

Sous la direction de
Camil Ménard
et Florent Villeneuve

Dire Dieu aujourd'hui

HÉRITAGE ET PROJET

Dire Dieu
aujourd'hui

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION
André Charron,
Richard Bergeron et Guy Couturier

Cette collection de théologie et de sciences religieuses s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Histoire du christianisme — Sciences humaines et religion.

Dire Dieu aujourd'hui

Actes du Congrès de la
Société canadienne de théologie

sous la direction de Camil Ménard
et Florent Villeneuve

Héritage et projet — 54

FIDES

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie.
Congrès (1993: Montréal, Québec)
Dire Dieu aujourd'hui:
actes d'un congrès de la Société canadienne de théologie
(Héritage et projet; 54)
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-1734-8

- I. Dieu – Congrès.
- I. Ménard, Camil, 1943-
- II. Villeneuve, Florent, 1934-
- III. Titre.
- IV. Collection.

BT 102. A1S62 1993 231 C94-940735-6

Dépôt légal: 3^e trimestre 1994
Bibliothèque nationale du Québec
© Éditions Fides, 1994.

Les Éditions Fides bénéficient de l'appui du Conseil des Arts du Canada
et du ministère de la Culture du Québec

Présentation

CAMIL MÉNARD

Université du Québec à Chicoutimi

Parmi les mots les plus énigmatiques de notre culture actuelle, celui de «Dieu» semble à beaucoup de nos contemporains comme un mot vide ou à tout le moins privé de signification précise. Cela se comprend aisément, du fait que nous n'en avons aucune expérience directe comme celle que nous faisons d'une maison ou de toute autre réalité extérieure s'imposant à nos sens. Seule la conscience peut attester la vérité de ce qu'il désigne, une conscience tellement désireuse de transformer le monde «là devant» qu'elle oublie de méditer sur ce qui rend possible l'exister comme tel. La réponse à la question de «Dieu» devient moins nécessaire dès lors que la question ne se pose plus. Hors des Églises et des mouvements religieux, il faut d'emblée reconnaître une véritable érosion du sens jadis attribué au langage religieux de la part de ceux et celles qui ne cherchent plus à «jouer» ce jeu de langage.

Que la réalité désignée par ce mot soit acceptée par le croyant, niée par l'athée ou le plus souvent forclosée par l'indifférent post-moderne, n'empêche qu'un premier acquis d'importance nous oblige à remarquer dès le départ sa présence et son utilisation dans notre langage culturel. Le mot «Dieu» existe et il nous dit certes quelque chose sans laquelle le monde n'apparaîtrait pas de la même façon.

Une deuxième constatation s'impose avec autant de force. Un tel mot renvoie de plus en plus à une entité sans visage, surtout depuis que

ce nom, qui faisait naguère l'effet d'un nom propre dans un contexte religieux précis, s'est délesté de ses contours personnels pour en venir à désigner plutôt l'au-delà du discours aux traits mystérieux. Si, comme on le rencontre en effet dans l'histoire des religions, nous qualifions le mot «Dieu» de «Père», de «Seigneur», ou si nous l'appelons «Yahvé» ou «Allah», il est clair que ce mot nous dit quelque chose de son origine et de son contenu. Mais l'utilisation du seul mot «Dieu» ne désigne plus un référent univoque dans notre culture pluraliste et post-moderne. Nous voilà plutôt en présence d'un mot aux contours flous et au visage ambigu.

D'aucuns s'alarmeront de constater cette «mort», si fortement annoncée par Nietzsche, du visage culturel de Dieu. D'autres — et nous en sommes — s'empresseront de saluer la chance que nous avons de retrouver dans la culture actuelle la figure fondamentale visée par le mot «Dieu»: celle de l'Ineffable, de l'Innommable, du Transcendant, bref de la «réalité mystérieuse et ultime» d'où tout procède et qui risque paradoxalement de ne pas être vue en raison de sa trop grande proximité. Après avoir tant parlé de «Dieu», ne convient-il pas désormais de revenir au silence en face du mystère absolu?

Les théologiens et théologiennes d'ici reconnaissent l'importance de ce mouvement apophatique qui, à partir de notre expérience de l'Esprit, doit nous conduire, grâce à la médiation de Jésus le Fils, jusqu'à Celui qui désire être «tout en tous» dans une réconciliation totale. La tradition biblique et l'expérience mystique les orientent en ce sens. Réunis en congrès du 15 au 17 octobre 1993, ils ont malgré tout consenti à prendre parole afin de clarifier un peu plus l'acte de dire «Dieu» qui est au cœur de leur pratique et de leur expérience. Quelle est donc la signification de cet acte? De qui ou de quoi parle-t-il? Et comment rendre ce discours compréhensible à l'homme et à la femme d'aujourd'hui? Il s'agit, n'en doutons pas, de questions cruciales dont les textes réunis dans cet ouvrage ne donnent que la trace écrite des conférences qui ont alimenté de riches conversations durant près de trois jours.

La théologie francophone canadienne manifeste une grande fécondité depuis une quinzaine d'années. De jeunes chercheur-e-s ont entrepris des programmes de recherche novateurs dans tous les secteurs de la théologie, utilisant des méthodes diversifiées pour analyser aussi bien le contenu de ce discours que son acte de production. On ne s'étonnera donc pas de lire dans ce recueil des textes qui, plus que par

les années passées, s'incrivent dans le mouvement d'une recherche en cours plutôt que d'une synthèse sur un sujet bien maîtrisé. Comment ne pas y voir le signe d'une pratique théologique qui a dépassé l'étape du «redire» pour prendre le risque d'un discours plus original inscrit dans notre contexte propre? Avant de pouvoir penser notre foi de façon neuve en direction de ce qui constitue le cœur du mystère chrétien, ne faut-il pas apprendre à déconstruire des discours et des pratiques dans lesquels le mot «Dieu» a progressivement endormi sa force créatrice de sens, faute de stimuler suffisamment l'imagination? Il faut parfois des «ruptures instauratrices», selon la riche expression de Michel de Certeau, pour redonner aux «tombeaux vides» de nos mots une nouvelle prégnance...

La lecture de ces textes montrera que, s'il est critiqué, le mot «Dieu» nous est plus que jamais confié comme un de ces trésors pour lesquels il vaut la peine de se mettre à la tâche. Son avenir repose entre les mains de ceux et celles qui voudront, toujours et à nouveau, lui faire transgresser les limites imposées par les conventions sociales et les prétentions scientifico-techniques au langage univoque. La voie de «l'imagination analogique» s'impose donc, de même que l'utilisation de néologismes — tels celui de «Dieue» — destinés à susciter l'affranchissement d'une domination sociale.

Quant aux représentations liées à ce mot, une nécessaire critique s'impose non seulement de la part des groupes féministes qui dénoncent la figure masculine et patriarcale du Dieu chrétien, mais aussi de la part des théologiens soucieux de remettre en question le Dieu cause, tout-puissant et nécessaire de la métaphysique occidentale. Cette épuration des images et des façons de dire va même jusqu'à suggérer de «sauver» Dieu et de Lui pardonner. Une pareille approche ne va pas sans bouleverser une compréhension usuelle du Créateur. Le climat de «monothéisme prétrinitaire» qui affecte nos milieux n'est-il pas le symptôme d'une régression des représentations actuelles de Dieu par rapport à son visage manifesté en Jésus le Christ? Comment dire le «scandale trinitaire» aujourd'hui d'une façon conforme au mystère de la Tri-Unité divine? Pour éviter une «rationalisation» de la théologie, ne faut-il pas que ce discours soit enraciné avant tout dans une pratique, cette «marche sous l'impulsion de l'Esprit» qu'évoquait saint Paul?

Des questions aussi radicales exigent bien sûr une complète révision du discours théologique, notamment celui de la théodicée traditionnelle incapable de répondre au scandale de la souffrance de Job et

de la Shoah. Comment parler de Dieu après Auschwitz? Mais elles impliquent aussi une remise en cause totale de l'anthropologie chrétienne. Ne faut-il pas prendre plus au sérieux que par le passé l'économie psychique des sujets croyants dans une dynamique de violence radicale qui va du désir de meurtre à celui de la satisfaction dans la souffrance d'autrui? Il existe en effet un lien étroit entre les fausses images de Dieu et certains sentiments affectant négativement le développement humain, comme celui de la honte excessive. Une représentation positive de Dieu plus proche de celle du Dieu de Jésus le Christ n'a-t-elle pas toute chance de favoriser l'épanouissement humain et de faire vivre l'expérience de la libération chrétienne? Peut-être faut-il pour cela expurger complètement le «Dieu du Moyen Âge» et revenir au Dieu des pauvres, un Dieu différent: fragile, innocent et victime, pauvre en regard de la liberté humaine et finalement un Dieu mère.

Plusieurs communications ouvrent des pistes fort stimulantes pour élaborer un nouveau discours sur Dieu. Il serait possible, par exemple, de voir Dieu à partir des perspectives éco-féministes. On insisterait alors sur une dimension immanente de l'agir divin qui irait au-delà d'une perspective de domination vers une spiritualité de l'interrelation. Pensons aussi à ce langage si riche qu'est la poésie. Ne pourrait-on pas compléter le discours théologique par une parole d'ordre théopœtique, où le faire de la poésie vient célébrer l'action du Dieu vivant? On sait que le lieu par excellence de cette théologie lyrique est la liturgie où Dieu fait ce qu'il dit. Pourquoi ne pas chercher à développer un discours montrant comment Dieu vient faire l'homme eucharistie? Il serait aussi possible d'explorer des formes de langage particulièrement appropriées pour dire Dieu aujourd'hui, comme ceux des rites et des récits dont la tradition chrétienne s'est nourrie au cours des siècles. Parmi ces récits, celui des récits autobiographiques, dont le meilleur exemple nous est fourni par les *Confessions* d'Augustin, nous montre comment le dire Dieu conduit finalement à un faire Dieu ensemble. Un autre lieu à scruter est la théologie morale si controversée aujourd'hui. Beaucoup de théologies morales ne se basent-elles pas sur une conception déiste héritée du siècle des Lumières? Il importe de développer aujourd'hui une morale authentiquement théologique, capable d'apporter des éclaircissements originaux aux grandes questions éthiques actuelles. Les pratiques pastorales comportent aussi une fonction révélatrice susceptible de nous faire découvrir le Dieu dont elles sont le reflet. Enfin il ne faudrait pas oublier que le discours théologi-

que a pour fonction de faire comprendre, mais aussi de persuader le lecteur ou l'auditeur. Or, cette tâche de convaincre relève de cette fonction du discours qu'est la rhétorique. Comment laisser de côté cette tâche alors que nos contemporains ont tant besoin d'être persuadés que le langage religieux vaut encore la peine d'être joué? Il suffit de lire le résultat des enquêtes sur les nouvelles croyances des Québécois et des Québécoises de diverses générations pour réaliser qu'un énorme fossé sépare les attentes spirituelles de nos contemporains des discours et pratiques de la religion traditionnelle.

En terminant, rappelons que la condition essentielle pour rendre signifiant le discours sur Dieu est l'engagement effectif en faveur des pauvres et des opprimés. Pour être convaincus de la présence du Dieu vivant, nos contemporains ont moins besoin, à mon sens, de paroles que d'actions prophétiques significatives manifestant que, si la survie du béluga est certes importante, celle de millions de personnes humaines affamées l'est encore plus. La Gloire de Dieu n'est-elle pas l'Homme et la Femme vivants, selon les mots de saint Irénée? Qui serait notre Dieu si le sort de ces rejetés n'avait aucune importance?

I

CONFÉRENCE D'OUVERTURE

Dire Dieu aujourd'hui: conditions d'un discours signifiant

JEAN RICHARD

Université Laval

La question d'un discours signifiant

Le problème d'une érosion du sens

Le thème proposé à notre réflexion — «Dire Dieu aujourd'hui» — est si vaste, si fondamental aussi, qu'on hésite beaucoup avant de décider sous quel angle l'aborder. Pour ma part, l'idée de cette communication m'a été suggérée par l'introduction du *Prions en Église* du 6 juin (1993), fête de la Sainte Trinité. Ce petit texte, signé par André Beauchamp, s'intitule justement: «Parlez-nous de Dieu.» Il résume très bien, il me semble, le problème d'un discours sur Dieu aujourd'hui.

Beauchamp note d'abord que chaque génération a ses interdits. Autrefois, c'étaient les mots du sexe qui étaient tabous. Aujourd'hui, le grand mot qu'on n'ose plus prononcer est celui de Dieu. «Ce mot n'a plus de sens aujourd'hui», ajoute-t-il. Et il termine en exhortant les croyants et les croyantes à nous parler de Dieu.

Il est vrai qu'on n'ose plus, aujourd'hui, parler de Dieu ouvertement en dehors des églises ou des facultés de théologie. Cela ressemble étrangement à un tabou, à un interdit. Mais il ne suffit pas ici de

prononcer le mot «tabou» pour savoir exactement à quoi s'en tenir: comme s'il n'y avait là qu'une fausse barrière qu'on se devait de franchir. Les choses sont vraiment plus complexes.

D'abord, on sait que, dans l'Ancien Testament, le nom de Dieu fait aussi l'objet d'un interdit. Et cela pourrait avoir encore quelque signification pour nous aujourd'hui. En tout cas, dans sa lettre du 21 novembre 1943, Dietrich Bonhoeffer écrit à ce sujet: «Je réfléchis souvent au fait que les Israélites ne prononçaient jamais le nom de Dieu et je le comprends toujours mieux¹.» Dans un sermon sur le nom divin, Paul Tillich rapporte les paroles d'une personnalité intellectuelle qui aurait dit: «J'attends le jour où tout le monde pourra parler de Dieu sans éprouver de gêne.» Et lui-même commente: «Un usage sans gêne du nom divin est-il souhaitable? Une religion sans gêne est-elle souhaitable? Certainement pas! La Présence du divin dans le nom demande de notre cœur du respect et de la crainte².»

Il y a une autre raison aussi qui nous fait hésiter à prononcer le nom de Dieu aujourd'hui. C'est qu'il a été tellement galvaudé, mêlé à toutes les sauces, utilisé pour toutes les causes. À la gêne se mêle alors un certain sentiment de honte et de culpabilité. On peut lire chez Martin Buber le reproche que lui adressait un vieil humaniste juif. C'est une remise en question radicale que doivent entendre encore aujourd'hui les ardents prophètes du nom de Dieu:

Comment pouvez-vous sans cesse employer le mot «Dieu»? Quel espoir avez-vous que le lecteur comprenne ce mot dans le sens où vous voulez qu'il soit compris? Ce que vous entendez par là dépasse toute compréhension et tout entendement humain. C'est à cette élévation que vous pensez, mais dès que vous la prononcez vous la jetez aux mains des hommes. Est-il un mot du langage des hommes qui ait été plus abusivement utilisé que celui de «Dieu»? un mot qui ait été autant souillé? autant violé que celui-ci? Tout ce sang innocent versé en son nom a terni son éclat. Toutes les injustices qu'il a dû couvrir lui ont ôté de son poids. Lorsque j'entends nommer le Très-Haut «Dieu», cela sonne à mes oreilles comme un blasphème³.

1. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 70.

2. Paul TILlich, *L'Éternel maintenant*, Paris, Planète, 1969, p. 108-109.

3. Martin BUBER, *Éclipse de Dieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 12.

Et puis, notre gêne dépend d'autre chose encore, quelque chose de beaucoup plus simple et radical, auquel fait allusion le texte de Beauchamp. Car, non seulement le sens du mot «Dieu» a-t-il été perverti par un usage abusif; il faut dire aussi que le mot a perdu beaucoup de son sens aujourd'hui, comme s'il souffrait d'une érosion du sens.

On doit cependant préciser ce diagnostic. On peut supposer, en effet, que le langage sur Dieu, le langage religieux, garde tout son sens dans l'enceinte de l'église, dans le cadre des célébrations liturgiques. C'est là qu'est conservée la tradition dans laquelle baigne ce mot, et par conséquent aussi tous les éléments de sens requis pour sa compréhension. Rappelons-nous d'ailleurs que le texte de Beauchamp s'adresse aux gens d'église, à ceux et celles qui vont célébrer la Sainte Trinité dans l'église ce jour-là. Le problème est que ce contexte de sens ne se retrouve plus aujourd'hui hors de l'église et du domaine religieux. C'est comme si on ne parlait plus la même langue à l'église et hors de l'église. Dès qu'on sort de l'église, on doit taire le nom de Dieu, un peu comme les allophones doivent laisser derrière eux leur langue nationale quand ils sortent de la maison familiale.

Et l'on pourrait poursuivre l'analogie pour montrer l'inconfort et le danger d'une telle situation. La langue ethnique, minoritaire, se trouve de plus en plus à l'étroit dans son retranchement; elle est ainsi condamnée à disparaître graduellement. De même, on peut supposer qu'un langage religieux qui ne serait plus intelligible qu'à l'église finirait par être de moins en moins compris à l'église même; il serait par là voué à la disparition totale. Effectivement, on rencontre chaque jour des gens qui délaissent l'église, non pas à cause de tel ou tel grief particulier, mais tout simplement parce qu'ils n'y trouvent plus de sens, parce qu'ils ne comprennent plus la langue qu'on y parle.

On a réagi de différentes façons à ce malaise. La réaction la plus spontanée, la plus naturelle, c'est de se dire: si on ne comprend pas, on va expliquer. Et l'on commence alors à expliquer chaque signe liturgique, chaque terme du langage religieux. Mais on obtient le plus souvent par là l'effet exactement contraire à celui qu'on espérait: le sentiment de platitude s'en trouve tout simplement accru.

Cela fait voir que le problème est beaucoup plus profond que ce qu'on avait cru d'abord. On s'était imaginé que le langage religieux en général, et le mot «Dieu» plus particulièrement, était devenu hermétique, de sorte qu'il fallait procéder à une opération de décryptage, comme pour ces hiéroglyphes qui semblent vouloir cacher leur secret,

dont il faut arracher le sens à force d'astuce. Le problème est tout différent dans le cas du langage religieux, qui souffre lui-même d'une déperdition de sens. Le problème n'est pas que sa signification est devenue inaccessible; c'est plutôt qu'il a perdu toute signification. Ainsi, quand on perce l'écorce des mots pour en pénétrer le sens, c'est tout le contraire qui se produit: ce qui apparaît alors, ce n'est pas un sens plus profond; c'est plutôt le vide de sens que recèlent les mots.

L'interprétation de Dietrich Bonhoeffer

La description que je viens d'esquisser n'est pas neutre. C'est déjà une interprétation, dans une ligne assez précise, celle de la théorie de Paul Tillich. Dans cette perspective, le problème du langage religieux aujourd'hui consiste dans la perte de sa substance religieuse: ce que j'ai appelé moi-même l'érosion du sens. Mais il y a aussi une autre interprétation, diamétralement opposée, celle de Dietrich Bonhoeffer. Le problème du sens est alors celui du revêtement religieux de notre discours sur Dieu. C'est ce revêtement qui fait écran, qui empêche aujourd'hui le monde d'avoir accès à la Parole de Dieu. Pour Bonhoeffer donc, le problème du langage religieux, c'est qu'il est encore trop religieux; pour Tillich, au contraire, c'est qu'il a perdu sa substance religieuse et qu'il n'est plus religieux qu'en apparence, qu'en superficie. Ces deux interprétations divergentes découlent manifestement de deux conceptions différentes de la modernité séculière dans ses rapports avec le christianisme. Je commence par un bref rappel de la position de Bonhoeffer, pour montrer ensuite ce qu'a de spécifique la théorie de Tillich⁴.

Les indications les plus claires de Bonhoeffer sur sa vision d'un discours nouveau sur Dieu se trouvent dans sa lettre du 30 avril 1944, où il formule tout aussi clairement sa conception d'un christianisme sans religion. Dès l'abord, il précise ce qui ne va pas dans l'annonce du message chrétien. Ce qui ne passe pas, ce qui discrédite le message, c'est justement son caractère religieux: «Le temps où on pouvait tout dire aux hommes, par des paroles théologiques ou pieuses, est passé, comme le temps de la spiritualité et de la conscience, c'est-à-dire le temps de la religion en général. Nous allons au-devant d'une époque

4. J'ai tiré profit, pour cette section, de mes échanges avec François Dietz, à l'occasion de sa thèse de doctorat sur le problème du langage religieux chez Paul Tillich.

totale­ment irréligieuse.» Devant cette situation de la modernité sécu­lière, la position de Bonhoeffer est claire et nette. On ne doit pas se battre pour sauver les quelques éléments religieux qui pourraient être compatibles avec le monde moderne. On doit plutôt considérer tout ce revêtement religieux comme extrinsèque au christianisme et le laisser tomber, à l'instar du christianisme primitif qui a lui-même laissé tom­ber la circoncision, le symbole de la loi mosaïque: «La question paulinienne, à savoir si la *peritomè* est nécessaire à la justification est aujourd'hui celle-ci: la religion est-elle nécessaire au salut? L'affran­chissement de la *peritomè* est aussi l'affranchissement de la religion.» Tout cela rappelle, évidemment, la polémique de Karl Barth contre la religion, qui se trouve alors opposée à la foi et à l'Évangile. Effective­ment, Bonhoeffer se réfère ici explicitement à Barth, «le seul, dit-il, qui ait commencé de penser dans cette direction⁵».

Le programme d'un nouveau discours sur Dieu se trouve par là déjà tracé en principe. Il devra répondre à la question suivante: «Com­ment parler de Dieu sans religion, c'est-à-dire sans le donné préalable et contingent de la métaphysique, de la spiritualité, etc.? Comment parler (ou peut-être ne peut-on plus en parler comme jusqu'ici?) de Dieu "laïquement"»? Et Bonhoeffer indique ici même quelques traits de ce nouveau discours. Il se distingue du langage religieux pour autant qu'il ne parle plus de Dieu à partir de la faiblesse ou de la faute humaine: «Les gens religieux parlent de Dieu quand les connaissances humaines (quelquefois par paresse) se heurtent à leurs limites ou quand les forces humaines font défaut — c'est au fond toujours un *deus ex machina* qu'ils font apparaître, ou bien pour résoudre apparemment des problèmes insolubles, ou bien pour le faire intervenir comme la force capable de subvenir à l'impuissance humaine; bref, ils exploitent tou­jours la faiblesse et les limites des hommes.» Tout au contraire, le discours que Bonhoeffer appelle de tous ses vœux est celui de l'homme moderne, l'homme adulte, autonome, en pleine possession de ses moyens: «J'aimerais parler de Dieu non aux limites, mais au centre, non dans la faiblesse, mais dans la force, non à propos de la mort et de la faute, mais dans la vie et la bonté de l'homme⁶.»

On trouve une autre indication complémentaire très importante dans la lettre écrite par Bonhoeffer pour le baptême de son neveu en mai 1944. Le langage nouveau dont il est question doit être sans doute

5. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 120-122.

6. *Ibid.*, p. 122-123.

celui de l'homme adulte, autonome. C'est un langage dont on peut déjà discerner les traits caractéristiques. Mais ce nouveau langage, ce n'est pas nous qui allons l'inventer de toutes pièces; ce n'est pas nous qui allons le produire. Il sera lui-même l'œuvre de Dieu; ce sera l'effet d'une grâce nouvelle de Dieu pour notre temps. Tout ce que nous pouvons faire maintenant, c'est de l'attendre et de savoir discerner les signes de sa venue: «Ce n'est pas à nous de prédire le jour — mais ce jour viendra — où des hommes seront appelés de nouveau à prononcer la Parole de Dieu de telle façon que le monde en sera transformé et renouvelé. Ce sera un langage nouveau, peut-être tout à fait a-religieux, mais libérateur et rédempteur, comme celui du Christ⁷.»

Bonhoeffer, tout comme Barth, ne retient donc qu'un élément dans le christianisme: l'élément prophétique ou critique. Tillich, pour sa part, tient à la polarité des deux éléments: à l'élément sacramentel (ou sacerdotal) autant qu'à l'élément prophétique, à la substance catholique autant qu'au principe protestant. Il s'ensuit une différence importante dans la façon de concevoir l'histoire de la religion dans ses rapports avec la culture et, par conséquent aussi, une différence importante dans l'interprétation et l'évaluation de la modernité séculière. Pour Bonhoeffer, les choses sont assez simples, l'évolution se fait en ligne droite, à partir d'un stade religieux primitif qui marque l'enfance de l'humanité, jusqu'au stade de la sécularité moderne qui signifie l'accès à l'autonomie de l'âge adulte. La conception de Tillich est beaucoup plus complexe. Je tiens à la rappeler ici dans ses grandes lignes, car elle comporte des conséquences importantes quant aux conditions d'un discours signifiant sur Dieu aujourd'hui.

La théorie de Paul Tillich

Chez le premier Tillich, le Tillich allemand, philosophie de la religion et histoire de la religion sont en étroite corrélation. Il sera donc utile de se rappeler d'abord les deux principes fondamentaux, les deux éléments constitutifs de la religion. On doit remonter pour cela à la théorie schellingienne des puissances (*Potenzenlehre*), telle qu'on la trouve commentée dans la première dissertation de Tillich sur Schelling⁸. On voit là que les puissances se retrouvent d'abord en Dieu, puis dans la

7. *Ibid.*, p. 140.

8. Voir mon étude: «Les religions non chrétiennes et le christianisme dans la première dissertation de Tillich sur Schelling», *Sciences Religieuses*, 14 (1985), p. 415-434.

création du monde, enfin dans la constitution de la culture et de la religion. La première puissance, c'est l'être dans son infinie possibilité, l'être potentiel par opposition à l'être actuel. Par conséquent, la première puissance s'identifie à l'élément irrationnel, à la profondeur abyssale de l'être. La seconde puissance, ou second moment dans la dynamique de l'être, ce sera, par contraste, l'élément d'actualité et de rationalité. Il s'identifiera à la norme, à ce qui doit être, par opposition à ce qui est⁹.

Une autre source de la philosophie tillichienne de la religion va dans le même sens. C'est l'ouvrage classique de Rudolf Otto, *Le sacré*. Dans une brève recension de 1923, à l'occasion de la dixième édition de l'ouvrage, Tillich rappelle quel fut son apport original. Otto nous a fait prendre conscience de l'élément irrationnel au cœur du sacré. Par là même, c'est l'élément vital qu'il a fait ressortir. Le feu original de la vie commença alors à se répandre et à faire irruption à travers la sclérose rationnelle de la conscience religieuse du temps¹⁰. On ne peut en rester là cependant. Car si l'on s'en tient seulement au pôle irrationnel dans l'expérience du sacré, la religion se réduira elle-même au sentiment, à l'expérience émotionnelle. Le pôle de l'irrationnel doit donc être relié au pôle rationnel, qui est l'inconditionnalité des valeurs, comme la vérité et la justice, le beau et le bien. L'absolu, l'inconditionné comporte donc ces deux pôles, l'aspect lumineux aussi bien que celui d'obscurité: «Le sacré est essentiellement non seulement le “mystère du fondement” (*Grundes*), mais aussi le “mystère de la lumière”, car le fondement vient à lui-même dans la lumière. L'inconditionné du contenu (*Gehaltes*) et l'inconditionné de la forme sont essentiellement unis¹¹.»

Tout cela est repris dans la *Philosophie de la religion* de 1925, à propos des éléments du sens. On parle beaucoup aujourd'hui de la religion comme recherche du sens, ou comme réponse à la recherche du sens. Mais on risque alors de s'en tenir à une notion purement intellectuelle et rationnelle du sens. Tillich, pour sa part, insiste sur la distinction des deux éléments du sens: les formes rationnelles du sens (*Sinnformen*) et le contenu substantiel, vital, du sens (*Sinngehalt*). Dieu,

9. *Ibid.*, p. 417-418.

10. Paul TILlich, «La catégorie “sacré” chez Rudolf Otto» (1923), dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf; Genève, Labor et Fides; Québec, PUL, 1990, p. 95.

11. *Ibid.*, p. 96.

l'inconditionné, n'est pas un sens particulier; il n'est pas non plus l'interconnexion générale du sens, la vision globale du monde; il est le fondement inconditionné du sens. Quant à la forme inconditionnée, on peut la concevoir elle-même comme l'absolu divin des valeurs — la Vérité, la Justice, par exemple — qui constitue la norme de toute réalisation particulière d'une forme rationnelle¹².

Nous pouvons passer maintenant à l'histoire de la religion, plus précisément à l'histoire des rapports entre religion et culture. L'objectif ici est de voir comment on en vient à une culture séculière et quel est le sens d'une telle culture. Le point de départ est un stade d'hégémonie religieuse que Tillich appelle le stade *sacramental*. Il est marqué par la prédominance du *Gehalt*, de la substance religieuse. À ce moment de l'évolution, les formes rationnelles de la culture n'ont pas encore émergé hors de la religion: la science est encore prise dans le mythe et l'éthique, dans le culte. D'où les tensions et déformations inévitables: «En certains points décisifs demeurent des éléments antirationnels. Le mythe et le culte consacrent le faux et l'injuste¹³.» Tillich parlera même de cet état sacramental comme d'un état d'indifférence où le divin et le démonique ne sont pas encore distingués et séparés¹⁴. On voit ici que le démonique n'est rien d'autre que la perversion du sacré: c'est le sacré destructeur par opposition au sacré divin, créateur. Milan Kundera exprime la même chose à sa façon, en disant que «tout ce qui sur cette terre appartient à Dieu peut appartenir au Diable¹⁵».

