoriciens sociaux, et de me contenter d'une affirmation minima : le développement des idées religieuses et en particulier celui des images chrétiennes sur Dieu est lié, entre autres choses, à l'histoire de la production, c'est-à-dire au développement de la base matérielle d'une société. C'est là une affirmation qui n'est pas spécifiquement marxiste, mais qui fait partie intégrante de toute théorie de la société.

## le jeu des images religieuses face au développement des forces et des rapports de production

Il en résulte qu'une même idée apparemment inchangée et identique à elle-même prend des significations différentes, voire opposées, suivant sa position et sa fonction à l'intérieur de différentes formations sociales et, en particulier, suivant son rapport à divers systèmes de production matérielle. Comme du 1er siècle à nos jours, de la Palestine colonisée par Rome aux sociétés industrielles capitalistes ou socialistes d'aujourd'hui, des modifications substantielles se sont produites dans les forces et les rapports de production, c'est très logiquement que s'introduit le soupçon que l'idée chrétienne de Dieu, en dépit de son apparente identité au cours des siècles, a dû connaître elle aussi, corrélativement, de substantielles variations. Il serait donc équivoque et en définitive faux de parler du Dieu chrétien comme s'il y avait *une seule* idée chrétienne de Dieu.

Les représentations chrétiennes de Dieu seraient tout au contraire diverses, voire opposées de manière irréductible.

Je voudrais montrer l'irréductible pluralité et l'équivocité des représentations chrétiennes de Dieu à l'aide de quelques échantillons évidents et représentant en un sens des cas extrêmes. Le christianisme national a forgé dans chaque pays des expressions qui allient le Dieu chrétien à la nationalité elle-même. En France on a proclamé parfois que Dieu se sert des Français pour réaliser ses œuvres (*gesta Dei per Francos*). Quant aux Allemands, ils ont affirmé, pour leur part, que Dieu était avec eux (*Gott mit uns*). De telles proclamations et d'autres semblables — telles les formules inscrites sur certains monuments espagnols dédiés au Sacré-Cœur, où on peut lire que Jésus règnera en Espagne, avec plus de ferveur qu'ailleurs — peuvent avoir une certaine vraisemblance à l'intérieur des frontières de chaque pays. Mais dès que l'on quitte ces frontières, elles perdent de leur crédibilité et même leur sens. Quand les Français combattent contre les Allemands, avec qui donc est Dieu ? Evidemment, le Dieu des uns et des autres n'est pas le même, lorsqu'ils se font mutuellement la guerre.

## des images irréductibles de dieu

L'exemple peut s'étendre à d'autres cas de conflit irréductible. Le Dieu du policier qui torture ne peut être identique à celui du prisonnier politique torturé, bien que peut-être tous les deux, bourreau et victime,

aient récité le même *Credo* à la messe du dimanche précédent. Dans ce cas extrême, il peut sembler facile de donner la solution, car le Dieu de celui qui torture est un faux Dieu : Dieu ne se laisse pas identifier avec l'inhumanité. Mais il faudrait faire appel à d'autres situations moins transparentes qui montreraient la complexité du problème. Le Dieu des patrons et des ouvriers est-il le même ? Le Dieu par la grâce duquel règne le monarque de droit divin et le Dieu au nom duquel un peuple qui réclame la justice se dresse contre ce monarque sont-ils les mêmes ? Est-ce le même Dieu que l'on invoque de part et d'autre des barricades ?

Tous ces exemples se rapportent à des images qui sont opposées et conflictuelles de façon synchronique, en un moment historique précis et à l'intérieur d'une même société. De semblables questions pourraient être posées dans une perspective diachronique. Le Dieu du concile de Nicée, sur lequel plane l'ombre de Constantin, le Dieu du concile Vatican I, connu par la raison néo-scolastique, mais opposé à la raison critique et émancipatrice de l'âge moderne, le Dieu insondable de la prédestination calviniste, celui de la mystique rhénane, le Dieu révéré dans la liturgie officielle de l'Eglise, le Dieu de la pure grâce et de la seule foi de la théologie dialectique, se présentent tous comme le Dieu du christianisme. Mais sont-ils réellement un seul et même Dieu ? La question est grave, car derrière une même invocation ou un même appel au Dieu chrétien se cachent des intérêts très différents, des fonctions sociales très diverses, des significations politiques contradictoires. La permanence du nom de Dieu et de certaines de ses connotations linguistiques peu précises — comme, par exemple, le « Dieu du Nouveau Testament » ou le « Dieu trinitaire » — ne suffit pas pour garantir la permanence et la constance de la signification réelle.

## sous le même nom de dieu, des intérêts contradictoires

En termes précis : ce qui, dans une vision naïve et superficielle, apparaît comme *le* Dieu du christianisme correspond en réalité non à une idéologie chrétienne, au sens bien déterminé du terme, mais à diverses idéologies toutes appelées chrétiennes, qui se succèdent et sont en compétition entre elles. Lorsque l'analyse critique parvient à s'ouvrir un chemin et détruit cette vision superficielle qui, à partir de l'immutabilité relative du langage chrétien sur Dieu, conclut de manière non critique à la relative identité de son contenu, ce qui frappe, c'est justement l'extraordinaire plasticité, l'équivocité et la versatilité idéologiques du nom de Dieu, y compris du Dieu chrétien, nom capable d'assimiler les significations les

plus dissemblables et de servir les intérêts les plus opposés. Dans le contexte qui est le nôtre, il convient de dire qu'une pareille plasticité ne pourrait en aucune façon être interprétée comme le signe d'une transcendance de l'idée de Dieu par rapport à ses utilisations sociales et politiques et qu'elle ne pourrait donc pas être utilisée dans un but apologétique. C'est tout le contraire : cette plasticité conduit à mettre en cause la pertinence et la signification d'une idée susceptible de servir contradictoirement tantôt dans un sens et tantôt dans un autre.

## la bible contient une pluralité d'images de dieu

La question ne peut pas davantage être réglée en recourant à la Bible ou au Nouveau Testament. Dire, en tout cas, que le Dieu chrétien authentique est le Dieu biblique ou le Dieu néo-testamentaire ne permet pas de sortir de l'ambiguïté. Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, se succèdent et coexistent des idéologies religieuses de signe opposé. Le Dieu du *Magnificat* qui « *renverse les puissants de leur trône* » (Lc 1, 52), celui qui, dans l'Apocalypse, juge et condamne Rome comme la grande prostituée (Ap 17, 18), ne semble pas être le même que cet autre dont parle Paul lorsqu'il déclare que celui qui résiste à l'autorité (et il parle de l'autorité romaine) « *se rebelle contre l'ordre établi par Dieu* » (Rm 13, 2). Un même principe politico-théologique, comme celui qui veut que l'autorité politique vienne de Dieu, aboutit à des conséquences de sens diamétralement opposé chez Paul et chez Jésus. Dans le texte paulinien (Rm 13, 1-4), il fonctionne comme un principe qui consacre et sanctionne le pouvoir politique, il exalte celui-ci par la grâce de son origine divine et contribue à l'affermir face à ceux qui lui sont soumis. Dans la réponse de Jésus devant le procurateur romain : « *tu n'aurais aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en-haut* » (Jn 18, 10-11), ce même principe fonctionne dans un sens exactement inverse, pour relativiser et critiquer le pouvoir et son exercice, pour rappeler son caractère non absolu, dépendant. Est-ce un seul et même Dieu, celui qui est du côté de l'autorité et celui qui s'oppose à elle ?

Le Dieu biblique n'est donc pas un Dieu unique. Pour pouvoir éliminer toute ambiguïté, il faut parler du Dieu de Paul et du Dieu de Jean, du Dieu du rédacteur yahviste et du Dieu de la tradition sacerdotale. Il faut prendre en compte les groupes respectifs qui soutiennent la croyance en l'un ou l'autre Dieu et les fonctions que, dans chaque cas, remplit cette croyance.

### le « dieu de jésus » : une image parmi d'autres ?

On élimine aussi toute ambiguïté si l'on parle du Dieu de Jésus. C'est un Dieu lié aux aspirations eschatologiques et messianiques des pauvres d'Israël. C'est un Dieu qui vient sauver sous le signe du Royaume, qui est aussi historique et terrestre.

Le Dieu de Jésus est-il le seul Dieu authentiquement chrétien ? Constitue-t-il la pierre de touche de l'authenticité de toute représentation sur Dieu ? On ne peut l'affirmer de manière positive qu'à partir d'une profession de foi en Jésus comme révélateur absolu. Avec une telle profession de foi, nous sortirions du discours de la théorie critique pour introduire un langage de croyance. Si on met entre parenthèses le langage de la confession de foi ou de la croyance, il est seulement possible de dire que le Dieu de Jésus est une figure parmi d'autres du Dieu chrétien, qu'il en est la figure originaire. Il est certain que les chrétiens se définissent eux-mêmes comme ceux qui ont essayé de faire et voulu faire que leur Dieu soit le Dieu même de Jésus. Il n'est pas sûr qu'ils y aient toujours réussi. Il semble plus probable qu'ils aient souvent échoué [1].