Précisons encore le contenu du sacré originel, le sacré des origines. Il s'agit là, écrit Tillich, «des rapports inviolables liant l'homme et la terre, les générations présentes et passées, les maîtres et les sujets, et liant aussi entre elles les communautés fondées sur le sang, l'ethnie et la race. Tous ces rapports sont fondés sacramentellement, quelles que soient les circonstances ayant conduit à leur consécration sacramentelle¹⁶.» Il s'agit donc d'un sacré provenant directement de la nature. En d'autres termes, c'est le sacré païen.

12. Id., *Philosophie de la religion*, trad. F. Ouellet, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 46-48.

13. Id., «Église et culture» (1924), dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 107-108.

14. Id., *Philosophie de la religion*, p. 87-88.

15. Milan Kundera, *La plaisanterie*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1980, p. 322.

16. Tillich, «Les principes fondamentaux du socialisme religieux» (1923), dans *Christianisme et socialisme*, Paris, Cerf; Genève, Labor et Fides; Québec, PUL, 1992, p. 171.

Évidemment, toutes les théologies chrétiennes se sont, de quelque façon, opposées à ce type de sacré et de religion. La position de Tillich se distingue cependant par deux traits particuliers. D'abord, elle présente une réaction et une protestation internes à la religion, intrinsèquement religieuses. Bonhoeffer et le courant barthien en général sont plutôt portés pour leur part à identifier la religion avec le sacré païen. Par conséquent, toute réaction contre un tel type de sacré est essentiellement pour eux une protestation contre la religion comme telle. Autre trait caractéristique, et décisif, de la théorie de Tillich, c'est que le sacré païen n'est pas écarté comme tel; il est tout simplement corrigé, rectifié. Rappelons-nous que tout ce qui appartient à Dieu peut aussi appartenir au Diable. Par conséquent, si l'on veut écarter toute possibilité de démonique, on supprime le sacré divin lui-même, on tarit la source même du sacré.

Tillich découvre donc, à l'intérieur même de l'histoire et de l'évolution de la religion, un mouvement de protestation contre les déformations démoniques du sacramentel, un combat contre les éléments antirationnels du sacré, contre les faussetés sacrées et surtout contre les injustices sacrées. Ce combat prend appui sur l'autre pôle du sacré, celui de la forme rationnelle: c'est le combat pour la vérité et la justice. Et c'est par le fait même un combat pour Dieu, pour le Dieu de vérité et de justice. Car ce sont là aussi des valeurs sacrées, divines; voilà pourquoi elles sont sources d'exigence inconditionnée. Le mythe se trouve alors soumis à la loi divine, et le culte, à l'obéissance divine¹⁷.

Ce combat, Tillich l'appelle «théocratique», parce que c'est un combat pour Dieu contre les éléments démoniques de la religion sacramentelle. Il l'appelle aussi «prophétique», en référence à la protestation des prophètes d'Israël contre la religion cultuelle et sacramentelle de leur temps. Je suggérerais pour ma part de distinguer les deux. Le combat théocratique serait alors un combat spécifiquement sacerdotal, soit le combat des gens du Temple ou de la hiérarchie de l'Église. C'est le combat contre tous les démons du paganisme avec l'arme de la loi divine, au nom de la souveraineté de Dieu. Les prophètes aussi combattent les démons, mais je dirais qu'ils le font d'abord au nom de l'humain, plutôt que pour le triomphe de la loi divine. Le cas type d'un tel combat prophétique est celui de Jésus dans ses démêlés avec les

17. Id., «Église et culture», dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 108; *Philosophie de la religion*, p. 88-89, 91-92.

gens du Temple, quand il proclame que le sabbat est fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat.

De toute façon, théocratie et prophétisme ont ceci de commun qu'ils constituent une protestation religieuse contre la religion. Et cette protestation s'appuie sur l'exigence de la forme rationnelle: «L'attitude théocratique est orientée vers l'exigence inconditionnée, vers la pure forme¹⁸.» Le mouvement théocratique et prophétique ouvre ainsi la voie qui conduit à la modernité autonome, séculière. Car la forme rationnelle est principe d'autonomie, laquelle constitue le fondement de la modernité. C'est là chez Tillich une intuition claire et précise: «Le mouvement théocratique n'est pas seulement le porteur du développement intra-religieux. C'est de lui que dépend la possibilité de la culture autonome. En effet, la théocratie et l'autonomie se rencontrent en ce qu'elles sont orientées vers la forme. Elles ne se distinguent qu'en ce que la théocratie recherche la forme comme porteuse du contenu (*Gehalt*) inconditionné, alors que l'autonomie recherche la forme pour elle-même¹⁹.» On peut en déduire que la culture moderne, autonome et rationnelle, est une culture essentiellement séculière, une culture complètement sortie de la religion, précisément parce qu'elle a évacué son contenu religieux. Et c'est bien là, effectivement, la conclusion de Tillich: «La société autonome est nécessairement vouée à la perte de son contenu. Elle est orientée vers les formes du sens et leur unité rationnelle, et elle en perd le fondement et la profondeur abyssale du sens²⁰.» On pourrait dire encore que la culture moderne se trouve orientée exclusivement vers les formes du sens (*Sinnformen*), et qu'elle en vient ainsi à perdre totalement le contenu substantiel du sens (*Sinngehalt*).

Retrouver le sens du sacré

Pour un discernement des nouveaux lieux du sacré

Ce détour par la théorie de Tillich était nécessaire, je pense, pour porter le bon diagnostic sur la situation culturelle présente. Quand nous voulons dire Dieu aujourd'hui, nous sommes immédiatement confrontés à

18. Id., *Philosophie de la religion*, p. 91 (traduction modifiée d'après l'original allemand).

19. *Ibid.*, p. 92.

20. Id., «Église et culture», dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 109.

un problème de sens: selon toute apparence, le mot «Dieu», ce mot clef du langage religieux, a perdu beaucoup de sa signification pour beaucoup de nos contemporains. Dans les termes de Tillich, nous pouvons préciser maintenant que ce problème de sens se situe au niveau du *Sinngehalt*, non pas au niveau du *Sinnform*. Ce n'est pas simplement un problème de compréhension, un problème de forme conceptuelle. Plus profondément, il s'agit d'un problème de contenu substantiel, c'est-à-dire un problème d'expérience vécue et d'expérience vivante, en l'occurrence, l'expérience religieuse du sacré. Il ne servirait donc à rien de nous limiter à modifier les concepts théologiques ou à modifier la philosophie qui nous sert de support conceptuel. Tout cela ne serait que du bricolage théologique. Ce qu'il nous faut retrouver d'abord, c'est le sens du *sacré*.

Or, si notre tâche, notre responsabilité, est de produire le langage théologique le plus adéquat pour notre temps, il ne dépend pas de nous, cependant, de retrouver le sens du sacré. Cela doit nous être donné; cela doit nous arriver par grâce, par révélation. C'était là déjà la conviction profonde de Bonhoeffer, qu'un jour viendrait, de par la grâce de Dieu, où la Parole de Dieu se ferait entendre de façon renouvelée. C'est aussi la conviction de Tillich. Mais quand Tillich écrit ses essais de théologie de la culture au début des années vingt, il est lui-même persuadé que le moment de grâce est là, ce moment de grâce qu'il appelle lui-même un *kairos*. Et il le conçoit alors comme l'irruption du *Gehalt*, de la substance religieuse, dans les formes de la culture.

Je fais mienne cette conception de Tillich, et je pense que nous vivons nous-mêmes aujourd'hui un temps de grâce, où nous pouvons percevoir une nouvelle irruption du sacré, non pas seulement dans les formes autonomes de la culture, mais également dans les formes plus ou moins sclérosées de la religion, une irruption qui donne lieu d'ailleurs à de nouvelles formes religieuses. C'est à partir de là, à partir de cette nouvelle irruption, que nous pourrions renouveler notre discours sur Dieu, de même que notre langage religieux en général.

Les différents lieux où se fait sentir l'irruption, le *Durchbruch*, seraient donc pour nous comme de nouveaux lieux théologiques, de nouveaux lieux où devrait se ressourcer notre langage théologique. Cela ne signifie pas qu'on abandonne ce qu'on a appelé jusqu'ici les «lieux théologiques», qui se rapportent à la révélation première de Dieu, telle qu'exprimée dans la Bible et dans les différents documents de la Tradition. Tout au contraire, il importe aujourd'hui de mettre en

relation, plus précisément en corrélation, ces deux séries de lieux théologiques. Car, pour que la révélation biblique, dans le Christ, se réactualise pour nous aujourd'hui, il faut qu'elle vienne en contact avec ces nouveaux lieux de la révélation divine, que sont les lieux d'irruption dont j'ai parlé.

Ceux-ci ne seront donc pas limités à l'espace reconnu habituellement comme celui de la tradition chrétienne. Le sacré peut faire irruption aujourd'hui en dehors des limites de la religion, dans les différents secteurs de la culture. À plus forte raison, peut-il se retrouver en dehors des Églises chrétiennes, à l'extérieur même des grandes religions. Les religions ethniques et les nouvelles religions peuvent elles-mêmes présenter à cet égard beaucoup d'intérêt. On ne devrait pas se laisser rebuter par leurs traits païens ou ésotériques. Ce que nous cherchons, ce ne sont pas des croyances orthodoxes. Celles-ci ne manquent pas. Ce dont nous avons besoin, ce sont d'authentiques manifestations du sacré, lesquelles peuvent se produire n'importe où, aux endroits les plus imprévus, les plus éloignés de l'orthodoxie chrétienne.

Bien sûr, un discernement s'impose, pour distinguer l'authentique du frelaté, le divin du démonique. Mais ce discernement ne peut consister à rejeter en bloc tout ce qui se trouve en dehors des grandes Églises chrétiennes. Il suppose, au contraire, qu'on s'applique à considérer sérieusement les principales manifestations du sacré qui attirent l'attention aujourd'hui. Quant aux critères de discernement, c'est évidemment dans la Bible et dans la Tradition chrétienne que nous, chrétiens et chrétiennes, les puiserons. Pour nous, Jésus le Christ est et demeure la révélation finale, la manifestation ultime de Dieu. Cela signifie qu'il est l'ultime critère de toute révélation divine. Mais cela n'implique d'aucune façon qu'une authentique manifestation du sacré ne puisse être donnée ailleurs que là où l'on se réclame explicitement du Christ.

Telle sera donc la première tâche de la théologie là où elle aura découvert une irruption du sacré: elle devra y accomplir un travail de discernement. Mais une autre tâche s'impose alors de façon tout aussi urgente: celle d'exprimer cette nouvelle expérience religieuse dans le langage religieux et culturel d'aujourd'hui. Rappelons-nous que l'objectif que nous nous proposons est «dire Dieu aujourd'hui». Il ne suffit donc pas de dire Dieu de façon signifiante dans les formes d'autrefois, à l'intérieur de fraternités d'ancien régime. Le défi que nous devons relever, c'est de dire Dieu pour le monde d'aujourd'hui, dans le monde

d'aujourd'hui. C'est le vide spirituel de *notre* culture qu'il nous faut combler. Par conséquent, le langage religieux dans lequel nous dirons Dieu ne doit pas seulement être rempli de force divine, de pouvoir sacré; il doit aussi pouvoir communiquer avec le monde culturel d'aujourd'hui.

Le retour du sacré dans la religion et dans la culture

J'aimerais indiquer maintenant certains lieux de cette nouvelle irruption du sacré dans notre monde. Je proposerai quelques exemples tirés du monde religieux et du monde profane. Et dans le domaine religieux, je procéderai encore du centre à la périphérie, à partir des grandes Églises jusqu'aux manifestations plus périphériques et marginales du religieux.

À propos des Églises, je me contenterai de soulever la question suivante: est-ce que tous les *revivals*, «réveils» ou «renouveaux» qui s'y produisent ne devraient pas être interprétés de cette façon, comme autant de manifestations du sacré des origines? C'est là, sans doute, où mon hypothèse semble le plus difficile à vérifier. Remarquons cependant que tous ces mouvements de réveil ou de renouveau ont ceci en commun qu'ils viennent briser l'écorce durcie des structures rationnelles et institutionnelles du christianisme, pour y introduire une ferveur nouvelle, un renouveau de vie chrétienne.

À l'extérieur des Églises chrétiennes, nous pouvons voir ce phénomène multiforme qu'on appelle aujourd'hui le «retour du religieux». Et l'hypothèse d'un retour du sacré des origines semble y trouver une application beaucoup plus directe. Je sais bien qu'il s'agit là d'un phénomène fort complexe, aux racines multiples. J'aimerais cependant, à ce propos encore, soulever la même question: Ne pourrait-on pas voir là des tentatives, des efforts pour combler le vide spirituel dont souffre notre civilisation scientifique et technologique? Ne pourrait-on pas y voir, par conséquent, autant d'expressions d'une recherche du sacré originel, celui qui, à l'origine, imprègne tous les actes de la vie humaine, de même que toutes les productions de l'esprit humain? Et si beaucoup de nos contemporains cherchent ces expressions vivantes du sacré en dehors des grandes Églises chrétiennes, ne serait-ce pas aussi parce que, à tort ou à raison, ils ne perçoivent plus la résonance du sacré dans le langage religieux des Églises, quand elles disent Dieu aujourd'hui?

Je laisse là question ouverte, en signalant cependant que cette

démarche a été effectivement accomplie par beaucoup de nos fidèles. Un simple fait pour illustrer. J'ai rencontré en paroisse certaines gens qui semblaient avoir le sens des symboles sacrés plus développé. Quand on parlait, à la Vigile pascale par exemple, des symboles du feu nouveau et de la lumière, cela semblait éveiller chez elles des résonances réelles. Or quelques-unes d'entre elles m'ont confié par la suite qu'elles avaient été plusieurs années les disciples du Maître Mikhaël Aïvanhov, et qu'elles étaient rentrées au bercail après la mort de ce dernier. Elles manifestaient alors une certaine culpabilité, comme si elles revenaient de la prostitution. Je leur ai dit de se réjouir plutôt de la chance qu'elles avaient eue, parce qu'elles avaient trouvé là, auprès du Maître, quelque chose qui manque souvent à nos plus fidèles paroissiens: précisément, le sens le plus élémentaire du sacré, ce que j'ai appelé le sacré de la nature, le sacré païen.