## II

## dieu : suprême intérêt concevable

Pour essayer de mettre un peu d'ordre dans l'imbroglio des questions posées jusqu'ici, il faut rechercher ce qui, en tout état de cause, est commun à toutes ces images chrétiennes de Dieu pour que, en dépit de leurs divergences et de leurs contradictions, elles puissent être considérées comme images de Dieu et non pas autre chose. En outre, une telle vérification doit être faite sans tomber une nouvelle fois dans la vaine

1. J'ai repris dans ce paragraphe des idées déjà exposées soit dans des recherches exégétiques : Fernando BELO, **Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc,** Paris, Cerf, 1974 ; Michel CLEVENOT, **Approches matérialistes de la Bible,** Paris, Cerf, 1976 ; soit dans des études sur le christianisme contemporain : Jean GUICHARD, **Eglise, luttes de classes et stratégies politiques,** Paris, Cerf, 1972 ; Alain DURAND, **Pour une église partisane,** Paris, Cerf, 1974. J'ai repris certains de mes propres travaux antérieurs : **La fe contra el sistema,** Estella, Verbo Divino, 1972, 109-126, et **El Evangelio beligerante,** Estella, Verbo Divino, 1975, 437-448. En ce qui concerne les marxistes classiques, je suis particulièrement redevable à certaines considérations de Antonio LABRIOLA : cf. in **Sobre la Religion II,** Salamanca, Sigueme, 1975, 157 ss ; et pour les marxistes contemporains, aux indications de Gonzalo PUENTE OJEA, **Ideologia e historia : la formacion del cristianismo como fenomeno ideologico,** Siglo XX, Madrid, 1974.

tentative, déjà dénoncée plus haut, qui consiste à chercher ce fond commun dans la réalité même de Dieu, au-delà de ses images. A cette fin, j'introduis la distinction entre concept formel et concept matériel de Dieu. Dans cette distinction, le rôle du concept formel est le suivant : il permet de penser comme relatifs à Dieu des concepts matériels de Dieu opposés et contradictoires.

## du concept « matériel » au concept « formel » de dieu

La définition par laquelle Anselme de Cantorbery prépare sa célèbre preuve ontologique de l'existence de Dieu nous ouvrira la voie pour pénétrer dans la distinction proposée. Anselme dit que Dieu est « *id quo majus cogitari nequit* ». Dieu est tel qu'on ne peut pas penser quelque chose de plus grand. Voilà un exemple clair de définition ou de concept formel de Dieu. On ne dit pas ici matériellement ce qu'est ou qui est Dieu. On y fait seulement allusion en termes formels. On ne l'identifie ni avec ceci ni avec cela, on indique uniquement la forme, les conditions, les requêtes auxquelles doit satisfaire ce que ou celui que l'on nomme « Dieu ». Cette définition formelle de Dieu peut ensuite être remplie avec des déterminations ou des contenus divers. Elle peut également rester vide : c'est la position agnostique ou athée lorsqu'elle soutient qu'il n'y a rien qui satisfasse à de telles conditions. La distinction entre concept formel et concept matériel de Dieu devient même indispensable pour analyser certaines déclarations athéologiques comme celle-ci : « L'univers est le seul Dieu qui je puisse concevoir ». Une telle déclaration veut dire que c'est le monde, et non pas une autre réalité au-dessus de lui, qui réunit les traits formels de ce qu'Anselme définissait comme Dieu : le plus grand que l'on puisse concevoir.

Le concept d'Anselme est profondément intellectualiste. Il place Dieu au point extrême de ce que l'on peut *penser* ou concevoir. D'autres concepts formels situés, par exemple, dans l'axe des biens et des objets désirables peuvent évidemment être élaborés. Ce serait encore une définition formelle de Dieu que de le présenter comme « *id quo majus desiderari nequit* ». Dieu est tel que rien de meilleur ne peut être désiré : Dieu comme bien suprême et comme suprême objet de désir[2]. Ce

2. Il s'ensuit qu'il existe aussi des concepts formels de Dieu variés et différents. Il serait possible et nécessaire de les prendre à leur tour comme des concepts matériels de niveau supérieur en vue d'une formalisation ultérieure (ce qui est forme par rapport à un contenu, devient à son tour contenu par rapport à une forme ultérieure). Mais les objectifs visés dans ce travail rendent inutile de continuer ce processus et cet exercice de formalisation.

concept est implicite ou explicite chez les auteurs spirituels qui n'ont pas cessé de nous donner cet avertissement : « Là où est ton plus grand désir, là est ton Dieu ». Grâce précisément à la distinction entre concept formel et concept matériel de Dieu, le paradoxe de l'idolâtrie prend corps. Idolâtrer, c'est assigner les caractéristiques formelles de Dieu — adoré, valorisé et désiré au suprême degré — à quelque chose qui ne répond pas aux définitions matérielles que l'orthodoxie donne de Dieu.

## dieu « intérêt suprême » : fécondité de ce concept formel

Je propose un concept formel de Dieu très proche du concept de suprême bien désirable : Dieu est le nom de l'intérêt suprême. Ce concept est en relation avec la position de Habermas qui affirme que toute connaissance et toute représentation sont mues par quelque intérêt[3]. Le point de vue de Habermas réunit avantageusement la double tradition, marxiste et psychanalytique, d'analyse critique des idéologies. Le marxisme a été le premier à montrer que les produits mentaux se trouvent secrètement engendrés par les intérêts sociaux, de groupe ou de classe. La psychanalyse a révélé comment les produits de la conscience reflètent de diverses manières — réprimés, sublimés, rationalisés, en tout cas transformés — les pulsions et les désirs inconscients de l'*eros*. Si les représentations de la conscience sont en général guidées par le désir et l'intérêt, les représentations de Dieu doivent l'être aussi. Il y a davantage : en n'apparaissant lié à aucun désir et à aucun intérêt, Dieu n'apparaîtrait pas du tout à l'horizon des représentations humaines.

Présenter Dieu comme le nom du désir suprême et de l'intérêt suprême offre l'avantage — sur d'autres définitions formelles comme celle d'Anselme — de permettre une recherche sur la signification de ce nom à l'aide de l'instrument critique et théorique élaboré par des méthodologies telles que celles du matérialisme historique et de la psychanalyse. Ces méthodologies se sont montrées singulièrement pertinentes et fécondes dans l'analyse des phénomènes de représentation et de conscience.

Il existe deux versions possibles de la définition de Dieu comme « chiffre » du suprême intérêt. L'une dit que la foi en Dieu, justement pour respecter Dieu comme Dieu, doit le préférer au reste des choses. Dieu pour continuer de rester Dieu doit être le bien suprêmement désirable et se trouver au-dessus de n'importe quel autre intérêt. Une autre interpréta-

3. Jürgen HABERMAS, **Erkenntnis und Interesse,** Suerkamp, Frankfurt am Main, 1968.

tion, au contraire, affirme que Dieu n'est rien d'autre que le nom qui camoufle des intérêts de groupe ou de classe, leur projection sublimée et fantastique. Ce qui, dans l'une et l'autre de ces versions, et même en dehors d'elles, reste certain, c'est que l'image de Dieu ne peut être indépendante des désirs de l'homme et des intérêts sociaux.

## III

## l'articulation du niveau théologique et des conditions matérielles

Si la représentation de Dieu dit rapport à un intérêt, il faut se demander chaque fois, à propos des différentes représentations chrétiennes, quel est l'intérêt qui les soutient et, surtout, il faut se demander quel est le groupe porteur de cet intérêt. C'est précisément la diversité, la disparité et, en certains cas, l'hostilité réciproque des divers groupes chrétiens et de leurs intérêts respectifs qui explique l'hétérogénéité idéologique — parfois manifeste, parfois latente — des images chrétiennes de Dieu. Le Dieu de la Bible est encore ambigu, ou si l'on préfère, il n'y a pas *un* Dieu biblique, parce que les textes de la Bible répondent encore aux intérêts divers et même contradictoires de groupes en conflit. A partir de cette supposition, il ne suffit évidemment pas de prouver que le principe de l'origine divine de l'autorité fonctionne de manière opposée chez le Jésus johannique et chez l'apôtre Paul, ou que le Dieu du *Magnificat* n'est pas le même que celui de l'Epître aux Romains ; il n'est pas suffisant non plus de décrire ses traits différenciés. Il faut procéder à une recherche sur les groupes sociaux porteurs de ces représentations et sur les intérêts qui les animent.

### dépasser une théorie trop simpliste de l'idéologie

En indiquant les relations que les images chrétiennes de Dieu entretiennent avec la base matérielle du système de production, il faut analyser différentes articulations. En premier lieu, se trouve l'articulation de quelques images déterminées de Dieu avec un système concret de production ou en général avec un système social. Chaque formation sociale détermine un champ idéologique et sémantique de représentations et de significations susceptibles d'apparaître en son sein. Chaque formation définit aussi, en conséquence, les conditions de la possibilité historique des représentations religieuses. En second lieu, se trouve la correspon-

dance que gardent, à l'intérieur de ce champ idéologique, certaines représentations concrètes avec certaines positions sociales et avec les intérêts qui en découlent. La position du groupe, dominante ou dominée, les « rôles » familiaux, de profession, de sexe, etc., modifient et qualifient la relation générique entre base matérielle et idéologie. Reste enfin l'analyse des diverses opérations idéologiques qui engendrent concrètement certaines représentations et significations, religieuses dans notre cas, à partir du système de production et des positions différentes à l'intérieur de ce système. La théorie critique de l'idéologie se borne habituellement à énoncer que l'idéologie prend sa source dans la base matérielle d'une société, mais elle ne s'applique pas à analyser le ou les modes concrets de cette genèse. Seule l'analyse de ces modes — qui se révèlent comme étant de sens très différent : déguisement, sublimation, répression, transposition, etc. — permet de montrer l'articulation entre les contenus représentatifs, d'une part et, d'autre part, la base sociale et la production.
J'illustrerai ce schéma d'analyse en prenant l'exemple de la société industrielle bourgeoise et des représentations religieuses qui se sont développées en elle. Cette illustration garde aussi, comme le reste de ce travail, le caractère de simple esquisse d'une hypothèse de travail.