J'ai lu depuis quelques extraits du Maître, et j'ai trouvé, dans une conférence intitulée «La puissance du feu», certaines réponses à mes questions. On voit là que la puissance du feu est celle du soleil, ce qui explique le rite matinal de la fraternité, un genre de culte au soleil: «Car le soleil est un feu, et c'est pourquoi vous devez aller le voir, chaque matin, pour rétablir le contact avec le feu céleste²¹.» Un trait caractéristique de cette spiritualité, c'est, en effet, que les puissances de l'esprit humain, qui s'enracinent dans l'Esprit divin, sont elles-mêmes reliées aux puissances sacrées de la nature: «Si vous vous liez au soleil, si vous vous laissez embraser par le soleil, avec tout votre amour, avec toute votre intelligence, des flammes commenceront à vous entourer, à jaillir de vous. Le Saint-Esprit n'est rien d'autre que le feu sacré du soleil²².» Dans la tradition spirituelle de l'Occident moderne, l'esprit a été, pour ainsi dire, débranché de la nature. La nature a été complètement désacralisée et l'esprit humain, créé à l'image de Dieu, a concentré en lui-même toute la charge du sacré. Mais cela ne peut fonctionner longtemps. La nature est la source première du sacré, et lorsque, par crainte du paganisme, on refuse le sacré de la nature, on se condamne à plus ou moins brève échéance, à la perte totale du sacré: l'esprit humain finit par perdre lui-même toute trace de divin; il finit par se renfermer dans son autonomie rationnelle, dans sa finitude auto-suffisante.

21. Omraam Mikhaël AÏVANHOV, *Les secrets du livre de la nature* (coll. «Izvor», 216), Fréjus, Éditions Prosveta, 1984, p. 109.

22. *Ibid.*

Il faudrait en dire autant de la liturgie. La plupart de nos grandes fêtes liturgiques ont des racines païennes dans le sacré de la nature. Or, par fidélité chrétienne, nous avons cru devoir couper toutes ces racines naturelles, païennes. Il en est résulté une perte fatale pour nos rites liturgiques: la perte de leur force symbolique, le déclin dans l'insignifiance. Si nous voulons aujourd'hui dire Dieu de façon signifiante par nos célébrations, il nous faudra puiser à nouveau aux sources du sacré, dans la nature. Ce qu'il nous faut craindre, ce ne sont pas les vestiges du paganisme, mais les vestiges du démonique, ce qui est tout différent. Certaines communautés chrétiennes semblent l'avoir compris: par exemple, celles qui commencent à célébrer la première messe de Pâques, le dimanche matin, à l'extérieur de l'église, au bord de l'eau, au lever du soleil. Cela nous ramène à Mikhaël Aïvanhov, qui disait dans la même conférence: «Regardez chaque jour le lever du soleil, en sachant qu'il y a là une étincelle, une flamme à laquelle vous pouvez allumer votre cœur. Comme le matin de Pâques dans les églises orthodoxes. Le matin de Pâques, l'église est pleine; le pape allume un cierge dont il communique la flamme au fidèle le plus proche, celui-ci allume à son tour le cierge du voisin, et ainsi, de proche en proche, toute l'église est illuminée. Donc un seul cierge a allumé tous les autres: c'est symbolique... Le soleil aussi est un cierge auquel nous pouvons allumer le nôtre²³.»

Je passe immédiatement à l'autre versant de notre recherche du sacré: le retour du sacré dans la culture autonome, non religieuse. Cet aspect de la question présente un intérêt tout particulier pour deux raisons. D'abord, la source du problème se trouve précisément là, dans la culture séculière, qui a éliminé toute trace de sacré dans son agir autant que dans sa façon de penser. Le retour du sacré pourrait bien signifier alors une réorientation radicale de notre civilisation. Et puis, la présence du sacré sur le terrain même de la culture moderne présente aussi un autre grand avantage: c'est qu'elle s'y trouve sous une forme directement assimilable, compréhensible par nos contemporains. On doit reconnaître, cependant, que le sacré n'est là le plus souvent que de façon implicite. Dieu n'y est pas dit explicitement. On y trouve cependant la matière d'un discours plus signifiant sur Dieu.

Un premier cas typique — beaucoup plus qu'un exemple — est celui du mouvement écologique. Le phénomène est important, parce

23. *Ibid.*, p. 115.

qu'il concerne directement le point critique de la vision moderne du monde. Gérard Siegwalt parle à ce propos de «la crise des fondements du monde moderne²⁴». Elle consiste dans la dichotomie, dans la séparation de la nature-objet et de l'homme-sujet. Cela entraîne la totale domination et la totale exploitation de la nature par l'homme. La nature se trouve ainsi dépouillée de toute vitalité, subjectivité, identité propre. Elle est réduite à l'état de pur objet, pure chose, pur matériau dans les mains de l'homme, pour la réalisation des projets humains les plus fantaisistes. Il s'ensuit la crise écologique, qui «est le signe du caractère problématique de la relation de l'homme à la nature²⁵».

La signification culturelle du mouvement écologique apparaît dès lors clairement. C'est le projet d'une nouvelle alliance entre l'humanité et la nature, une alliance où l'humanité reconnaît la nature, non pas seulement comme objet d'analyse scientifique et d'exploitation technologique, mais d'abord et avant tout comme milieu de vie et comme milieu vivant; une alliance, par conséquent, où l'être humain reconnaît le respect dû à tous les éléments naturels qui l'entourent et qui conditionnent son existence. En tout cela, la problématique du sacré n'est qu'implicite, bien qu'elle affleure souvent, comme dans le récent film de Frédéric Bach, «Le fleuve aux grandes eaux». De toute façon, il appartient à la théologie de la dégager. L'objectivation, la chosification de la nature, est vue alors comme désacralisation, c'est-à-dire comme la méconnaissance et l'élimination de son caractère sacré. Par contre, c'est l'alliance originelle de la création qui transparait dans la nouvelle alliance de l'humanité avec la nature. Et le respect dû à la nature s'enracine finalement dans la reconnaissance du mystère sacré de la création.

Par là se découvre à nous une nouvelle façon de dire Dieu comme créateur, à partir de son immanence dans la création, à partir de la nature comme création de Dieu. Jürgen Moltmann a ouvert là-dessus des voies nouvelles dans son *Traité écologique de la création*²⁶. Il renonce pour sa part à considérer Dieu uniquement dans la ligne de la transcendance, comme sujet absolu, tout autre que le monde. Sans doute, à cause de la présence envahissante des religions de la nature,

24. Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. I/1: La quête des fondements*, Paris, Cerf; Genève, Labor et Fides, 1986, p. 164-167.

25. *Ibid.*, p. 165.

26. Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (coll. «Cogitatio fidei», 146), Paris, Cerf, 1988.

l'Ancien Testament a-t-il dû souligner la différence entre Dieu et le monde. Mais notre situation aujourd'hui est l'inverse de celle-là: «La nature est désacralisée, la politique est rendue profane, l'histoire perd sa fatalité. Le monde devient une matière inerte²⁷.» Il nous faut donc aujourd'hui accentuer davantage l'immanence de Dieu dans le monde. Par là, assure Moltmann, un traité écologique de la création «ne s'éloigne pas des traditions bibliques, mais retourne plutôt à leur vérité originelle: Dieu le créateur du ciel et de la terre est présent par son Esprit cosmique dans chacune de ses créatures et dans leur communauté créée²⁸.»

Voyons maintenant un deuxième lieu culturel, tout particulièrement fécond pour les matériaux qu'il peut fournir en vue d'un nouveau discours sur Dieu. C'est le domaine de la littérature. Je me limiterai encore ici à un seul exemple: le roman de Gabrielle Roy, *La montagne secrète*, publié en 1961²⁹. Et je reprends là-dessus les conclusions d'une étude récente de Micheline Simard³⁰. Dans ce roman, l'image traditionnelle de Dieu se trouve fortement contestée. C'est l'image d'un «Dieu créateur tout-puissant, maître inconditionnel de la vie et de la mort», un Dieu exigeant aussi, qui semble réclamer le renoncement à la vie et à la culture. L'auteure de l'étude ajoute: «Il importe de préciser que l'existence de Dieu, dans ce livre, est un fait qui n'est pas mis en doute. C'est l'image sociale, telle que véhiculée et expérimentée, qui est contestée. En outre, aucun effort n'est investi pour dévoiler une nouvelle manière de penser Dieu³¹.»

Mais la romancière fait beaucoup mieux que proposer une nouvelle image de Dieu. Elle prépare la matière vive qui servira à construire un nouveau discours sur Dieu. Elle propose, en effet, une nouvelle expérience du sacré: «Amante de la nature, Gabrielle Roy, dans sa vie comme dans ses livres, s'identifie à un univers où les éléments les plus simples sont sacralisés, parce qu'ils inspirent un sens à la vie dont ils sont porteurs³².» Parmi ces éléments sacrés, les deux premiers sont bien classiques; ils sont cependant présentés ici sous un jour nou-

27. *Ibid.*, p. 27; cf. p. 13.

28. *Ibid.*, p. 28.

29. Gabrielle ROY, *La montagne secrète*, Montréal, Stanké, 1978.

30. Micheline SIMARD, «La pensée prophétique de Gabrielle Roy», *Nouveau Dialogue*, n° 95 (mai-juin 1993), p. 15-20.

31. *Ibid.*, p. 16.

32. *Ibid.*, p. 17.

veau: c'est la Montagne, et puis l'Océan. La Montagne est la Solitaire, la Resplendissante, l'Insaisissable. C'est l'incarnation de la puissance, de la beauté, de la perfection; c'est aussi le symbole de la vie idéale. La découverte, l'apparition de la Montagne est donc l'occasion d'une première et profonde expérience religieuse de la part du héros du roman, l'artiste peintre Pierre Cadorai. Il en va de même pour l'Océan: «C'est l'infini mystérieux qui favorise l'éclosion de la vie et contribue à sa croissance.» L'Océan représente aussi «la profondeur humaine où la vie divine peut se développer.» On peut en conclure, avec Micheline Simard, que «dans la symbolique de Gabrielle Roy, l'Océan est une autre manifestation du sacré qui complète la révélation divine amorcée avec la Montagne, comme si l'infini et la perfection se fusionnaient en un nouvel et unique être divin³³.»

On trouve cependant, dans ce même roman, deux autres lieux du sacré qui sont plus surprenants: la souffrance et l'art. Gabrielle Roy présente la souffrance comme une hiérophanie, comme une manifestation du caractère sacré de la vie. La souffrance dévoile, sans doute, la finitude, la fragilité de la vie. Mais elle fait voir en même temps sa grandeur, sa dignité, sa transcendance, pour autant que la vie dépasse la nature inanimée, dans laquelle elle s'enracine pourtant. En tout cela, «une attention spéciale est accordée à la personne humaine, mais l'être souffrant, quel qu'il soit, est sacré³⁴.»

Quant à l'art, il est lui-même de l'ordre du divin. Plus précisément, il marque un autre niveau dans l'ordre du sacré. Après celui du sacré inanimé (la Montagne, l'Océan) et du sacré vivant (les souffrants), l'art constitue le sacré au niveau de l'esprit humain. C'est donc par le moyen de l'art que l'esprit humain répond au sacré de la nature et au sacré de la vie: «La quête de l'art [...] est une aspiration impétueuse vers l'au-delà, l'infini et la perfection.» Telle est bien aussi la mission de l'artiste: «Comme un prophète, l'artiste doit préparer le chemin pour que les autres parviennent à ce seuil du sublime.» C'est par son art aussi que l'artiste peintre «veut libérer l'oiseau captif en tout être humain», par son art encore qu'il entend «délivrer le souffrant en le fixant dans un objet extérieur.» L'art exerce donc manifestement une fonction religieuse. Doit-on dire alors, en un sens prométhéen, que l'art remplace la religion? Ne devrait-on pas dire plutôt que l'art, même

33. *Ibid.*, p. 18.

34. *Ibid.*, p. 17.

profane, peut avoir une véritable signification religieuse, puisque à l'origine de tout art humain se fait sentir l'inspiration transcendante du divin³⁵?

La déconstruction du théïsme

L'étude de Micheline Simard se trouve, pour ainsi dire, encadrée dans la question du Dieu personnel. Dès le départ, l'auteure affirme que Gabrielle Roy présente Dieu comme un être transcendant; cependant «elle n'en fait jamais un être personnel et proche». Et l'article se termine sur une note nostalgique: «On peut imaginer [que Gabrielle Roy] aurait su apprécier la rencontre d'un tel Artiste [divin] qui, à la manière du peintre René Richard — qui a inspiré Pierre Cadourai — ou comme tous les artistes, doit être une Personne bien spéciale³⁶!»

Il ne fait pas de doute que la rencontre personnelle de Dieu soit source de réconfort, et qu'on ne puisse rien souhaiter de mieux à quelqu'un que de goûter et voir comme est bon le Seigneur. Il ne fait pas de doute non plus que tel soit vraiment le point culminant de l'enseignement du Nouveau Testament: grâce au Christ, nous pouvons entrer en relation d'alliance avec Dieu comme avec un vrai Père. Cependant, il s'agit bien là du sommet de la révélation, du dernier mot de l'Évangile. Or ce même enseignement est devenu par la suite le premier mot de l'initiation chrétienne. Cette façon unique de dire Dieu en l'appelant «notre Père» — rappelons-nous la monition liturgique avant la récitation du Pater: «*audemus dicere*» — est devenue l'appellation la plus courante, la plus commune, la plus galvaudée. Elle a ainsi perdu beaucoup de sa saveur, beaucoup de son sens. Il nous faut donc aujourd'hui reprendre les choses au début, à partir des expériences les plus élémentaires du sacré. C'est pourquoi nous devons être reconnaissants à Gabrielle Roy d'avoir entrepris, pour nous et avec nous, l'ascension de la Montagne à partir d'en bas, à partir de la plaine. Car si un jour nous parvenons nous-mêmes au sommet, comme Moïse, pour y rencontrer Dieu personnellement, nous saurons alors qu'il s'agit vraiment d'une cime, d'une grâce toute spéciale.

En 1963, deux ans après *La montagne secrète*, paraissait en Angleterre un ouvrage percutant, absolument non conventionnel, sur

35. *Ibid.*, p. 16-18.

36. *Ibid.*, p. 16 et 20.

Dieu, qui allait devenir aussitôt un *best seller*. C'était *Honest to God* de l'évêque anglican John A.T. Robinson³⁷. L'ouvrage soulevait la question de «la fin du théisme», c'est-à-dire de la fin de cette façon de penser Dieu comme un être au-delà des autres, l'Être Suprême. Là encore, c'était la conception de Dieu comme personne qui était en cause. Robinson ne remettait pas en question la foi en Dieu comme telle, mais il critiquait nos façons de dire Dieu. Après la révolution copernicienne, il est bien évident qu'on ne peut plus, à la lettre, concevoir Dieu comme résidant là-haut dans le ciel. Ce n'est là, bien sûr, qu'une façon de parler. Eh bien, Robinson montrait que ce n'est là encore qu'une façon de parler, quand on conçoit Dieu comme existant par delà l'univers. Et il se demandait si c'était vraiment là, de nos jours, la meilleure façon de dire Dieu. Le problème, cependant, est qu'en abandonnant cette façon de parler, on a l'impression d'abandonner Dieu lui-même, et de se retrouver orphelin, sans Dieu. En effet, on a toujours, plus ou moins consciemment, imaginé Dieu comme étant caché quelque part dans les coulisses, derrière les décors de la vie et du monde. Remettre en question cette façon habituelle de dire Dieu, signifie prendre conscience tout à coup du fait qu'il n'y a, à proprement parler, personne derrière les décors, que le ciel est vide, vides aussi les coulisses du monde. D'où l'impression d'être sans Dieu, l'impression de sombrer dans l'athéisme. Effectivement, dépasser le théisme signifie toujours, de quelque façon, passer par l'athéisme. On voit alors la différence avec le concile Vatican II qui, dans *Gaudium et spes*, parle de l'athéisme comme d'une position antagoniste, avec laquelle on doit entrer en dialogue. Dans la problématique de Robinson, au contraire, l'athéisme est posé à l'intérieur même de la foi, comme un moment de la foi, précisément celui du dépassement du théisme.

Mais ce n'est là encore que l'aspect négatif de la question. On peut bien supposer, en effet, que Robinson ne détruit pas le théisme seulement pour le plaisir de faire scandale. S'il déconstruit les façons reçues de parler de Dieu, c'est, sans doute, pour retrouver la substance originelle du vocable, la réalité qu'il entend exprimer de quelque façon, son *cash value*, pour ainsi dire. Et je suppose pour ma part que ce qui est à l'origine de toute expression religieuse — et du mot «Dieu» en particulier — c'est l'expérience du sacré. Or c'est là, justement, une

37. John A. T. ROBINSON, *Dieu sans Dieu*, trad. L. Salleron, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1964.

expérience indifférenciée, pour autant qu'elle se situe en deçà de la claire distinction du sujet et de l'objet. Ce n'est donc pas une connaissance objective, la connaissance d'un objet déterminé ou d'une personne particulière. Voilà pourquoi on en parlera plutôt en terme de sentiment, comme faisait déjà Schleiermacher³⁸. Mais cela signifie aussi que le terme «Dieu» ne doit pas s'entendre comme la désignation d'un être déterminé, situé quelque part à l'intérieur ou au-delà de l'univers. C'est plutôt l'expression, l'objectivation, de ce que nous avons appelé l'expérience religieuse ou le sens du sacré. On ne peut s'empêcher de reconnaître alors que dire «Dieu», c'est faire une projection, et que, par conséquent, Dieu lui-même est, à ce point de vue, une projection de l'esprit humain, plus précisément une projection du langage humain. On retombe par là dans l'athéisme, plus spécifiquement l'athéisme de Ludwig Feuerbach. Mais cela était déjà la position de certains mystiques, ce qui confirme l'hypothèse selon laquelle l'athéisme peut être compris comme un moment interne de la foi. Ainsi, Jacques Pohier avait mis en exergue de son ouvrage, *Quand je dis Dieu*, ce mot de Maître Eckhart: «Dieu devient Dieu quand les créatures disent Dieu³⁹.»

On constate par ailleurs que Jean Ladrière parvient à la même conclusion par un autre chemin, celui de la philosophie de Descartes et de la philosophie du langage. Il note d'abord que «le terme "Dieu" ne peut être un terme simplement désignatif, puisqu'un terme de ce genre ne se revêt de signification que relativement à une situation où il est possible d'indiquer de façon non ambiguë quel est, dans le champ de l'expérience, l'objet auquel il est fait référence.» Mais aucune des procédures utilisées pour une telle indication «n'est concevable en ce qui concerne la réalité personnelle visée par le terme "Dieu"⁴⁰». Ce qui fonde en réalité la signification du terme, c'est plutôt la dimension religieuse de l'être humain, qu'on peut définir tout simplement comme «la mise en relation avec le divin». Or, dès que cette dimension reli-

38. Voir là-dessus mon étude: «L'expérience au-delà des idées religieuses, chez Friedrich Schleiermacher», dans *L'expérience comme lieu théologique*, sous la direction de E.-J. LACELLE et Th.-R. POTVIN («Héritage et projet», 26), Montréal, Fides, 1983, p. 99-136.

39. Maître ECKHART, Sermon *Nolite timere eos*; cf. Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977, p. 7.

40. Jean LADRIÈRE, «Révélation et manifestation», dans *Qu'est-ce que Dieu?* (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 33), Bruxelles, 1985, p. 492-493.

gieuse parvient à la conscience, «il y a expression religieuse, il y a une certaine représentation du divin, dans des symboles, des paroles, voire des concepts.» On doit donc en conclure, avec Ladrière, que «l'expression religieuse n'est pas première; elle donne forme à une sorte de pré-connaissance qui est plutôt de l'ordre du sentiment que de l'ordre de la pensée. Il faut sans doute la forme de représentation pour que le sentiment puisse devenir conscient de lui-même et de ce qu'il appréhendait déjà sourdement. Mais il faut le sentiment pour que la représentation soit véritablement signifiante; elle ne peut tirer d'elle-même la force attestatrice qui lui permet de viser, dans l'image ou dans la parole métaphorique, ce qui, de soi, se retranche de toute présentification et excède toute représentation⁴¹.» On retrouve ainsi la thèse initiale, affirmant la nécessité d'un retour à l'expérience religieuse élémentaire, l'expérience du sacré, pour redonner sens et signification à notre discours sur Dieu.

Retrouver le sens prophétique

L'attitude prophétique au cœur de la cité séculière

Nous nous tournons maintenant vers l'autre pôle de la religion, celui du sacré rationnel. Ce qu'on entend par là, on l'a déjà vu, c'est l'absolu des valeurs, l'inconditionnalité de la vérité et de la justice, du beau et du bien. Le premier pôle du sacré, c'est la profondeur, la puissance divine présente en tout ce qui est, présente plus spécialement en certains éléments sacramentels, dans lesquels se trouve, pour ainsi dire, concentrée de façon plus manifeste cette puissance infinie du divin. Le second pôle est celui de la norme, de la vérité et de la justice divines. Il représente ce qui doit être, par opposition à ce qui est. Il y a nécessairement tension entre ces deux pôles au cœur de toute expérience religieuse. L'exigence de la vérité et de la justice fait tendre vers l'avenir, vers le Royaume qui vient, tandis que l'expérience de la puissance divine ramène au sacré des origines. Le premier pôle se rapporte donc au Dieu créateur, tandis que le second est celui du Dieu qui vient, le Dieu sauveur.

Il s'ensuit deux façons assez différentes de dire Dieu: une façon sacramentelle, sacerdotale, et une autre, prophétique. On a vu aussi

41. *Ibid.*, p. 496-497.

quelle était la corrélation entre ces deux pôles du sacré, entre ces deux figures de Dieu. Le Dieu des origines inspire, aux sociétés comme aux individus, la vie et la puissance, le dynamisme et le courage de l'affirmation de soi. Tandis que le Dieu des prophètes, le Dieu du Royaume messianique est celui qui apporte la justice, qui prononce le jugement en faveur des faibles, des petits et des pauvres, contre tous ceux qui les oppriment. Rappelons-nous les premiers versets du Psaume 72, qui illustrent bien le discours des prophètes sur Dieu, le Dieu des pauvres:

Ô Dieu, donne au roi ton jugement
 au fils de roi ta justice,
 qu'il rende à ton peuple sentence juste,
 jugement à tes petits. [...]
 Avec justice il jugera le petit peuple
 il sauvera les fils de pauvres,
 il écrasera leurs bourreaux. (Ps 72,1-4)

À la lecture de ce psaume magnifique, la question se pose: Comment pourrions-nous, à notre époque, prononcer un discours prophétique aussi pertinent, aussi percutant? Comment pourrions-nous annoncer le règne de Dieu et sa justice dans la situation qui est la nôtre aujourd'hui? Rappelons-nous d'abord qu'annoncer le règne de Dieu, c'est s'engager dans un combat, le combat de Dieu contre les puissances démoniques. Or, à notre époque, le combat s'est déplacé: le champ de bataille ne se trouve plus sur le terrain de la religion, mais dans le monde séculier. Sans doute, quelques vieux démons d'ancien régime hantent encore les sacristies de nos églises, les chancelleries épiscopales, la curie romaine. Mais le gros des troupes s'est déplacé et se trouve maintenant au cœur de la société libérale, plus précisément dans le sanctuaire de l'économie capitaliste.

Encore ici, il me semble, la théorie de Tillich peut éclairer la question. La présentation que j'en ai faite s'achevait avec l'avènement de la culture autonome. Je poursuis maintenant avec un autre volet, celui de la société moderne, séculière. Pour Tillich, on l'a vu, le déficit de la culture moderne consiste dans son vide spirituel. Le culte unilatéral de la forme rationnelle, de la loi et du droit, laisse s'échapper le contenu vivant. Or le plus tragique dans cette situation, ce n'est pas comme telle l'absence du divin, ce qu'on pourrait appeler l'athéisme moderne. Le plus désastreux, c'est bien plutôt l'idolâtrie moderne, c'est-à-dire la résurgence de nouvelles forces démoniques dans ce vide

religieux creusé par la sécularité moderne. Tillich écrit à ce propos: «L'autonomie parfaite serait la destruction complète de la vie. Mais la vie ne se laisse pas détruire, et si le contenu divin de la théonomie se trouve dissipé, alors le contenu démonique qui était maîtrisé resurgit des profondeurs de la vie et utilise la forme autonome pour détruire la forme. Cette résurgence du démonique caractérise les époques vidées par l'autonomie et constitue en notre temps le véritable mouvement de réaction contre la théonomie naissante⁴².»

Ces forces démoniques ne sont rien d'autre alors que les manifestations aberrantes des forces vitales originelles, l'*eros* et la volonté de puissance. Les démons s'introduisent d'abord dans les relations de la personne humaine avec la nature. Et nous reprenons ici, sous l'aspect du démonique, ce que nous avons déjà dit de l'objectivation et de la chosification de la nature. Nous pouvons affirmer maintenant avec Tillich que «dans cet état de vide intérieur, la chose devient l'objet de l'*eros* subjectif et de la volonté de puissance subjective. La simple volonté de jouir et l'infinie volonté de domination s'approprient les choses devenues marchandises⁴³.»

Ces mêmes démons infectent ensuite les rapports des personnes entre elles; ils affectent finalement les structures sociales comme telles. La société moderne, on le sait, se fonde directement sur les droits des individus, et c'est justement dans ces formes purement rationnelles du droit, dépourvues de tout contenu communautaire, que s'immiscent tous les démons du capitalisme. Car, dans un tel régime, la répartition des biens ne se fait plus selon la gradation des besoins mais d'après le principe de la libre concurrence. On peut alors affirmer avec Tillich: «Dans le processus rationnel d'exploitation des choses, c'est la force d'intellect et de volonté la plus grande qui offre les meilleures chances de vaincre. Supportée par l'*eros* subjectif de chaque individu, la pulsion infinie à dominer les choses conduit à la lutte infinie de tous contre tous⁴⁴.» La conséquence immédiate d'un tel processus économique, c'est, selon l'expression reçue, «la lutte des classes», qui constitue le symptôme démonique par excellence de notre civilisation. Tillich écrit encore à ce sujet: «La domination du capital conduit nécessairement à

42. TILlich, «Les principes fondamentaux du socialisme religieux» (1923), dans *Christianisme et socialisme*, p. 179-180.

43. *Ibid.*, p. 187.

44. *Ibid.*, p. 189.

la lutte des classes, parce que c'est une volonté purement subjective d'*eros* et de puissance qui prend à son service l'instrument rationnel⁴⁵.»

Tel est donc le combat prophétique de notre temps. Il ne se produit plus dans le Temple, contre les gens du Temple. Il s'est transporté au cœur de la cité séculière et il a maintenant pour cible tous les suppôts du dieu Mammon. Mais ce combat contre les puissances démoniques est en même temps un combat pour le règne de Dieu. Tillich l'exprime à sa façon en disant qu'il nous faut «lutter pour la révélation d'un nouveau contenu sacré qui remplisse la forme autonome⁴⁶». Évidemment, ce ne sont pas nos efforts humains qui feront advenir ce nouveau *Gehalt* sacré, principe d'une nouvelle théonomie. C'est là une affaire de révélation et de grâce. Le combat pour le Royaume de Dieu signifie donc, effectivement, une lutte inspirée et soutenue par le Royaume qui approche et qui vient.

Il devient dès lors assez clair qu'en tout cela, c'est bien du salut dont il s'agit. Car nos luttes de libération ne sont pas seulement un combat contre la chair et le sang. Elles s'attaquent vraiment aux puissances démoniques de ce monde, et partant elles deviennent un combat pour le Royaume de Dieu dans la force de son Esprit.

Dire Dieu présent dans les luttes libératrices

La même thèse revient aujourd'hui chez les théologiens de la libération. Clodovis Boff l'exprime de façon particulièrement claire et précise, en distinguant l'ordre du salut et celui de la foi. Le salut est l'œuvre de Dieu s'accomplissant partout dans le monde (thèse de l'universalité du salut), en combattant tous les obstacles, tout ce qui s'oppose à la justice du Royaume. Quant à la foi — plus précisément ici, la foi chrétienne —, elle constitue la conscience, la reconnaissance de cette même œuvre du salut. On voit la signification de cette distinction. Identifier les deux, salut divin et foi chrétienne, équivaut à enfermer le salut dans un cadre ecclésiastique. Dans ce cas, le salut se réalise là, et là seulement, où le message chrétien est reçu dans la foi et célébré dans les sacrements. Ainsi, ce qu'il y a de plus important au monde s'accomplit à l'église, chaque dimanche matin, quand on y célèbre l'eucharistie. Voilà, effectivement, un point de vue bien clérical. Dans la perspective de la théo-

45. *Ibid.*, p. 190.

46. *Ibid.*, p. 181.

logie de la libération, au contraire, tous les sacrements de l'Église, comme toutes les paroles de l'Écriture, sont, à l'égard du salut, non de l'ordre de sa constitution, mais de l'ordre de sa manifestation. En d'autres termes, l'histoire biblique du salut et la liturgie sacramentelle de l'Église constituent l'ultime critère pour reconnaître et interpréter l'histoire universelle du salut, qui s'effectue elle-même à toutes les époques et dans toutes les régions du monde⁴⁷.

Dans son dernier ouvrage, Edward Schillebeeckx a repris cette thèse et l'a développée, ce qui lui assure maintenant d'être entendue dans les hauts lieux de la théologie. Lui aussi soutient que «la présence salvifique active de Dieu ne peut se réduire à notre prise de conscience ou à notre expérience de cette présence». Il s'ensuit qu'il «n'est pas possible de réduire cette action salvifique divine aux lieux occupés par les religions. L'histoire du salut ne se réduit pas à l'histoire des religions ou à l'histoire du judaïsme et du christianisme. L'histoire profane tout entière est déjà sous la conduite du Dieu créateur et libérateur. [...] L'histoire des religions n'est qu'un segment de l'histoire intégrale; les religions sont les lieux où les hommes prennent explicitement conscience de l'agir salvifique divin dans l'histoire⁴⁸.» Cela ne signifie pas le rejet des religions et des Églises; cela ne fait que préciser et mettre en lumière leur rôle capital dans la société séculière. Schillebeeckx écrit encore à ce propos: «Religions et Églises ne sont donc pas le salut, mais le "sacrement" du salut que Dieu mène à son accomplissement dans sa création [...]. Les religions et les Églises sont de l'ordre du "signe": le sacrement du salut. Elles sont les étendards du salut. Les Églises sont les lieux où le salut offert par Dieu est thématé ou formulé, expressément confessé, prophétiquement annoncé et liturgiquement célébré⁴⁹.»