## la rentabilité et la productivité, bases distinctives de la société bourgeoise

La société bourgeoise, capitaliste et industrielle, qui s'est développée à partir du bas Moyen-âge peut se caractériser comme une société fondée essentiellement sur le troc de certains biens. A la base de son fonctionnement, il y a un système productif dont les exigences et les contraintes sont telles que les biens d'investissement y sont, au terme du processus, transformés et multipliés de façon rentable sous forme de produits et de bénéfices. Aussi est-ce une société définie d'abord par l'échange, comme beaucoup d'autres sociétés, et en second lieu — ce qui constitue davantage son caractère propre — par la productivité et la rentabilité de ses activités. Dans une telle société, les relations sociales prennent inévitablement la forme du *do ut des,* je donne et je prends. En outre, l'activité à l'intérieur de cette société aspire irrésistiblement à être productive, et non pas n'importe comment, mais en se matérialisant sous forme de multiplication des biens. Par ailleurs, deux éléments de nature inégale contribuent au processus productif : le capital et le travail, apportés par chacune des classes sociales, l'une apportant ce que n'apporte pas l'autre.

Le capitalisme apporte quelque chose qui lui est extérieur : une partie de ses propriétés et de ses biens qu'il désire voir fructifier en d'autres biens. Le travailleur, au contraire, apporte son effort personnel, c'est-à-dire une partie de lui-même et de sa vie, qui se transformera, par le salaire, en certains biens simplement nécessaires pour conserver sa vie. Le travailleur engage sa vie là où, pour le capitaliste, il s'agit simplement de rentabiliser son investissement. De cette situation différente et contradictoire, il résulte une manière différente de vivre, dans chaque classe sociale, le caractère mercantile et productif de cette société.

## la notion de « mérite »

Les caractères de cette société d'échange et de productivité vont délimiter et déterminer, avant tout de manière générale, le champ idéologique et sémantique des représentaitons religieuses possibles en son sein. Pour résumer en une phrase les notes communes aux représentations chrétiennes de Dieu propres à l'âge moderne, je dirai que toutes sont marquées par le thème du mérite, des rapports de troc entre Dieu et l'homme ; la question obsessionnelle à laquelle elles obéissent porte sur le repérage de ce que font respectivement Dieu et l'homme, et, pour autant, sur la *productivité* surnaturelle et transcendante des « œuvres » humaines. L'homme religieux de la société moderne s'interroge avant tout sur le *rendement* de ses pratiques et de ses croyances religieuses. Cette problématique imprime aux représentations de Dieu un caractère typique de l'âge moderne. Elle définit un champ d'idées et de significations qui ont dominé les préoccupations et les débats des théologiens durant les cinq derniers siècles. A l'intérieur de ce champ, se trouvent les représentations et les questions théologiques relatives au mérite et en général aux œuvres, à la prédestination et au salut individuel, au sens et à l'efficacité de la passion du Christ (rédemption), à l'efficacité et à la causalité particulière des sacrements, à l'infaillibilité de la prière et en définitive au sens ultime de ce que fait l'homme en cette vie, face à Dieu et à son propre au-delà.

## catholicisme et calvinisme

Le rapport entre l'intérêt essentiel de la société — échanger et produire — et le champ de représentations ayant intéressé croyants et théologiens, est visible. A examiner de plus près ce rapport, on peut cependant remarquer qu'il n'est ni simple ni univoque, mais divers et multiforme. L'idéologie religieuse du mérite n'est pas un décalque direct de la pro-

ductivité matérielle. Entre l'une et l'autre ont dû intervenir des opérations qui sont justement les opérations de la genèse des idéologies et qui peuvent être de sens différent à partir d'une même base matérielle. Je me contenterai de dire que catholicisme et calvinisme sont le résultat d'opérations très différentes réalisées sur un même matériel. Dans le catholicisme, le principe social de la productivité apparaît transposé au plan surnaturel et sublimé dans la doctrine du mérite. Dans l'image catholique de Dieu, celui-ci rémunère l'homme en échange de ses bonnes actions. Il est certain que la récompense divine excède de beaucoup l'œuvre de l'homme, mais l'essentiel de l'échange demeure. Par ailleurs, la vie entière sur cette terre apparaît comme une possibilité d'investissement qui, dans le processus productif du mérite surnaturel, pourra donner des fruits dans l'autre vie : le bref sacrifice que l'on fait en ce monde fructifie dans la récompense d'une félicité sans fin. Dans la théologie calviniste, au contraire, le principe de la productivité reste interdit, réprimé, nié. Le calviniste nie que les relations avec Dieu soient le modèle des relations sociales, mais sa négation reste encore marquée par la thématique qu'il répudie. Son image de Dieu n'est pas moins déterminée que celle du catholique par la société de l'échange et de la production.

Il faut se demander ensuite si les différentes opérations de production idéologique sont en corrélation avec les intérêts respectifs des divers groupes ou classes sociales.

## les véritables clivages traversent toutes les confessions religieuses

Dans l'exemple proposé, catholicisme et christianisme réformé ne peuvent être mis en correspondance exacte avec des classes sociales opposées. Bien sûr, il est certain que la Réforme triomphe plutôt dans les régions de bourgeoisie florissante et que le catholicisme se maintient au contraire dans des pays à forte persistance féodale. Néanmoins, les différences confessionnelles peuvent difficilement être référées, même à leur origine, à des disparités de classe. Il semble plus correct de signaler qu'à l'intérieur de chaque confession — catholique, évangélique, réformée ou anglicane —, les thèmes théologiques dominants en chacune d'entre elles, et surtout ceux qui dominaient dans toutes les Eglises durant l'époque moderne, ont été vécus et représentés de manières fort diverses dans les différents groupes chrétiens suivant la position occupée dans le système social. A cet égard, il importe de souligner que les grands courants

idéologiques de la théologie actuelle sont de moins en moins identifiables à telle ou telle confession en particulier, mais ils traversent l'ensemble des confessions. La théologie du progrès et du développement, la théologie de la sécularisation, la théologie de l'espérance, la théologie de la libération ne sont pas circonscrites à une seule confession chrétienne déterminée. Par contre, il ne serait pas difficile de montrer comment, derrière leurs images respectives de Dieu, se cachent des intérêts bien distincts. La théologie du progrès, généralement catholique, sanctionne une vision optimiste de l'histoire de l'Occident et s'adapte singulièrement bien à l'idéologie technocratique et « développementiste » (*desarollista*) de la droite conservatrice en Europe et en Amérique. Le Dieu de cette théologie veut et promeut de manière positive ce que l'on appelle le progrès de la société occidentale, qui, de fait, a été une conquête de la bourgeoisie. La théologie de la sécularisation semble répondre au même propos idéologique, bien que par un procédé différent, typique du caractère réformé. Elle nie toute relation entre le Dieu de la foi et le monde de la technologie, qu'elle laisse à sa propre rationalité. Mais cela signifie aussi laisser la société telle qu'elle est, sans la mettre en question de manière critique en ce qui concerne le caractère vraiment rationnel de la « rationalité » technologique et bourgeoise. Les intérêts de la théologie de la libération sont clairs et clairement avoués. Pour elle, Dieu veut la subversion des relations d'exploitation actuellement existantes et l'émancipation des hommes et des peuples dans une société sans classes. Si, dans la grande théologie latino-américaine de la libération, tous les peuples du Tiers-Monde et toutes les classes laborieuses du globe sont porteurs de l'intérêt théologiquement exprimé, dans d'autres théologies qui parlent de libération, le groupe porteur se rétrécit extraordinairement. Dans la « théologie noire » de J.H. Cone et autres, on trouve les hommes et les peuples de couleur. Dans les images religieuses du Révérend Troy Perry et des autres leaders de la « *gay Church* », ce sont les intérêts des homosexuels qui sont ouvertement promus et élevés au rang de clé idéologico-religieuse. Plus ou moins vastes, confessés ouvertement ou voilés, des intérêts transnationaux de classe ou des particularismes de groupes marginaux peuvent être discernés derrière toutes les représentations actuelles sur Dieu.

## force d'inertie des représentations religieuses

Dans une analyse en synchronie, on peut considérer une époque, ou mieux encore un moment précis, comme une totalité close, intelligible

et explicable uniquement à partir de toutes ses connexions internes ; mais on ne peut pas méconnaître que tel moment ou telle époque succède à tel autre et maintient avec le passé des relations historiques qui peuvent et doivent aussi constituer un objet d'analyse. Des représentations religieuses apparues dans la société antique et élaborées à partir d'une base matérielle bien différente du système de production capitaliste ont perduré, en vertu de leur propre inertie, au long de l'époque moderne. Elles sont parfois vidées de tout sens, mais sont généralement transformées dans leur contenu idéologique et sémantique en fonction des exigences du système social en place. L'idée même de mérite devant Dieu n'a pas été découverte à l'époque moderne, mais elle a été exploitée par la suite et placée au centre des préoccupations théologiques pour y être affirmée ou niée. Les transformations théologiques qui s'opèrent conformément aux intérêts des nouveaux groupes sociaux courent le danger d'être considérées comme hérétiques. Au contraire, les critères d'orthodoxie doctrinale sont habituellement définis, à un moment donné, à partir des représentations héritées du passé, ce qui n'empêche pas, par ailleurs, la théologie orthodoxe d'établir, à la longue, des alliances avec les intérêts dominants du moment.