On voit mieux par là le sens de «dire Dieu aujourd'hui». Dire Dieu, ce n'est pas simplement dénommer une essence divine. Ce n'est pas non plus simplement affirmer l'existence d'un être divin. Dire

47. Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération* (coll. «Cogitatio fidei», 157), Paris, Éditions du Cerf, p. 160-162, 168-171, 178-182. — Voir mon étude: «Questions d'épistémologie en théologie de la libération. À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff», *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 249-275 (surtout p. 269-273).

48. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (coll. «Cogitatio fidei», 166), Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 40-41.

49. *Ibid.*, p. 43.

Dieu, c'est exprimer un agir divin, un Dieu agissant; c'est exprimer l'action divine du salut; c'est dire l'avènement du règne de Dieu dans le monde. Tel est, de toute évidence, le contenu des premières professions de foi juives et chrétiennes. Elles disent Dieu en annonçant ses hauts faits dans l'histoire.

Telle sera donc aussi l'autre condition d'un discours signifiant sur Dieu, ce que j'appelle ici le sens prophétique. Un discours théologique détaché de sa base historique perd son contenu de sens; plus précisément, il perd son contenu prophétique. Or ce contenu prophétique n'est pas fait seulement de l'initiative divine du salut. Son autre élément constitutif est tout aussi essentiel: celui de la réponse humaine, celui de l'action et de l'engagement humains. Car l'action salvifique de Dieu ne s'accomplit pas seulement *dans* l'histoire mais *par* l'histoire, c'est-à-dire par la médiation de l'engagement humain.

Edward Schillebeeckx exprime tout cela en une formule bien ramassée: «Parler de Dieu ne prend tout son sens que dans le cadre de la praxis du Royaume de Dieu⁵⁰.» Il s'en explique ensuite: «“Nommer Dieu” dit quelque chose de Dieu, mais aussi en même temps de l'exister humain. La foi en Dieu implique une prise de position théologique mais aussi une prise de position anthropologique. “Dire Dieu” se situe ainsi sous le primat de l'agir humain, de l'engagement⁵¹.» Schillebeeckx précise aussi que cet engagement est celui de la libération au cœur des souffrances et des oppressions humaines: «Le contexte dans lequel il nous faut aujourd'hui parler au sujet de Dieu, de façon significative et efficacement libératrice, ne peut être que celui, brûlant, de l'oppression et de la libération. Ce n'est pas, il est vrai, le seul contexte possible, mais en dehors de celui-là toutes les approches sont concrètement futiles; elles perdent toute crédibilité auprès d'une part importante de l'humanité⁵².»

On doit se rappeler cependant — et je reviens ici à Tillich par delà Schillebeeckx — la complémentarité des deux conditions du sens, selon les deux pôles du sacré. L'engagement sacré dans l'histoire (l'attitude prophétique) ne dispense pas de l'expérience du sacré dans la nature mais prend appui sur cette expérience (l'attitude sacramentelle). Dans les termes de Tillich: «On ne peut remplacer le sacré qui est donné

50. *Ibid.*, p. 15-16.

51. *Ibid.*, p. 114.

52. *Ibid.*, p. 101.

(*das gegebene Heilige*) par le sacré qui s'impose (*das aufgegebenes Heilige*)⁵³.» Le sacré de la nature, c'est le sacré païen. Par contre, l'exigence sacrée à laquelle nous sommes confrontés dans l'histoire, c'est, finalement, la croix du Christ. Le rapport aux origines constitue le fondement premier de toute expérience religieuse. Il ne peut être éliminé. Mais il doit être rectifié, corrigé, brisé par la croix du Christ. C'est là un principe chrétien assez élémentaire. Mais on en reste souvent à l'énoncé de principe. Dans la théologie de la libération, au contraire, l'expérience chrétienne de la croix prend une forme bien concrète: c'est l'expérience historique de la solidarité avec les pauvres, les opprimés et les souffrants de la terre. Toutes nos relations aux origines même les plus sacrées, comme nos relations à la communauté familiale ou nationale, sont alors traversées par cet engagement de solidarité avec les pauvres. Et c'est par là justement qu'elles sont soumises au critère de la croix.

Mais ces mêmes théologies de la libération tiennent tout autant au pôle de la nature et de la vie. C'est là sans doute ce qui explique tout le réalisme, toute la signification de leur discours sur Dieu. Elles chantent la nature et la vie en même temps que la libération des pauvres et la confusion de leurs oppresseurs. Il faudrait lire en ce sens toute la «Messe paysanne nicaraguayenne». Je me limiterai ici aux deux premières strophes du Chant de méditation (dans la traduction de Lucien Pelletier):

Avant que naisse le jour,
 les oiseaux des montagnes [...] nous offrent leurs mélodies.
 On entend le picorement sonore d'un pivert
 qui sur la cime d'un arbre construit la maison où il va vivre.
 Et un jeune moineau saute
 de branche en branche tout près de là.
 Comme ces oiseaux, aujourd'hui je te chante, Seigneur,
 en te demandant de nous unir en force et en amour.
 Je te loue mille fois
 parce que nuit et jour tu t'es révolté
 contre l'injustice de l'humanité.

53. TILlich, «Les principes fondamentaux du socialisme religieux», dans *Christianisme et socialisme*, p. 172.

Le Dieu des pauvres

On pourrait se demander, pour conclure, quelle image de Dieu apparaît quand cette condition du sens prophétique est retrouvée, quand on parle de Dieu à partir de son action libératrice dans l'histoire. Et l'on pourrait répondre d'un mot, en disant qu'il s'agit alors du «Dieu des pauvres»: au sens où il s'agit d'un discours sur Dieu du point de vue des pauvres, à partir d'un engagement de solidarité avec les pauvres.

Gustavo Gutiérrez a développé ce point dans son ouvrage sur Job, qui porte comme sous-titre: *Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*. Par le passé, affirme Gutiérrez, Job a déjà pu parler de Dieu avec justesse, grâce à ses actes de solidarité pour soulager la souffrance du pauvre. Et il ajoute: «À présent qu'il partage dans sa chair le sort des pauvres, son discours sur Dieu se fait plus véridique et plus profond. En effet, l'engagement aux côtés du pauvre prépare de solides fondations pour un langage prophétique sur Dieu⁵⁴.»

Or le premier mot de ce langage prophétique, c'est la justice du Royaume: la justice de Dieu qui vient établir son règne en libérant l'opprimé, en renversant les puissants. C'est donc l'image du Dieu juste et du Dieu juge qui apparaît. On a longtemps refoulé cette image de Dieu. On pensait que la grâce de Dieu en Jésus le Christ nous avait à tout jamais délivré de ce Dieu vengeur qui punit le péché. Mais le contexte était alors celui du péché qui affecte également tout être humain. Il en va autrement dès qu'on introduit la distinction du puissant et du faible, du riche et du pauvre, de l'oppresser et de l'opprimé. On doit dès lors distinguer aussi le malfaisant et le juste opprimé. C'est ce dernier qui en appelle à la justice divine, au jugement de Dieu.

Mais cet appel apparaît d'abord sans réponse. Gutiérrez rapporte ces mots de protestation de Guáman Poma, un converti latino-américain du début du XVII^e siècle: «Et alors, mon Dieu, où es-tu? Tu ne m'entends pas quand je te demande secours pour tes pauvres⁵⁵.» Cependant, quand la question s'approfondit dans la perspective du Nouveau Testament, une réponse inattendue s'impose de plus en plus: Dieu se trouve là même, dans la personne du pauvre, identifié à lui, souffrant avec lui. Gutiérrez écrit à ce propos: «Dans le pauvre nous trouvons

54. Gustavo GUTIÉRREZ, *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, coll. «Théologies», Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 95.

55. ID., «Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?» *Concilium*, no 227 (1990), p. 114.

Jésus, le Royaume au milieu de nous. C'est-à-dire dans celui qui est dépouillé, dans l'opprimé, résultat d'un système social injuste. En celui qui vit dans une situation marquée par la mort, nous trouvons le Seigneur de la vie⁵⁶.»

C'est donc l'image du Dieu souffrant qui émerge de la plainte du pauvre opprimé. Dès lors, une nouvelle dialectique s'instaure entre le Dieu juge tout-puissant et le Dieu crucifié. Il ne suffit pas de dire alors que les deux ne font qu'un dans l'unité de l'Esprit Saint, dans l'unité de l'amour. On doit bien voir aussi la polarité qui les unit, comment l'un ne va pas sans l'autre. On ne peut s'en tenir au Dieu faible et souffrant, car alors il n'y a plus de résurrection; et s'il n'y a plus de résurrection, c'est le triomphe définitif de la mort, de l'oppression, de l'injustice. Mais on ne peut pas en rester non plus à l'image vétérotestamentaire du Dieu juste et vengeur. Il faut nécessairement passer aussi par la croix du Christ et par le Dieu qui en lui porte la souffrance du pauvre. Cela est tout particulièrement important pour une théologie de la libération fondée sur une praxis libératrice. Car n'importe qui peut se croire opprimé; n'importe qui peut en appeler à la justice divine; et finalement, au nom même de Dieu, n'importe qui peut, à mesure qu'il se libère, commencer à opprimer ses adversaires. Mais justement, la croix du Christ nous fait sortir de cette spirale de la libération-oppression. Car celui qui sait que Dieu identifie sa cause, la cause de son Royaume, avec celle des opprimés, celui-là ne peut plus, en toute bonne conscience, opprimer les autres, parce qu'il sait qu'il deviendrait lui-même par là l'adversaire de Dieu.

Je voudrais signaler encore un dernier trait dans cette image du Dieu des pauvres et du Dieu des prophètes: c'est un Dieu personnel. Il est évident que le Dieu de justice, celui qui rend le jugement, ne peut être représenté autrement que sous une figure personnelle. Il est tout aussi évident que le Dieu souffrant, le Dieu d'amour, ne peut être que personnel. Seul un être personnel peut renoncer à lui-même, se dépasser lui-même dans l'autre sans se perdre. Ainsi, seul un Dieu personnel peut, sans se perdre, renoncer à la toute-puissance pour assumer la souffrance du pauvre.

Cette double représentation de Dieu, non personnelle et personnelle, doit être mise en rapport aussi avec la double figure du sacré dont nous avons parlé. Le sacré qui est donné (*das gegebene Heilige*), le

56. *Ibid.*, p. 117.

sacré qui est la profondeur, la source infinie de tout ce qui est donné, ce type de sacré fait éclater de toutes parts les limites d'une représentation personnelle. Ce n'est pas une personne, c'est le fondement divin de la personne; c'est la source infinie de toute inspiration, de toute vérité, de tout amour personnel. Le Dieu des origines, qu'on peut intuitionner dans et par delà tout ce qui est, n'est donc pas lui-même une personne; il transcende le Dieu du théisme. Dans les termes de Tillich, on peut dire qu'il n'est pas *un être*, mais *l'être-même* (*being-itself*). C'est le fondement de l'être (*ground of being*); c'est le pouvoir de l'être (*power of being*)⁵⁷. Tous ces concepts sont d'ordre ontologique, mais ils comportent aussi des connotations symboliques évidentes. Ce qui signifie que l'ontologie tente d'indiquer à sa façon le pouvoir des origines, le sacré originel: non pas pour rationaliser et partant tarir le mythe des origines, mais pour nous en ouvrir à nouveau l'accès, pour que nous puissions à nouveau nous y abreuver. L'ontologie porterait donc, pour nous le transmettre, le pouvoir des origines: elle serait essentiellement protologie.

À l'autre bout de la polarité, se trouve le sacré qui s'impose, qui exige (*das aufgegeben Heilige*). Et ce nouvel aspect du sacré ne peut être représenté autrement que selon une figure personnelle. Qu'il s'agisse d'une exigence de justice ou d'un appel d'amour, cela ne peut provenir que d'une personne. C'est face à une figure personnelle qu'on prend d'abord conscience et qu'on s'ouvre à l'univers éthique de la justice et de l'amour, parce que c'est dans la rencontre personnelle qu'on prend d'abord conscience et qu'on s'ouvre à la réalité de l'autre. Or l'autre qu'on rencontre se situe devant soi. S'ouvrir à l'autre, c'est donc, d'une façon ou d'une autre, s'ouvrir à l'avenir, entendre et répondre aux exigences et aux appels de l'avenir. Et quand cet autre est l'inconditionné, l'avenir est lui-même absolu: c'est l'avenir eschatologique. Cependant, comme il y a toutes sortes de médiations sacramentelles et culturelles pour parvenir au sacré des origines, il y a aussi des médiations de l'avenir eschatologique, qui sont les médiations historiques et prophétiques. Avec la théologie de la libération, j'ai insisté plus particulièrement sur le fait que le chemin qui conduit à l'avenir eschatologique, le chemin du Royaume, est le chemin de la croix, le chemin qui passe par la souffrance et l'oppression des pauvres.

57. TILlich, *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, p. 235-236.

On voit mieux par là le sens des deux grandes conditions pour un discours signifiant sur Dieu. Retrouver le sens du sacré, c'est retrouver le sacré des origines à travers tous les décombres qui le voilent encore aujourd'hui: par delà toutes les rationalisations modernes, par delà aussi tous les tabous ecclésiastiques et théologiques. Retrouver le sens prophétique, c'est retrouver le sacré eschatologique, retrouver le sens du Royaume avec le paradoxe évangélique du Royaume donné aux pauvres. Et c'est bien là aussi, pour nous tous aujourd'hui, la grande tâche, le grand défi et le grand risque de la théologie que nous étudions et enseignons. Notre tâche essentielle est de permettre à nos contemporains d'avoir accès à nouveau au sacré, au divin, au religieux, par les chemins qui sont ceux de la culture contemporaine, ceux du monde d'aujourd'hui. Le risque que nous courons est de fermer cet accès par une rationalisation induite du sacré originel et eschatologique. J'ai voulu ici clarifier un peu les objectifs. J'ai tenté aussi de présenter quelques exemples de théologies qui me semblent aller dans la bonne direction: comme la théologie écologique de la création et la théologie de la libération.

II

UN VISAGE À REDÉCOUVRIR

Dieu selon des perspectives écoféministes

MONIQUE DUMAIS

Université du Québec à Rimouski

«Les deux dimensions, cosmique et divine, ne sont pas étrangères l'une à l'autre.»

Marie-Madeleine DAVY,
*Tout est noces*¹.

Dieu advient dans toute la réalité cosmique; la préoccupation écologique n'est pas hors de contexte en théologie et dans les sciences religieuses². Au contraire. Carol P. Christ a «la conviction que la crise qui menace la destruction de la Terre n'est pas seulement sociale, politique, économique et technologique, mais qu'elle est à sa racine spirituelle³». Cependant, parler d'écologie en théologie est relativement nouveau: Rosemary Radford Ruether affirme qu'«il n'y a pas de spiritualité et d'éthique écologiques toutes faites dans les traditions passées⁴».

1. Marie-Madeleine DAVY, *Tout est noces*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 30.

2. Cf. un récent ouvrage publié sous la direction de Danièle HERVIEU-LÉGER, *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993.

3. Carol P. CHRIST, «Rethinking Theology and Nature», in Irene DIAMOND et Gloria Feman ORENSTEIN (dir.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, p. 58. J'assume la traduction des textes anglais à moins d'indication contraire.

4. Rosemary Radford RUETHER, *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, Harper, 1992, p. 206.

Définissons d'abord ce que l'on entend par «écoféminisme». Ce concept rassemble deux mouvements dans un unique dynamisme: il contient les divers efforts des femmes pour sauver la terre et les transformations du féminisme en Occident qui traduisent une nouvelle façon de considérer les femmes et la nature⁵. Le mouvement des femmes, dès ses origines, à la fin des années 1960, s'est affiché contre le déterminisme biologique qui avait été utilisé dans le passé par les hommes pour justifier leur contrôle sur les femmes. Désormais, les femmes ne sont plus enfermées dans une nature, mais deviennent participantes à part égale avec les hommes dans toutes les démarches pour conserver la planète terre. Charlene Spretnak a distingué trois étapes dans l'évolution de l'écoféminisme⁶: (1) l'étude de la théorie politique et de l'histoire en incluant dans l'analyse marxiste la domination exercée sur les femmes et la nature; (2) la considération de la religion basée sur la nature en se référant particulièrement à la Déesse et en faisant la connaissance de Gaia; (3) la rencontre avec le mouvement environnementaliste et ses différents types d'engagement.

Faire une lecture écologique et féministe de la compréhension de Dieu⁷ permet d'ouvrir des horizons nouveaux, de saisir des fibres dynamiques pour un avenir prometteur concernant la divinité. Cinq chercheuses en théologie et sciences religieuses: Sallie McFague, Anne Primavesi, Rosemary Radford Ruether, Charlene Spretnak, Starhawk m'ont guidée sur la voie des perspectives écoféministes. Elles m'ont permis de dresser un panorama en quatre étapes: premièrement, par rapport à une dimension immanente en Dieu, deuxièmement, au-delà d'une perspective de domination, troisièmement, concernant le travail de l'imagination pour inscrire des orientations nouvelles, quatrièmement, en faveur d'une spiritualité de l'interrelation.

5. Irene DIAMOND et Gloria Feman ORENSTEIN, *op. cit.*, p. ix; Françoise D'EAUBONNE abordait le sujet de l'écoféminisme dans son livre *Le féminisme ou la mort*, («Femmes en mouvement»), Paris, Pierre Horay, 1974.

6. Charlene SPRETNAK, «Ecofeminism: our roots and flowering», in Irene DIAMOND et Gloria Feman ORENSTEIN, *op. cit.*, p. 5-6.

7. J'avais déjà présenté en juin 1985, au congrès de la Société canadienne pour l'Étude de la Religion une communication intitulée: «La conception du divin dans quelques discours féministes». J'ai aussi consacré quelques articles à une façon féministe de parler de Dieu.

Une dimension immanente

L'intérêt pour l'écologie nous situe d'emblée les deux pieds sur la terre, c'est le moins que l'on puisse dire. Ainsi, Rosemary Radford Ruether a jugé bon de donner le titre *Gaia & God*⁸ à son livre traitant d'une théologie écoféministe afin de bien marquer le rapport entre Dieu et la terre considérée comme une entité vivante et sacrée. Le mot *écologie* provient de la science biologique et entend signaler la nécessité de maintenir la chaîne de vie qui unit les minéraux, les végétaux, les animaux et les humains. Si un maillon de la chaîne est disloqué ou rompu, les autres sont également touchés. L'intervention humaine joue un rôle majeur dans les changements désastreux survenus dans l'écosystème, notamment par la pollution des sols, de l'eau et de l'air.

Dans cette perspective terrienne, la réflexion sur Dieu s'oriente plus franchement du côté de l'immanence que de celui de la transcendance. On y dénonce les actions de domination, de contrôle de la nature, de la terre, par les êtres humains; la culture occidentale chrétienne a supporté, même sacralisé ces actions, d'affirmer Rosemary Radford Ruether. L'effort de cette théologienne américaine en est un de revitalisation de l'environnement, si je peux dire; il porte sur l'introduction dans la tradition chrétienne de la vivacité d'une préoccupation écologique.

Starhawk

Le Dieu défini principalement dans sa transcendance apparaît totalement éloigné des préoccupations écologiques, tandis qu'une perception du divin centrée sur l'immanence les prend davantage en compte. Starhawk (Miriam Simos) émerge comme une des voix les plus éloquents au sujet de cette orientation vers l'immanence. Elle propose d'ailleurs d'établir comme base à sa spiritualité la terre (*earth-based spirituality*) en l'enracinant dans trois concepts: immanence, interrelation et communauté⁹. Ainsi, ce que nous appelons «l'esprit, le sacré, la Déesse,

8. Rosemary RADFORD RUETHER, *Gaia & God. An ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, Harper & Row, 1992.

9. STARHAWK, «Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality», in DIAMOND et ORENSTEIN, *op. cit.*, p. 73; cf. Naomi GOLDENBERG, «The return of the Goddess: Psychoanalytic reflections on the shift from theology to thealogy», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 16/1 (1987), p. 37-52.

Dieu ne se trouve pas quelque part en dehors du monde: il *est* le monde, et il est *nous*¹⁰».

Cette affirmation s'appuie sur le fait que la terre est vivante et que nous sommes partie prenante de son être. Tout doit être en priorité considéré du côté de la vie, de ce qui anime, en prenant une distance vis-à-vis d'un système de dogmes et de croyances. C'est l'aspect concret de la réalité qui intéresse et non le caractère déductif d'une argumentation. Starhawk se situe d'ailleurs dans une tradition païenne, la Wicca, la vieille religion pré-chrétienne de l'Europe, celle de la Déesse, qui est centrée sur l'immanence. Selon cette orientation religieuse, le culte de la Déesse tend à abolir les relations de domination, à promouvoir la vie. Ainsi en est-il de l'écoféminisme. C'est pourquoi Starhawk établit des liens entre le culte de la Déesse et le mouvement écologique: «Quand l'esprit est immanent, quand chacun, chacune de nous est la Déesse, et Dieu, nous avons un droit inaliénable à être ici et à être vivant¹¹.» C'est une nette promotion de l'écoféminisme.

Conséquemment, la perception que nous avons de la divinité nous influence dans notre rapport à la réalité et vice versa. La prise en charge de l'environnement sollicite un Dieu, une Déesse proche, qui nous invite à partager le pouvoir. Chaque être humain a un pouvoir; il jouit d'un pouvoir égal parce que toute personne a en elle-même une valeur. À cet effet, les femmes peuvent et doivent apporter une contribution dans cette recherche d'une plus grande protection de la vie; elles se doivent d'accroître leur pouvoir et leur autonomie, tant dans le contrôle de leur propre corps que dans l'accès au travail, à l'économie et à la politique. La divinité comprise comme immanente nous pousse à établir des interrelations.

Au-delà d'une perspective de domination

Une deuxième orientation qui émerge de la littérature théologique écoféministe est celle qui nous conduit au-delà d'une perspective de domination. Une théologienne irlandaise, Anne Primavesi, la développe longuement dans son livre *From Apocalypse to Genesis*¹² en tentant une

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 76.

12. ANNE PRIMAVESI, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

relecture radicale du Livre de la Genèse, chapitres 1 à 3, à la lumière du paradigme écologique. Elle propose un parcours différent de la théologie traditionnelle: plutôt que de considérer la création dans le passé et l'apocalypse pour l'avenir, elle situe l'apocalypse aujourd'hui en entrevoyant une nouvelle création dans l'avenir. Cette perspective a pour effet de nous pousser à un engagement pour une régénération de la vie.

Anne Primavesi

Le paradigme écologique présuppose «que tous les écosystèmes de la planète sont ultimement reliés à ce tout vivant que nous appelons la terre, et que cette interrelation doit être rendue explicite chaque fois que c'est possible» (p. 7). L'interrelation devient la base essentielle de l'écologie comme philosophie, comme une façon de penser le monde dans sa complexité et sa totalité. Cette manière de comprendre la réalité conduit à sortir d'un système hiérarchique et dualiste, tel que promu par la tradition intellectuelle occidentale. Celle-ci a établi la dualité entre la nature et la société, la matière et l'esprit, les esclaves et les gens libres, les femmes et les hommes, l'affectif et l'intellectuel. Ainsi se sont développées des attitudes utilitaristes qui mettent au service presque inconditionnel des êtres humains tous les êtres qui n'ont pas la nature humaine parce que ces derniers sont considérés de moindre valeur et dans un état de subordination. Le christianisme s'est situé selon cette orientation, ce qui a entraîné une dégradation dans la perception de la nature.

Une critique d'un système hiérarchique tend à nous libérer de la perception de la divinité comme un esprit dominateur, juge de tous les êtres créés. Nous concevons désormais la divinité comme la source de la vie, qui promeut des relations de partage entre tous les êtres créés, tant les hommes, les femmes et les enfants que les animaux, les végétaux, les minéraux. La divinité n'est plus uniquement associée à la masculinité, mais elle devient inclusive de la féminité et de la nature. Nous pouvons dans un langage métaphorique à la fois exprimer: «Dieu est/n'est pas femme; Dieu est/n'est pas homme; Dieu est/n'est pas Nature.» (p. 171)

La vision écologique de Dieu présentée dans le texte de la Genèse dévoile Dieu non pas comme extérieur au monde, mais pleinement au milieu du monde. «La terre est réellement remplie de la gloire de

Dieu.» (p. 206) Cette expansion de Dieu ne doit pas tolérer des tentatives de réductionnisme. Anne Primavesi en vient à critiquer la façon dont nous manœuvrons la Trinité chrétienne. La théologie a restreint qualitativement la diversité des relations dont doit jouir chaque personne divine dans la Trinité et avec le monde. Ainsi, l'Église est devenue uniquement christocentrique et l'Esprit apparaît comme la possession exclusive des successeurs des apôtres. Par ailleurs, les femmes et la nature ne semblent pas avoir un accès direct à l'Esprit.

Rosemary Radford Ruether partage la critique d'Anne Primavesi en affirmant que l'idée d'un Dieu mâle monothéiste et la relation de ce Dieu au cosmos comme son créateur ont contribué à renforcer symboliquement des relations de domination des hommes sur les femmes, des maîtres sur les esclaves et des hommes (ceux de la classe dirigeante) sur les animaux et sur la terre¹³. Une compréhension écoféministe de Dieu doit nous faire sortir d'un modèle hiérarchique de domination et de subordination, si l'on veut parvenir à une véritable genèse.

L'imagination au travail

Dans les deux prochaines parties, j'indiquerai de nouvelles propositions que quelques théologiennes ont trouvées au sujet de Dieu. Sallie McFague a notamment cherché à inscrire d'autres métaphores qui seraient pertinentes pour ce monde nucléaire et écologique, tandis qu'Anne Primavesi a tenté de réimaginer une forme de transcendance pour Dieu.

Sallie McFague

Sallie McFague affirme nettement au point de départ que «l'imagerie impérialiste traditionnelle de Dieu s'oppose à la vie¹⁴». Un travail de déconstruction et de reconstruction s'impose donc. La théologie métaphorique, «une entreprise heuristique postmoderne, hautement sceptique», est le moyen choisi pour élaborer de nouvelles avenues pour accéder à Dieu. En même temps, Sallie McFague tient compte de

13. Rosemary Radford RUETHER, *op. cit.*, p. 7.

14. Sallie McFAGUE, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. ix.

la nouvelle sensibilité actuelle qui propose une éthique s'appuyant sur la justice et la sollicitude. L'imagination est invitée à jouer un rôle majeur pour introduire de nouvelles métaphores.

Sallie McFague prend un temps pour préciser le sens qu'elle donne au concept *métaphore* pour assurer une compréhension adéquate de sa démarche. Comme on le sait, la métaphore est un mot ou une phrase appropriée à un contexte mais utilisée dans un autre; nous ne sommes pas dans l'univocité. Ainsi, quand Sallie McFague propose que Dieu est mère, elle ne veut pas signifier l'identité avec une mère, mais indiquer à la fois les aspects positifs et négatifs de l'affirmation métaphorique: «Dieu est/n'est pas une mère» ou encore, «Dieu est *comme* une mère», selon sa possibilité, ses caractéristiques, son rôle de mère (p. 23).

Dans son utilisation de la métaphore, Sallie McFague entend se démarquer de Jacques Derrida qui considère le langage comme «la métaphoricité même» et vogue d'une interprétation à l'autre, se référant sans cesse à d'autres mots dans «une spirale sans commencement ni fin». Elle convient que les déconstructionnistes nous rendent attentifs à la dimension de l'absence présente dans la métaphore, mais elle n'accepte pas une référence sans fin qui n'a aucune référence en dehors d'elle-même. Car la métaphysique de la présence est de grande importance dans la tradition judéo-chrétienne; la présence de Jésus Christ pleinement Dieu et pleinement humain est l'assurance ultime que l'univers n'est pas un vide complet. Ainsi, tout en reconnaissant que la déconstruction nous fait voir les dessous de toutes nos constructions, «ce qui n'est pas», leurs aspects incomplets, partiels, incertains, elle constate que la déconstruction ne nous apporte pas une aide pour savoir quelles constructions sont meilleures que d'autres, en somme «ce qui est».

Models of God se présente comme une théologie, à la fois constructive et métaphorique, qui ne «démithologise pas», mais «remithologise». Il importe de montrer que la théologie métaphorique s'exprime dans un langage «concret, poétique, plein d'images, et inévitablement anthropomorphique». En fait, «c'est accepter qu'une des tâches premières de la théologie est de remithologiser pour notre temps: d'identifier et d'élucider les premières métaphores et modèles à partir de l'expérience contemporaine qui exprimera la foi chrétienne pour aujourd'hui selon des moyens puissants et illuminants» (p. 32). La théologie métaphorique n'est ni une herméneutique, ni une construction, mais une heuristique.