## IV

## au-delà de l'intérêt

Pour terminer, il reste à examiner de manière critique si l'idée de Dieu s'épuise dans la symbolisation de l'intérêt ou si, au contraire, elle contient un reste qui n'est pas réductible à son rapport à l'intérêt.

Avant tout, il faut observer que le concept formel de Dieu comme nom du suprême intérêt se trouve lui-même idéologiquement lié avec — et rendu possible par — une société comme la nôtre, essentiellement fondée sur l'intérêt. Dans cette société précise, il est particulièrement attirant, et en dernière analyse on est obligé, de lier les idées aux intérêts. C'est à l'intérieur du système capitaliste — et non pas forcément dans un autre — que l'analyse critique des idéologies doit être avant tout une analyse des intérêts matériels qui leur donnent naissance, et que, par conséquent, il devient plausible de définir ou de conceptualiser Dieu en termes d'intérêt suprême. Il y a plus : une fois que la critique des idéologies nous a ouvert les yeux sur les rapports entre nos idées et nos intérêts, une telle approche devient pratiquement inévitable.

## de la représentation idéologique aux intérêts sous-jacents : des rapports hiers inconscients, aujourd'hui analysables

Quand, dans notre perspective, on considère les images de Dieu produites autrefois et celles qui sont produites aujourd'hui, on remarque une différence importante dans la manière dont les unes et les autres sont référées aux intérêts sous-jacents. En d'autres temps, la relation entre les intérêts d'un groupe et son idéologie était une relation spontanée et naïve, directe en même temps que non perçue. Actuellement, ce mode de relation devient impossible. La production d'idées sur Dieu n'est déjà plus concevable sans la reconnaissance explicite de leur rapport à un intérêt. Cette reconnaissance peut être positive ou négative. Dans ce dernier cas, il faut des procédés théologiquement très sophistiqués — comme par exemple ceux de Barth — pour dénier tout lien entre la foi en Dieu et des intérêts de groupe ou de classe. La théorie critique de la théologie comme idéologie pourra difficilement accepter qu'une telle prétention ait quelque fondement ; elle supposera, au contraire, que cette dénégation est trompeuse et qu'elle consiste plutôt à jeter un voile sur les relations réelles — bien qu'occultes — que de telles théologies, sans vouloir le reconnaître, maintiennent avec des intérêts sociaux clairement discernables. Cette supposition théorique devrait néanmoins être appuyée sur des analyses empiriques concrètes portant sur chaque représentation théologique, et non pas en rester à une affirmation générale *a priori*. Quand on reconnaît positivement que les images de Dieu sont produites en lien avec des intérêts sociaux bien déterminés et ouvertement avoués, comme c'est le cas actuellement pour les mouvements de libération messianique qui existent dans les groupes marginaux, cette reconnaissance peut se faire ouvertement, et même de façon cynique.

Pour un regard pessimiste, l'idée de Dieu paraîtra condamnée aujourd'hui à évoluer entre l'occultation et le cynisme. Mais un regard plus indulgent et plus chargé d'espérance est probablement possible et, en définitive, plus proche de la réalité. Professer ouvertement que la croyance en Dieu est liée à certains intérêts matériels serait alors un geste de véracité, de réalisme et de modestie. Vouloir soustraire la croyance en Dieu à tout lien d'intérêt serait, au contraire, un procédé maladroit — ignorant en définitive les mécanismes idéologiques — pour attester quelque chose dont j'essaierai de parler plus loin : à savoir que l'idée de suprême intérêt peut contenir par elle-même un principe de distanciation par rapport à l'intérêt auquel elle a été indubitablement liée à sa naissance.

## la notion de « dieu suprême intérêt », liée à une base matérielle déterminée, peut ne pas s'y réduire

Lorsque dans une société s'imposent, non un intérêt unique, mais des intérêts de groupe ou de classe opposés entre eux, quelle incidence cela a-t-il sur l'idée même de Dieu ? Est-ce un seul et même Dieu que l'on invoque de part et d'autre des barricades, réelles ou symboliques, qui opposent dans la société bourgeoise dominateurs et dominés ?

### 1 un rappel : l'identité des formules ne présume pas celle de leur contenu

Il y a un niveau où Dieu semble être unique et identique pour tous. Le patron et l'ouvrier, le militant d'un parti de droite et celui d'un parti de gauche peuvent se trouver ensemble dans la nef d'une même église et y réciter le même *Credo*. C'est là, évidemment, un niveau superficiel qui concerne davantage les formules prononcées que leurs contenus réels. Sous cet accord de surface, peuvent se cacher des divergences idéologiques fondamentales dont on doit présumer l'existence à partir de la perspective adoptée dans ce travail. La théologie de la sécularisation, par exemple, met en œuvre une perspective directement opposée. Pour elle, la foi en Dieu est un élément sans importance et sans pertinence à l'égard des intérêts qui s'affrontent, tout comme peuvent l'être la langue ou les goûts artistiques. L'hypothèse de travail que nous avons développée ici est, de ce point de vue, en contradiction avec celle de la théologie de la sécularisation ; elle discute chez cette dernière, non pas le fait que le politique et le social se soient émancipés par rapport au religieux, mais la prétention inverse d'émanciper et de rendre indépendant le religieux du socio-politique, et elle affirme que la croyance en Dieu, à la différence de la langue ou des goûts personnels, n'est pas — ni ne peut être — indifférente aux intérêts d'une société. Elle ne l'est pas, et une analyse idéologique de cette croyance en fait la preuve. Et elle ne semble pas non plus pouvoir l'être, au moins tant que les produits de la conscience sembleront prendre naissance dans la matrice d'intérêts sociaux déterminés.

### 2 L'« intérêt suprême » au-delà de tout intérêt ? Une hypothèse

Il convient cependant de se demander si, à un niveau ultérieur, l'idée de Dieu ne pose pas déjà par elle-même une question qui se situe au-delà de l'intérêt. L'intérêt suprême se trouve au-dessus de tout intérêt ; parce qu'il est l'intérêt le plus haut, il doit être préféré même à la vie. En devenant l'intérêt suprême qui doit être préféré à tout autre intérêt, il devient d'une certaine manière le germe de ce qui est désintéressé. En

lui, il peut se produire un passage à la limite, à ce qui est au delà de tout intérêt. Bien que née de la particularité de quelques intérêts déterminés de groupe ou de classe, l'idée de Dieu pourrait contenir un sens universel qui transcende tout intérêt particulier, et même rompre avec la notion d'intérêt. Je le signale ici comme possibilité et hypothèse, non comme un fait vérifié.
La condition de vérification de cette hypothèse serait que l'idée de Dieu, sans perdre son rapport d'origine aux intérêts particuliers qui l'ont engendrée comme idéologie, apparaisse porteuse d'un intérêt universel, celui-ci restant difficile à distinguer d'un contenu désintéressé (quand le contenu cesse d'être particulier en quelque sens que ce soit et devient strictement universel, il est douteux que le concept d'intérêt soit encore applicable). Ce serait là une hypothèse analogue à celle que fait Marx sur la classe laborieuse qui, sans cesser de constituer une classe particulière, contient en elle-même le germe de la future classe universelle, c'est-à-dire de l'humanité sans classes. Analogiquement, l'idée de Dieu, sans cesser de se référer à un intérêt particulier, orienterait vers un intérêt universel et même — ce qui est peut-être identique — vers une société qui ne serait plus déjà fondée sur l'intérêt. Dans ce sens et à ce niveau, l'idée de Dieu mettrait en question la société mercantile et productiviste qui néanmoins lui donne naissance aujourd'hui ; elle mettrait en question aussi le conflit d'intérêts irréconciliables qui divisent cette société.

### 3 un pari : la revendication révolutionnaire n'est pas nécessairement irréligieuse

Dans le marxisme orthodoxe, toute l'hypothèse que nous venons de faire serait rejetée, car la classe particulière qui est destinée à devenir la classe universelle, à savoir le prolétariat, n'est porteuse en tant que telle d'aucune idée de Dieu, mais elle exprime au contraire sa revendication révolutionnaire sous une forme totalement irréligieuse. Au contraire, pour un marxisme critique, ne serait absolument pas exclue l'hypothèse d'une idée de Dieu en liaison avec les intérêts objectifs de la classe révolutionnaire et, de ce fait, une idée capable, comme la classe qui la porte, de viser au dépassement de tout intérêt particulier. Tel est le pari des chrétiens marxistes qui, aussi bien à partir d'une option de foi qu'à partir d'une option de classe, assument de manière critique le matérialisme historique et envisagent la possibilité de la production d'une idée de Dieu à partir des intérêts de l'émancipation du prolétariat. Le sujet producteur et porteur de cette idée serait, non pas la classe laborieuse prise dans son ensemble — cela équivaudrait à un essai inutile de confessionnaliser la

lutte révolutionnaire —, mais bien des groupes chrétiens appartenant à cette classe et participant activement à ses luttes. Ce n'est pas n'importe quelle idée de Dieu, mais seulement celle qui déjà ne vise plus un intérêt particulier et qui, pour cela même, est désintéressée, qui pourrait arriver à mettre en question les conditions de sa propre production idéologique. Ce n'est pas tout concept de Dieu, mais uniquement celui qui serait produit à partir de la classe ouvrière, qui satisferait réellement aux exigences du concept formel de Dieu comme nom et « chiffre » du suprême intérêt. Les représentations de Dieu produites à partir de la bourgeoisie seraient des idoles, précisément parce qu'elles prétendent remplir cette forme théologique de l'intérêt suprême avec des contenus irrémédiablement particuliers.

## l'abolition du clivage oppresseurs/opprimés : mort ou renaissance de l'idée de dieu ?

Ce qui est certain, bien entendu, c'est que le jour où il n'y aura plus de dominateurs et de dominés, le jour où se réalisera la société sans classes, dans laquelle disparaîtra tout conflit d'intérêts particuliers, l'idée de Dieu, comme toute l'idéologie en général et même tout intérêt, subira la métamorphose la plus décisive de son histoire. L'orthodoxie marxiste vaticine que cette métamorphose sera sa mort : les relations sociales entre les hommes devenues transparentes, toute projection religieuse s'évanouira. Mais il y a des chrétiens qui, à partir des positions mêmes de la critique marxiste des idéologies, reçues d'ailleurs, elles aussi, avec sens critique, font un pari prophétique contraire : à savoir qu'à ce moment, Dieu passera de la préhistoire à l'histoire, car il sera coupé de tout lien idéologique avec des intérêts particuliers et lié symboliquement avec ce qui est désintéressé et gratuit. Ce n'est pas un pari arbitraire. C'est un pari lié, cela est certain, à la survivance prévisible de l'idéologie et à la nouvelle fonction qu'elle paraît destinée à assumer dans la société sans classes : comme manifestation des jugements de valeur, de certains projets pratiques collectifs ordonnés à des buts déterminés, et en définitive, comme expression de la manière dont les hommes vivent leur relation à leurs propres conditions d'existence, avec cette unique particularité qu'une telle expression sera produite au profit, non pas d'une classe ou d'un groupe social, mais de tous les hommes [4]. La notion même d'intérêt

4. Sur la fonction et le sens des idéologies dans la société sans classes, cf. Louis ALTHUSSER, **Pour Marx,** Paris, Maspero, 1967, pp. 238-243 et l'ouvrage déjà cité de G. PUENTE OJEA, **Ideologia e Historia,** pp. 48-53.

subira un changement qualitatif. Il faut supposer, quelles que soient les circonstances historiques, que ce qui restera de l'intérêt, c'est une sorte de noyau anthropologique irréductible. Nous ne pouvons pas imaginer l'homme autrement qu'en train de se mouvoir, d'agir et par conséquent de se représenter le monde sous le *stimulus* de biens, de valeurs ou d'objets dans lesquels il se trouve intéressé. Se trouver intéressé veut dire ici — quant à ce noyau anthropologique essentiel — se trouver affecté, concerné. Si les hommes continuent alors à avoir une idée de Dieu, ce sera sans doute parce que cette idée continuera de leur paraître liée à des réalités par lesquelles ils se sentiront concernés. Dans la mesure, cependant, où se sentir concerné ne consiste pas en un intérêt particulier de groupe ou de classe, cette attitude désintéressée sera diamétralement opposée à ce qu'a signifié et signifie l'intérêt dans une société fondée sur la rentabilité, qui oppose les hommes sur des intérêts irréductibles.

C'est donc à ce moment que se réaliseront pleinement les conditions de possibilité de l'idée — déjà préconisée aujourd'hui par quelques théologiens — d'un Dieu gratuit. Cependant l'idée de Dieu est indissociable de l'intérêt, y compris de l'intérêt particulier, et c'est seulement dans la mesure où elle satisfait à l'exigence de « chiffre » pour un intérêt suprême et vraiment universel qu'elle est capable de fonctionner comme un levier idéologique qui contribuera pour une part à construire une société située au delà de tout ce que nous entendons par intérêt.

**alfredo fierro**

# chronique sur l'église

**événements et réflexions**

Une chronique évoque le temps qui passe. Mais chacun voit passer le temps à sa manière, chacun garde en mémoire des images sélectives du paysage qu'il a vu défiler sous ses yeux. C'est dire que cette chronique ne saurait prétendre être exhaustive. J'ai feuilleté plusieurs revues, notant au fur et à mesure de ces trois dernières années les événements qui m'ont paru saillants et significatifs. Trois ans, trois pôles : mais trois pôles qui s'interpénètrent. L'an 1974, année du synode romain sur l'évangélisation, est marqué au coin de l'universalité de l'Eglise. L'an 1975, année sainte, renvoie l'Eglise à ses sources, à l'Auteur de la sainteté. L'an 1976 replonge l'Eglise dans la réalité du monde, pour savoir quelle figure elle y fait. A mes risques et périls, je voudrais tenter de brosser cette chronique à partir de ces trois pôles, ou plus exactement en posant ces trois jalons (ces trois défis ?) sur cette portion de route ecclésiale.

## 1. l'église "universelle"

### un nouveau sens de la mission

Il y a sans doute longtemps que la recherche de l'Eglise sur sa Mission a connu un ébranlement. La fin des guerres coloniales et l'émancipation des peuples n'y sont pas pour rien. Cependant, il semble que, durant ces dix dernières années, nous ressentions plus profondément encore le bouleversement qui s'est opéré : le phénomène chinois et son mystère, la solidarité active des peuples du Tiers-monde, le dévoilement évident des diversités raciales, ethniques et culturelles, tout cela interroge l'Eglise et particulièrement l'Eglise catholique. Non seulement elle se demande, à nouveaux frais, pour quels motifs exacts elle doit se préoccuper de la mission « à l'extérieur », comme on dit, mais plus profondément encore elle scrute le sens de son universalité, puisqu'il devient évident que cet « universel » (chrétien) n'apparaît jamais que dans des singularités culturelles.

A cet égard, le synode romain de 1974 sur l'évangélisation me paraît constituer un événement bien situé dans son contexte. A vrai dire, deux questions y étaient posées : d'une part, comment évangéliser les peuples en tenant compte des diversités culturelles et des mutations parfois considérables qui les affectent ? D'autre part, comment les structures de l'Eglise peuvent effectivement permettre cette évangélisation ? Ces deux questions sont peut-être beaucoup plus liées entre elles qu'on ne le pense parfois.

Or, que s'est-il passé au synode ? Pour le comprendre, il faut se rappeler la manière dont il s'est achevé. Le pape Paul VI, témoin silencieux de tous les débats, a certes pris acte de la diversité des Eglises, mais il a rappelé avec fermeté les exigences de l'unité catholique, laquelle implique à ses yeux une unité de la théologie :

*« Il serait périlleux de parler de théologies diversifiées, selon les continents et les cultures. Ou le contenu de la foi est catholique ou il disparaît »* [1].

Dans le même temps, ou plus exactement après la clôture du synode, les évêques d'Afrique et de Madagascar rendaient publique une déclaration dans laquelle on peut lire, entre autres :

*«... Les évêques d'Afrique et de Madagascar considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation. Les jeunes églises d'Afrique et de Madagascar ne peuvent se dérober à cette exigence fondamentale. Admettant effectivement le pluralisme théologique dans l'unité de la foi, elles doivent encourager par tous les moyens la recherche théologique*

1. Cf. **Documentation catholique,** 1664, 17 nov. 1974, p. 953.

*africaine. Une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains amènera le christianisme à s'incarner efficacement dans la vie des peuples du continent noir »* [2].

Le rapprochement entre ces deux textes nous indique qu'il existe une tension. Rien ne prouve qu'elle ne puisse pas devenir significative, même si elle a des aspects douloureux. Je me risquerai à en faire la lecture suivante. A mon sens, le synode de 1971 fut le dernier synode issu du dernier concile unitaire (ou uniforme, par exemple par l'usage de la langue latine), à savoir le concile de Vatican II. Le synode de 1974 a fait apparaître la diversité réelle des Eglises au sein de la communion catholique. J'y vois le signe avant-coureur d'une exigence de mutation des structures de la communion, au niveau des Eglises. Le mouvement n'est qu'amorcé, il peut être freiné. Mais les nominations de cardinaux au dernier consistoire paraissent indiquer un certain choix du côté du Tiers-monde (sans parler du problème nouveau posé par l'Eglise qui est au Viet-Nam).

Il n'est pas exagéré de penser que l'enjeu d'une telle communion des Eglises reconnues dans leurs diversités n'est rien d'autre que l'expression renouvelée de l'**universalité** de l'Eglise. En effet, la tentation a toujours été grande de confondre l'Eglise universelle avec la propagation d'une Eglise particulière (fût-ce le modèle de l'Eglise de Rome). Une telle uniformité fait courir à l'Eglise elle-même un grand risque, à partir du moment où se dévoile au grand jour la singularité culturelle que représente une Eglise occidentale-européenne : c'est le risque de voir sombrer le sens même de l'universel. Aujourd'hui, nous comprenons mieux que l'universel n'est jamais concrètement réalisé ; ou plus précisément, toute Eglise singulière est — à sa manière et pour sa part — « sacrement » de l'Eglise universelle. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, une telle vision des choses ne met pas fin au rôle de l'Eglise particulière de Rome. On dirait plutôt que la communion à l'Eglise de Rome devra trouver une forme et des structures nouvelles, de telle sorte que l'ensemble des « sacrements » constitués par les Eglises particulières soit ouvert sur le mystère de l'Eglise universelle.

C'est dire qu'un double travail est à accomplir dans nos Eglises : d'une part, un travail de type structurel, conduisant par exemple à la refonte du synode romain, afin que celui-ci soit vraiment le synode des Eglises, en communion avec le ministère de Pierre ; d'autre part, un travail de fond, de type proprement théologique, pour réévaluer la signification de l'acte missionnaire. Lorsque les chrétiens vont en mission, ils ne peuvent plus avoir la prétention d'identifier leur message et leurs institutions avec une universalité toute faite. On pourrait dire qu'ils vont plutôt — à travers une différence culturelle ineffaçable — tenter de faire apparaître la différence chrétienne significative et donner ainsi à de nouveaux peuples et à de nouvelles cultures la possibilité de s'approprier réellement la foi chrétienne, c'est-à-dire de créer une nouvelle singularité chrétienne, en dialogue avec les singularités déjà réalisées dans le monde entier. On comprend, à cet égard, combien la Mission est pronfondément enracinée dans la liberté de l'homme et la liberté souveraine du Dieu de Jésus-Christ [3].

2. **Ibid.**, pp. 995-996. Signalons à ce sujet l'événement que constitue l'inauguration de la nouvelle faculté de théologie d'Abidjan, le 16 février 1976. Sans négliger tous les aspects positifs de cette création, il est permis de regretter ses conditions de recrutement et de fonctionnement. On aurait pu faire quelque chose de plus neuf et qui rappelle moins nos facultés occidentales. On pourra lire aussi le discours de Mgr Benelli, qui reflète la tension évoquée plus haut.

3. On pourra lire à ce sujet l'ouvrage de Pierre SCHOUVER, **L'Eglise et la mission** (Croire et comprendre), Paris, Centurion, 1975, spécialement les pages 123-142 sur la Mission aujourd'hui. On se reportera également à l'exhortation apostolique du pape Paul VI sur l'évangélisation, texte généreux, mais dont on a relevé le caractère général et abstrait, dû sans doute à la volonté de dire une parole universelle à partir d'un centre singulier.

## 2. l'église "sainte"

### l'église en quête de son identité

L'année 1975 fut pour l'Eglise une « année sainte ». Tout le monde sait qu'il est assez facile d'ironiser sur les manifestations et discours que peut produire une telle entreprise. On connaît aussi les critiques de type politique qui lui ont été faites. Je voudrais tenter d'entrer dans cette année sainte par la porte étroite. D'abord, il ne serait pas tout à fait honnête de nier qu'un tel phénomène révèle un attachement profond et multiforme à une Eglise qui comporte un centre mondial de référence : c'est là un des aspects du christianisme populaire. Mais en réalité, la porte étroite est celle de la sainteté. Quand l'Eglise se dit **sainte,** elle dit inévitablement et à la fois **ce qu'elle est** et **ce qu'elle n'est pas.** Paradoxalement, on le sait, l'année sainte est aussi une année pénitentielle. Pourquoi ? Parce que l'Eglise des chrétiens, l'Eglise des pécheurs se retourne vers Celui-là seul qui peut la sanctifier. L'Eglise — malgré les tentations triomphalistes toujours possibles — remonte à sa source. Je voudrais montrer trois facettes de ce retour aux sources, qui me semblent avoir marqué les derniers mois écoulés.

La première facette est celle de la recherche ou de l'hésitation. Elle me paraît particulièrement respectable. On pourrait dire, à ce sujet, que l'Eglise cherche son identité. Et elle ne peut le faire qu'en se replongeant dans la recherche d'une autre identité : celle de son Seigneur. Qui est cet homme ? « **Et vous, qui dites-vous que je suis ?** » Je voudrais noter quelques touches qui me semblent illustrer cette recherche. Qu'on se rappelle, par exemple, l'émotion produite par une certaine émission de télévision, un soir de vendredi saint 1975, sur Jésus et son visage historique ! Bien entendu, il y avait sans doute l'ivraie et le bon grain. Mais le bénéfice d'une telle émission n'est-il pas aussi de nous faire comprendre que Jésus n'a pas mis fin à la question de Dieu ? Jésus est Celui qui fait que la question de Dieu est toujours ouverte.

Dans cette même ligne, je placerais volontiers toutes les recherches sur l'aumônerie catéchuménale. Ou encore, les incertitudes ressenties en ce qui concerne la transmission de la foi, tout particulièrement aux jeunes[4]. Il y a là un sentiment profond d'insécurité. Mais cette insécurité peut avoir deux sens : ou bien, elle signifie que l'on se désintéresse peu à peu de Jésus, parce que l'on se sent trop loin de l'expression culturelle par laquelle il est venu jusqu'à nous (ce serait une démission) ; ou bien, on se sent renvoyé à quelqu'un qui ne pourra être reconnu par les jeunes qu'à la condition d'être proposé par une nouveauté qui fait peur (mais ce serait alors la nouveauté de la Bonne Nouvelle).

Je note encore un autre aspect de la recherche d'identité chrétienne, qui n'est pas sans refluer sur l'identité ecclésiale : il s'agit du fameux tandem « Libération des hommes et Salut en Jésus-Christ ». On sait l'abondante littérature que ce duo a provoqué. Je ne voudrais retenir ici qu'un seul trait : quelle que soit la façon dont les deux termes sont articulés, on peut au moins penser que la figure du Christ devra émerger, fondant ainsi l'originalité de la figure de l'Eglise.

La seconde facette du retour aux sources est plus facilement repérable parce que plus brillante : c'est ce que l'on pourrait appeler le retour de la transcendance de Dieu, retour de Jésus et retour de l'Esprit. Ces choses ont été maintes fois décrites. On voit se manifester à leur égard tous les jugements : depuis l'adhésion enthousiaste jusqu'au dénigrement systématique. Je voudrais me tenir à distance de ces jugements pour tenter d'évaluer le fait en lui-même. Il faudrait distinguer en effet plusieurs niveaux de manifestations : le retour de Dieu sous la forme

4. Nous renvoyons ici aux publications du Père Joseph MOINGT et du Père Jean-François SIX (avec sa nouvelle revue : **Brêche).**

de la religion[5], les diverses formes des mouvements charismatiques[6] ou des mouvements spirituels[7], la littérature chrétienne sur le Dieu de Jésus-Christ[8], enfin les phénomènes proprement sectaires ou gnostiques[9].

L'avenir dira, après décantation, si certains de ces mouvements auront été d'authentiques retours aux sources de la sainteté chrétienne et donc un ferment de renouveau pour l'Eglise de Jésus-Christ. Je tenais cependant à les signaler, car à trop négliger ce qu'ils représentent, on finit par les provoquer. Il se pourrait que l'articulation « entre la foi et la vie » (comme l'on dit) ne se fasse plus selon la forme d'une proximité ou d'une relation de cause à effet.

De telles interrogations nous renvoient alors à une réflexion plus profonde sur l'identité de l'Eglise. Et c'est la troisième facette. Il me semble que dans les temps à venir **la réflexion théologique** sur l'Eglise devra reprendre un nouvel essor. Je veux en noter deux indices très différents. D'une part, il ne se passe point de réunions de groupe, de recyclages ou de sessions sans que l'on pose une fois ou l'autre la question : pourriez-vous nous donner des **critères** sûrs **d'ecclésialité ?** Autrement dit, à quelles conditions un groupe peut-il être dit **groupe d'Eglise** ? Je ne dis pas qu'il faille à tout prix y répondre, mais je trouve la question significative. D'autre part, je constate que la recherche ecclésiologique contemporaine reprend parfois le chemin d'une remontée vers la source (sans oublier, certes, son enracinement socio-historique)[10]. *Ne serait-ce pas l'indice d'une* Eglise qui voudrait, sans mystification et sans évasion, retrouver le chemin de son identité ?

## 3. la figure de l'église dans le monde

### l'écartèlement entre l'évangile et la communion

Il est certes indispensable pour l'Eglise de *se recueillir sur elle-même (ne serait-ce que* pour prolonger l'interrogation de **Lumen Gentium** : « Eglise, que dis-tu de toi-même ? »). Mais il ne faut point se cacher le risque de tout repliement : l'Eglise oublierait le monde. Et pourtant, il n'est point d'autre lieu que le monde qui lui ait été donné pour sculpter son visage.

On comprend dès lors l'écartèlement éprouvé par les chrétiens, à partir du moment où il leur faut recevoir du Christ et de l'Esprit les traits de ce visage et en même temps puiser dans le monde et ses aspirations les éléments qui le composent. Il me semble que l'année

5. Cf. le livre de Georges SUFFERT, **Le cadavre de Dieu bouge encore,** Paris, Grasset, 1975. Dans un autre ordre d'idées, les affirmations éternistes d'un Pierre CHAUNU, **La mémoire de l'éternité.**
6. On connaît les ouvrages du cardinal SUENNENS, de René LAURENTIN et du Père CAFFAREL. Cf. encore Edward O'CONNOR, **Le renouveau charismatique,** Paris, Beauchesne, 1975, et Jean-Luc HUDSYN, **Les mouvements de renouveau charismatique, une recherche, des questions,** édit. polycopiée, Cahier de Froidmont n° 18, Rixensart, 1975.
7. Cf. par exemple Philippe HERMELIN, **Risquer l'Espérance,** Paris, Centurion, 1975, consacré au M. E. J. (mouvement eucharistique des jeunes). Rappelons aussi l'expérience des « moines dans la ville » à Paris, Saint-Gervais.
8. Citons deux livres fort différents, mais significatifs : Olivier CLEMENT, **L'autre soleil,** Paris, Stock, 1975, et Didier DECOIN, ***Il fait Dieu*** (Idée fixe), Paris, Julliard, 1975.
9. Inutile d'insister sur la secte de Moon (qui s'est fait connaître chez nous surtout en 1975). Cf. aussi Raymond RUYER, **La gnose de Princeton** (Evolutions), Paris, Fayard, 1976.
10. Je note, par exemple, que dans l'ouvrage de vulgarisation (sérieuse !) publié dans la collection « Croire et comprendre » par Maurice VIDAL, ***l'Eglise, peuple de Dieu dans l'histoire des hommes,*** Paris, Centurion, 1975, la moitié du livre est consacrée au chapitre intitulé : « l'Eglise en son origine ». Une telle proportion me semble caractériser un certain mouvement de l'ecclésiologie actuelle.

1976 aura été marquée par cette difficulté sans cesse renaissante. Et tout d'abord, à la fin de l'année précédente, en décembre 1975, lors de l'assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Eglises à Nairobi. On peut dire que cette assemblée a été « travaillée » en permanence par le souci d'être fidèle à son Seigneur et la nécessité de parler au monde par les gestes d'une action sociale. On sait aussi que la dénonciation des atteintes à la liberté pose des problèmes délicats : à partir du moment où l'on désigne nommément les pays ou les personnes responsables, ne va-t-on pas détruire la communion chrétienne ou la « communion » socialiste ?

De toute manière, l'Eglise ne saurait se replier en sa tour d'ivoire. Elle est désormais interrogée ; elle vit sous le regard des autres [11]. N'est-ce pas l'heureuse rançon d'une ecclésiologie conciliaire ? A partir du moment où l'Eglise se reconnaît comme **sacrement** [12], elle doit s'attendre à être jugée par les autres (mais aussi par l'Evangile qui la déborde), elle doit aussi se demander comment et en quoi elle peut faire signe aux hommes de ce temps. C'est cette question fondamentale que je voudrais développer en trois directions.

11. Notons ici deux ouvrages intéressants : Claudio ZANCHETTIN, **L'Eglise interrogée** (Onze questions, onze réponses), Paris, Centurion 1975 ; **L'Eglise sous leurs regards,** entretiens recueillis par le Père Yves de Gibon, préface de Jean-François Six, Paris, Beauchesne 1975. On ne saurait dénier l'intérêt de tel sondage d'opinions sur l'Eglise (le deuxième ouvrage donne la parole à trente-cinq personnalités). Mais c'est à la fois trop et trop peu. On voit se dessiner une constellation intéressante de jugements et de tendances, une sorte de géo-politique des conceptions de l'Eglise, mais il manque le temps d'une justification et d'un approfondissement. On notera aussi combien certains athées revendiquent une Eglise tout à fait conservatrice !

12. A notre avis, le petit livre de R. COFFY, **Eglise signe de salut au milieu des hommes,** Paris, Centurion, 1971, constitue un repère ecclésiologique très important.

## a. la poussée évangélique et la montée du politique

En feuilletant des revues d'actualité, au cours des trois années écoulées, on ne peut qu'être frappé par le nombre de « points chauds » où se frottent — si je puis dire — les événements du monde et la réaction (ou le silence) de l'Eglise. Impossible d'être exhaustif ! Il faudrait à la fois ne pas se limiter à l'hexagone français et ne pas confondre l'Eglise avec les seuls responsables. Donnons seulement quelques exemples : l'affaire Lip, les problèmes de défense nationale et de vente d'armes, la décolonisation du Mozambique, le cas Soljenitsyne, les exécutions d'Espagne sous le règne de Franco, le Chili, la révolution portugaise et ses péripéties, le divorce en Italie et les impasses de la démocratie chrétienne, plus récemment encore ce que l'on pourrait appeler la mort lente du Liban. Il me semble que l'on pourrait interpréter la situation de l'Eglise, au cœur de ces points chauds, en disant que l'**Evangile** de Jésus interroge l'Eglise de deux manières différentes :

— d'une part, on éprouve un sentiment de **décalage** entre la situation humaine évoquée et le langage proposé par l'Eglise à son sujet. C'es particulièrement vrai dans le domaine éthique, et plus encore dans celui de l'éthique sexuelle. On sait les réactions ou les réserves (même certaines réserves épiscopales) qui ont suivi la publication du document romain de janvier 1976. Nous nous trouvons dans une situation relativement inédite, en raison des déplacements ou des fractures culurels qui se sont produits. Certaines protestations ont été parfois comprises dans le sens d'un laxisme. En réalité, il s'agit plutôt d'une exigence évangélique : comment, dans les nouvelles conditions culturelles qui sont les nôtres, faire valoir les exigences de l'Evangile de telle sorte qu'elles conduisent vers la découverte d'une Bonne Nouvelle ? Telle est bien la tâche d'une Eglise, signe de Salut.

— d'autre part, on ne peut pas ne pas reconnaître ce que l'on appelle **la montée du « poli-**

tique ». Ce qui me semble caractériser ce phénomène aujourd'hui, c'est un ensemble de données qui paraissent converger : l'inspiration d'un choix de société en fonction de l'Evangile, la traduction de ce choix en termes d'analyse politique, le caractère « englobant » de l'option envisagée... Ces données sont pour une part inédites, en raison de la mutation sociale et technologique. Elles conduisent à traduire l'efficacité chrétienne en termes de pratique sociale[13] même si l'on ne prétend pas déduire une politique chrétienne de l'Evangile. Ce « point chaud » ne date pas d'hier. Notons cependant deux faits marquants : le rassemblement de la J. O. C. intitulé « Objectif 74 », et l'intervention de Mgr Matagrin (janvier 1976) avec toutes les réactions qui ont suivi. Dans l'entre-deux, je voudrais souligner l'importance de la prise de position de l'épiscopat français à l'égard de l'Action catholique (novembre 1975). C'est à la fois un hommage rendu aux miltants et à leurs mouvements, une reconnaissance de leur autonomie politique, mais aussi une sorte de « coup de semonce » ecclésiologique. Les responsables épiscopaux de France ne savent plus très bien comment intégrer l'ecclésialité de l'Action catholique dans l'ensemble de la communauté des chrétiens français.

## b. les exigences de la communion ecclésiale

Je viens de laisser entendre qu'il peut y avoir un conflit entre un christianisme (de nature évangélique) nécessairement optionnel, et un christianisme qui veut sauvegarder à tout prix la communion des baptisés, parce que cette communion est reçue du Christ, quelle que soit l'indignité des chrétiens. Ce qui est en cause ici, c'est l'« être ensemble des chrétiens »[14]. Notons quelques faits qui s'y rapportent. On pourrait citer d'abord la douloureuse agonie de Boquen. Une grande espérance était née de ce rassemblement. Pour bien des raisons (manque de reconnaissance, manque de cohésion interne, manque de projet opératoire), ce qui voulait être une « communion » originale et féconde est en train de se dissoudre. Qui oserait s'en réjouir ? Par contre, de l'autre côté, si l'on peut dire, nous avons assisté au désaveu tout à fait officiel de l'entreprise de Mgr Lefèvre par le pape Paul VI lui-même : le séminaire d'Ecône a conduit à la rupture de la communion. Cet acte est à noter, parce que c'est un acte d'autorité qui refuse une régression vers des pratiques anté-conciliares.

Entre ces deux exemples, on note quelques essais. Je pense par exemple à l'expérience des synodes nationaux : le synode suisse paraît plus positif que le synode allemand. Il faudrait également enregistrer, pour la France, la nomination d'un évêque de la Mission de France gardant son travail à plein temps. Un tel fait signifie, au niveau de la responsabilité épiscopale elle-même, la volonté d'intégrer la figure ecclésiale de l'Eglise dans le monde ouvrier...

On m'excusera d'arrêter là ces exemples. C'est pour tenter de mesurer l'**enjeu ecclésiologique** de ce qui se passe sous nos yeux. Au risque de caricaturer la situation, on peut ramener cet enjeu à la question suivante : l'Eglise d'aujourd'hui aura-t-elle les moyens d'édifier une figure à la fois originale et crédible ? Même si l'on admet que plusieurs figures soient possibles, alors il nous faudra encore parler d'une « communion » de figu-

13. On a déjà parlé ici de l'ouvrage de Fernando BELO, **Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc,** Paris, Cerf, 1974 (cf. **Lumière et Vie** 119, pp. 114-118). L'auteur propose en finale une ecclésiologie, reprenant d'ailleurs des termes classiques (foi, espérance, charité). Mais la mise en forme est encore trop sommaire, pour pouvoir la confronter avec les traditions théologiques.

14. On lira sur ce sujet l'ouvrage de Pierre-André LIEGE, **L'être-ensemble des chrétiens,** Paris, Centurion, 1975. Signalons que l'intérêt du livre se porte plus sur le phénomène communautaire que sur les clivages politico-évangéliques. Peut-être faut-il chercher dans ce fait la raison d'un certain manque de mordant, sur un sujet — il faut l'avouer — fort délicat.

res. Mais dans tous les cas, le passage sera étroit entre l'insignifiance d'une Eglise qui ne serait plus crédible et l'engloutissement d'une Eglise qui ne serait plus originale. Il y a en effet deux manières pour l'Eglise de « perdre la face » : soit en trahissant le visage de son Seigneur, soit en voulant s'identifier au Royaume dont elle ne sera jamais que le signe[15]. Le moment historique que nous vivons est, à cet égard, assez pathétique. Bien malin, en effet, serait celui qui oserait prophétiser par exemple sur les rapports entre christianisme et marxisme dans une dizaine d'années. Comment l'Eglise intègrera-t-elle la politique sans jamais lâcher la mystique, et réciproquement ?

## c. une gestion institutionnelle

A se contenter de ce que nous avons dit, on pourrait croire que le christianisme est seulement une affaire d'idéologie ou de pratique sociale. Pour ma part, je crois que, de toute manière, l'Eglise de notre temps aura à **gérer un héritage institutionnel.** Certains trouveront cette tâche dérisoire. Mais n'est-elle pas essentielle, si l'on ne veut rêver ni d'une utopie évangélique ni d'une communion idéaliste ?

En toute hypothèse, les événements qui se sont produits depuis trois ans tendent à montrer que cette gestion institutionnelle ne peut échapper à l'Eglise. Je me contenterai de quelques notations dans cet immense chapitre. Et d'abord, il y a tout l'avenir et le traitement de la religion populaire, ce qui s'appelle parfois en France le « catholicisme populaire »[16]. Une littérature abondante — et même polémique — existe sur ce sujet. Ce qui paraît certain, c'est que toute pastorale ou toute action chrétienne qui voudrait ignorer ce problème risquerait de commettre une grave erreur de « politique » ecclésiale.

On sait aussi que la préparation et la célébration des sacrements constituent un souci majeur pour les pasteurs qui se demandent dans quelle mesure la foi en Jésus-Christ y est effectivement présente. Tout le monde a entendu parler de l'expérience des mariages « non-sacramentels » de Lugny-les-Mâcon. Tout le monde sait aussi l'interrogation qui pèse sur la pratique généralisée du baptême des petits enfants. Gageons que ces repères sacramentels, dont le sens n'est pas toujours clair pour notre monde, n'ont pas encore fini de faire parler d'eux[17].

J'aimerais faire une place spécial (du point de vue institutionnel) à ce que l'on appelle des « lieux d'Eglise »[18]. Il s'agit sans doute de choses bien différentes, depuis les paroises ou les sanctuaires de pèlerinage jusqu'à des lieux tout nouveaux. Mais ce qui importe ici c'est ce qu'évoque le mot « lieu » : un espace, des murs, une écologie, une ambiance, une symbolique, un projet... Diverses sans doute sont les vocations de tels lieux. Mais ils répondent à une sorte de loi ecclésiologique : ce qui ne prend pas corps tombe en poussière ou se perd dans les sables. Comment les lieux nouveaux pourront-ils se faire leurs racines ? Comment les vieilles fondations, pas trop ébranlées, supporteront-elles de nouvelles demeures ? Telles sont des questions à ne pas oublier.

15. A titre à peine humoristique, je voudrais rappeler le mouvement d'occupation des églises à Lyon, Paris et Marseille par **les prostituées,** en mai-juin 1975. La facilité avec laquelle cette occupation a pu se produire n'est pas sans rapport avec la frustration spirituelle éprouvée par l'Eglise institution : « les prostituées vous précèderont dans le Royaume des cieux ».

16. On trouvera une bonne problématique de la question dans l'ouvrage collectif : **Religion populaire et réforme liturgique,** Paris, Cerf, 1975.

17. On me permettra de citer deux ouvrages récents sur les sacrements : Raymond DIDIER, **Les sacrements de la foi,** Paris, Centurion, 1975, et Henri DENIS, **Des sacrements et des hommes,** Lyon, Paris, Chalet, 1975.

18. On lira avec intérêt l'ouvrage de Philippe BOITEL, **Lieux d'Eglise,** Paris, Seuil, 1975. La liste est éclectique : lieux intellectuels, lieux de créativité, lieux de foule. Mais l'analyse demeure fine et ouverte.

Mais cela dépendra aussi des hommes. C'est pourquoi les années qui viennent exigeront des solutions à propos des **ministères.** Une chronique spéciale et documentée a déjà parlé ici du ministère possible des femmes. Il faudra beaucoup d'imagination et d'esprit inventif pour que naissent les ministères nouveaux, *réellement en prise avec des communautés* ou des Eglises en plein monde. On voit des germes çà et là ; il ne faut point tirer sur l'herbe qui pousse. Mais dans dix ans, on peut être sûr que les choses auront changé sur ce point capital pour la figure de l'Eglise. Du moins peut-on l'espérer [19].

Comment conclure, sinon en rappelant l'importance sans doute exceptionnelle du « moment historique » que nous vivons. Les vrais prophètes de ce temps nous sont inconnus, comme toujours. C'est l'avenir qui les discernera. Tout ce que l'on peut souhaiter, c'est que notre Eglise ne se laisse aller ni à un conservatisme « rétro », ni à une décomposition de son originalité. Le chemin étroit est celui de *la liberté chrétienne. J'ajouterais : pas n'importe* quelle liberté, mais une liberté qui se passionne pour instituer avec le monde un rapport « sacramentel ». Ce qui est en question, c'est **la figure sacramentelle de l'Eglise.** Plus l'Eglise épouse son temps — et comment pourrait-elle s'y dérober ? —, plus elle doit faire émerger sa « figure » originale. J'aimerais achever cette chronique par une parole qui tentera d'en dire l'esprit. Elle a été prononcée par le cardinal Pellegrino, à propos de l'affaire Dom Franzoni : « Le silence est le prix que l'on paie quand l'Eglise ne sait pas choisir la liberté ».

**henri denis**

19. On retrouvera le désir de trouver des germes d'avenir dans des expériences très modestes, en consultant le petit livre de Jean-Claude PETIT et Jean RIGAL, **Artisans d'une Eglise nouvelle, communautés et ministères** (Dossiers libres), Paris, Cerf, 1976.


# cultures et foi

**N° 49-50, été 1976**

**CÉLÉBRATIONS DE L'HISTOIRE**
**LECTURES ACTUELLES DE L'ÉVANGILE**

La culture contemporaine modifie notre façon d'aborder aussi bien un texte que notre propre histoire ; cela vaut aussi pour la foi chrétienne qui est historique, se vit dans l'histoire. On sait en particulier qu'un texte, sacré ou profane, n'est plus considéré comme une sorte de miroir renvoyant à un sens caché, toujours le même, qui serait voulu par l'auteur ; cela modifie toute notre façon de lire les textes évangéliques. Ce numéro de « Cultures et foi », de lecture facile, fait le point pour les non-spécialistes de l'ensemble des recherches actuelles avec des articles de F. Fournier, Ch. Mellon, M. de Certeau, F. Houtart, M. Clévenot, A. Paul, Ch. de Saint-Sernin, R. Nouailhat et A. Saucerotte.

« Cultures et foi », 5 rue Sainte-Hélène, 69002 Lyon, C. C. P. Lyon 102-03.
Prix du numéro : 15 F.

**BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT ***

**ET BULLETIN DE COMMANDE**

M. - Mme - Mlle .....

adresse .....

code postal .....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1976

| | | |
|---|---|---|
| * ordinaire | France 65 F, | Etranger 75 F |
| * soutien | France 70 F, | Etranger 80 F |
| * solidarité | France et Etranger 100 F | |

commande les NUMEROS .....

règle la somme de .....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

## comité d'élaboration

André Barral-Baron, Nelly Beaupère, Jean Beaupère, François Berrouard, Henri Bourgeois, Bruno Carra de Vaux, Jean Chabert, Bruno Chenu, Hugues Cousin, Pierre-Réginald Cren, Mireille Debard, Robert Debard, Henri Denis, Christian Dufour, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, Raymond Etaix, François Fournier, François Genuyt, Claude Gerest, Michel Gillet, Guy Goureaux, Emile Granger, Colette Guichard, Jean Guichard, Philippe Hamon, Régis Mache, François Martin, Jean-Pierre Monsarrat, Luc Moreau, Nelly Prévot, Andrée Rescanière, Louis Trouiller, Eliette Van Haelen, Guy Wagner.

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 1976
Commission Paritaire : N° 50.845

# lumière et vie

**Numéros disponibles**

19 Chrétiens séparés
34 L'évolution humaine
35 Transmission de la foi et catéchèse
37 Israël
38 La guerre
39 L'argent, I
40 Aspects du protestantisme
41 L'espérance
42 L'argent, II
43 Conception chrétienne de la femme
44 Amour de Dieu, amour des hommes
45 Le Concile œcuménique
46 La prédication
47 La conversion
48 Création et créature
49 Autorité et pouvoir
50 Vivre dans le monde
51 La confirmation
52 Le ciel
53 La tentation
54 Cinéma et vie chrétienne
55 Les Eglises d'Orient
56 Marie et le salut du monde
57 Le Christ-Roi
58 Jour de fête, jour d'ennui
59 Concile et réforme dans l'Eglise
60 L'amour et le temps
61 Liberté du chrétien
62 Jésus, fils de l'homme
63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
64 La communion anglicane
65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
66 Dieu se taît
67 L'Esprit et les Eglises
68 La mort
69 La liberté religieuse
70 Sacrement de pénitence
71 Théologiens et mission de l'Eglise
72 Christ notre Pâque
73 L'Eglise et le monde
74 Après le Concile, I
75 La prière
76-77 Les prêtres
78 Satan
79 Le pèlerinage
80 Christianisme et religions
81 Exigences du renouveau liturgique
82 Le mariage
83 Communion des saints
84 Eucharistie et unité
85 Les pauvres
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
90 La ville
91 La violence
92 Israël et la conscience chrétienne
93 L'Eglise aujourd'hui
97 La sexualité en procès
98 Qu'est-ce que croire ?
100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
109 L'avortement
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du Progrès
112 Les Visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
117/118 Chrétien marxiste
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
123 Les paroisses
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu

**Cahier à paraître**

129 Propriétés et biens d'Eglise

| Numéros disponibles | Prix France | Prix Etranger |
|---|---|---|
| n° 1 à 100 | 10 f | 12 f |
| n° 101 à 116 | 13 f | 15 f |
| n° 117/118 | 20 f | 24 f |
| n° 119 à 125 | 13 f | 15 f |
| n° 126 et suivants | 16 f | 18 f |

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France, 10 f, Etranger 12 f.

lumière & vie

2, place gailleton / lyon 2e
france 16 f - étranger 18 f