Sallie McFague s'inscrit dans une façon écologique de sentir, où les relations de Dieu avec le monde sont faites d'interdépendance, de relation et de réciprocité (p. 53), s'opposant, comme l'affirme également Rosemary Radford Ruether, à «une interrelation de la domination de la société et de la domination de la nature¹⁵». Ainsi, Sallie McFague nous invite à imaginer en premier lieu le monde comme le corps de Dieu.

Cette métaphore nous sort des images royalistes et triomphalistes: d'un Dieu comme roi, seigneur, gouverneur, patriarche. «Selon le modèle monarchique, Dieu est distant du monde, entre en relation seulement avec le monde humain, et contrôle le monde par la domination et la bienveillance¹⁶.» (p. 65) La relation de Dieu avec le monde n'est pas d'ordre panthéiste; il faut noter toutefois que parler du corps de Dieu place Dieu dans un état de risque (p. 72).

L'auteure a développé trois métaphores sur Dieu: celles de la mère, de l'amoureux/se, de l'ami/e pour manifester la relation de Dieu avec le monde. Sallie McFague souligne entre autres qu'il est plus riche de parler de Dieu comme un ami /une amie plutôt que d'un roc. Les trois modèles proposés sont immanents, ils ont l'avantage de manifester la proximité, l'interrelation entre Dieu, les humains et le monde.

Anne Primavesi

D'autre part, Anne Primavesi pousse la hardiesse jusqu'à réimaginer une transcendance, en effectuant une sortie d'un ensemble d'images liées à la suprématie d'une présence exclusivement masculine et blanche. Un exode hors du monde patriarcal est plus remarquable pour une femme noire, car dans son exploration de la possibilité de trouver Dieu en elle-même, elle peut voir Jésus autrement que d'une façon hiérarchique dans un homme blond aux yeux bleus¹⁷. «Les théologues écoféministes insistent pour mettre sur la place publique un débat portant sur la façon d'exprimer et d'imaginer Dieu afin que ne soit plus acceptée la réduction d'une réelle transcendance à une unique version absolutiste mâle déformée.» (p. 143)

15. Rosemary Radford RUETHER, *Sexism and God-Talk*, Boston, Beacon Press, 1983, p. 91.

16. Entendue comme condescendance, je crois bien.

17. Anne PRIMAVESI, *op. cit.*, p. 140-141.

En définissant le christianisme dans des termes mâles, les femmes et la nature ont été tenues comme désacralisées, en dehors du lieu saint. Anne Primavesi emploie le mot *de-souling* pour exprimer la dépendance des femmes d'une hiérarchie mâle afin de retrouver leur âme par le baptême. N'est-ce pas le signe que les femmes ne sont pas considérées comme étant par nature *capax Dei* (p. 148) et exclues de la transcendance en même temps que les animaux et les autres êtres naturels sans âme. Un revirement sous le souffle de l'Esprit dans toute la création s'avère nécessaire pour que soit manifestée l'incarnation dans toute sa vigueur. Une vision de la transcendance où Dieu est dans une relation véritable avec le monde permet de dépasser les enfermements d'une théologie chrétienne dans un état réductionnel.

Vers une spiritualité de l'interrelation

Les théologiennes féministes font de plus en plus référence au concept de *relation*, à la possibilité d'*interrelations* autant dans les processus de connaissance que dans ceux d'action; en anglais, on utilise très fréquemment le mot *connection* pour désigner cet apport des femmes¹⁸. Dans cette étude sur la façon de dire Dieu à partir de perspectives écoféministes, il n'en sera pas moins intéressant de scruter les possibilités d'une spiritualité selon les avenues de l'interrelation. Rosemary Radford Ruether dans *Gaia & God* et Charlene Spretnak dans *States of Grace. The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*¹⁹, ouvrent des voies dans ce sens-là.

Rosemary Radford Ruether

Rosemary Radford Ruether, théologienne américaine connue pour ses nombreuses publications d'intérêts féministe²⁰ et socialiste, s'est inté-

18. Beverly Wildung HARRISON, in Carol ROBB (dir.), *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*, Boston, Beacon Press, 1985; Mary GREY, «Claiming Power-in Relation: Exploring the Ethics of Connection», *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 7, no. 1 (Spring 1991), p. 7-18; cf. Marilyn J. LEGGE, «Visions for Power-in-Relation. A Bibliographic Survey», *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 6, no. 1-2 (Spring-Fall 1993), Special Issue in Honor of Beverly Wildung Harrison, p. 233-238.

19. Charlene SPRETNAK, *States of Grace. The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco, Harper Collins, 1992.

20. Cf. Monique DUMAIS, *Diversité des utilisations féministes du concept expériences des femmes en sciences religieuses*. (The CRIAW Papers/Les Documents de l'ICREF, n° 32), Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes, 1993.

ressée dans les années 1990 à l'écologie. Elle n'hésite pas à nous indiquer que des relations saines (*healed relation*) entre les personnes et avec la terre font partie d'une prise de conscience nouvelle, d'une spiritualité et d'une culture symbolique nouvelles. Les interrelations entre les hommes et les femmes, entre les humains et la terre, entre les humains et le divin, entre le divin et la terre exigent une transformation de la symbolique. Elle note toutefois que les changements dans la spiritualité et une nouvelle conscience ne modifieront pas profondément par elles-mêmes les relations matérielles de domination. L'œuvre de l'écojustice et celle de la spiritualité doivent être vues comme interreliées dans les aspects intérieurs et extérieurs d'un même processus de conversion et de transformation²¹.

La mise en évidence de Gaia, cette déesse grecque de la Terre, nous pousse à considérer la terre comme un système vivant, se comportant comme un organisme unifié. Gaia, vue comme une divinité immanente, offre une alternative significative pour remplacer le Dieu mâle monothéiste des religions juive et chrétienne, qui apparaît comme une rationalisation de l'aliénation et de la négligence de la terre. Cependant, Rosemary Radford Ruether n'entend pas solutionner le problème d'une déité masculine transcendante en la remplaçant par une autre féminine immanente; ce serait pour elle une réponse insuffisante pour résoudre le problème de Dieu. Elle maintient ses réserves au sujet de l'introduction exclusive d'une déesse, alors qu'elle avait proposé en 1981²² de parler d'un seul trait de Dieu/Déesse en juxtaposant le féminin au masculin.

Le livre *Gaia & God* nous fait d'abord traverser trois étapes: celles de la création, de la destruction, de la domination et de la déception où s'exhibent des relations tordues, déformées, avant de parvenir à l'étape finale, celle de la guérison (*healing*) qui marque l'épanouissement d'une spiritualité de l'interrelation. L'étude sur le paradis perdu (chap. 6) donne lieu à une interprétation féministe intitulée: la chute dans le patriarcat. Les théories écoféministes incluent habituellement l'idée d'un matriarcat originel où les femmes détenaient le pouvoir sur les hommes. Le culte à la Déesse Mère était présenté comme le principe divin du gouvernement féminin. Des chercheuses telles que Mary

21. Rosemary Radford RUETHER, *op. cit.*, p. 4.

22. Rosemary Radford RUETHER, «La féminité de Dieu. Un problème dans la vie religieuse contemporaine», *Concilium* n° 163 (1981), p. 93-103.

Daly, Carol Christ, ont fait connaître la Déesse et l'importance qu'elle revêt comme source de la vie pour les humains, les plantes et les animaux.

Rosemary Radford Ruether développe une spiritualité et une pratique écologiques en se basant sur deux traditions: l'une basée sur l'Alliance et l'autre centrée sur une dimension sacramentelle. Elle nous fait remarquer toutefois qu'il faut réinterpréter ces deux traditions parce qu'elles sont marquées par l'héritage patriarcal. L'Alliance de Dieu avec la nature²³ se concrétise dans des bénédictions.

Une vision de l'Alliance (*covenantal vision*) montrant la relation des êtres humains à d'autres formes de vie reconnaît le rôle spécial des êtres humains dans cette relation comme gardiens/gardiennes qui n'ont pas créé et ne possèdent absolument pas les autres êtres vivants, mais qui sont ultimement responsables de leur bien-être devant la source véritable de la vie, Dieu. Cette vision de l'Alliance reconnaît que les êtres humains et les autres vivants font partie d'une famille: sœurs et frères dans une seule communauté d'interdépendance²⁴.

Par la tradition de type sacramentel, Rosemary Radford Ruether dévoile le Christ comme la manifestation cosmique de Dieu, se montrant à la fois comme la source immanente divine, la base de la création et son ultime guérison rédemptrice (p. 229). Ruether en vient à assigner trois prémisses pour bâtir une spiritualité écologique: la nature transitoire des êtres, l'interdépendance vivante de toutes choses et la valeur de la personne dans la communion (p. 251). Mutualité et interdépendance occupent alors une place importante.

Charlene Spretnak

Charlene Spretnak se préoccupe du réveil spirituel contemporain et s'inscrit dans une spiritualité basée sur la Terre; cette spiritualité qui a été depuis longtemps perdue se retrouve dans une célébration de la Mère Terre et des autres manifestations de la vie. L'auteure explore

23. Une auteure juive, Catherine CHALIER a consacré à ce sujet un livre: *L'alliance avec la nature* (coll. «La nuit surveillée»), Paris, Cerf, 1989.

24. Rosemary Radford RUETHER, *Gaia & God*, p. 227. J'ai assuré la traduction française.

quatre traditions de sagesse: le bouddhisme, la spiritualité amérindienne, le culte de la Déesse, les religions abrahamiques (judaïsme, christianisme et islam). Elle n'accepte pas, qu'il n'y ait *rien d'autre* que des constructions culturelles. En conséquence, elle critique l'orientation postmoderne déconstructiviste en tenant compte de quatre perspectives: écologique/cosmologique, spirituelle, politique/activiste et féministe. Des déconstructivistes postmodernes, Charlene Spretnak retient leur idée de «la mort du sujet» pour signaler «la mort du sujet premier: Gaia, l'écosphère dynamique et prodigieuse qui est notre corps» (p. 8). Sa perspective écoféministe vise à démontrer l'extrême relativisme du postmodernisme déconstructiviste en vue d'affirmer un «postmodernisme écologique» enraciné cosmologiquement.

Charlene Spretnak préfère donc s'en remettre aux grandes traditions de sagesse parce que leurs intuitions produisent, dit-elle, «un paradigme de résistance, de créativité et de renouveau profond pour notre temps» (p. 9). Elle trouve dans le bouddhisme de quoi situer la nature de l'esprit; dans la spiritualité amérindienne, une relation intime avec la nature; dans la spiritualité de la Déesse, une célébration du corps-terre et du corps de chaque personne; dans les religions abrahamiques, une mise en évidence de la communauté et de la justice sociale. Des quatre grandes traditions de sagesse, elle célèbre «l'interrelation subtile» qui devient apparente grâce à la réalisation d'une expérience. Voici ce qu'elle en retire:

Dans le bouddhisme, le processus de purification de l'esprit et de développement de la bonté de l'amour conduit la personne à un désir d'alléger la souffrance des autres. Dans la spiritualité amérindienne, le désir pour un équilibre dans la communauté et avec le reste du cosmos conduit à une préoccupation commune pour le bien-être. Dans la spiritualité de la Déesse, le soin actif pour les réalisations personnelles, familiales, communautaires et cosmiques croît aussi bien que la pratique spirituelle qui encourage l'attention au maintien de la vie. Dans les religions sémitique ou abrahamiques, cependant, la qualité de la foi d'une personne s'approfondit dans une pratique sincère d'actes vertueux [...] On valorise la relation (*connection*) avec ceux et celles qui sont pauvres et opprimés²⁵.

25. Charlene SPRETNAK, *op. cit.*, p. 158.

La *grâce*, puisque c'est d'elle qu'il s'agit de parler pour Charlene Spretnak, se trouve dans un «sentiment océanique» qui lui fait expérimenter qu'au-delà des limites et frontières que nous sentons dans la vie, qui sont à la fois relatives et temporaires, nous découvrons une grande communion (p. 138). Ainsi, ce qui mérite d'être valorisé dans le travail, c'est le sens de la communauté qui est enracinée cosmologiquement.

Conclusion²⁶

Au Livre de la Genèse, nous lisons: «Le souffle de Dieu planait à la surface des eaux.» (*Gn* 1,2) Nous pouvons imaginer que ce souffle porteur de vie sous de multiples formes, comme nous le découvrons dans les versets suivants du livre biblique, ouvre des horizons d'éclosion tout azimut. N'annonce-t-il pas cette «danse de la rédemption» dans le monde matériel créé²⁷?

La rencontre de quelques penseuses écoféministes nous a permis d'explorer quelques perspectives nouvelles pour dire Dieu. Les tendances qui s'expriment présentent des similitudes et quelques différences. Rosemary Radford Ruether nous offre une réflexion fort pertinente sur le sujet.

Ecofeminist theology and spirituality has tended to assume that the «Goddess» we need for ecological well-being is the reverse of the God we have had in the Semitic monotheistic traditions; immanent rather than transcendent, female rather than male identified, relational and interactive rather than dominating, pluriform and multicentered rather than uniform and mono-centered. But perhaps we need a more imaginative solution to these traditional oppositions than simply their reversal, something more like Nicholas of Cusa's paradoxical «coincidence of opposites», in which the «absolute maximum» and the «absolute minimum» are the same²⁸.

Ainsi, des possibilités nouvelles demeurent ouvertes devant nous pour célébrer les multiples facettes de la divinité et les ressources variées de l'environnement.

26. Ce texte a fait connaître quelques aspects d'une recherche sur «le développement d'une éthique chez des théologues féministes», subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

27. Marilyn J. LEGGE, *op. cit.*, p. 233.

28. Rosemary Radford RUETHER, *op. cit.*, p. 247.

Quand dire Dieu c'est faire Dieu: les *Confessions* d'Augustin comme modèle d'écriture pragmatique sur Dieu

ANNE FORTIN-MELKEVIK
Université Laval

Augustin est sans doute l'un des théologiens qui a été le plus commenté dans l'histoire de la théologie et de la philosophie. S'attaquer à cet auteur peut sembler inutile, puisque tout a été dit sur lui. Cependant, à cause de sa richesse précisément, la pensée d'Augustin se présente comme un matériau toujours à reprendre, inépuisable et ouvert à de nouvelles lectures. Nous ne présenterons pas ici un travail de lecture des *Confessions* comme tel, mais bien plutôt des préalables méthodologiques pour rendre possible cette lecture. Le travail présenté ici vise à dégager un *modèle d'écriture théologique* pour lequel le *dire Dieu* est un *faire Dieu*. Cependant, nous ne présentons ici qu'une étape préliminaire de notre recherche en cours, et notre exposé prendra une forme délibérément programmatique. Nos hypothèses de travail consistent à poser que: (1) premièrement, l'épistémè du récit autobiographique des *Confessions* d'Augustin peut résoudre certaines des apories dans lesquelles sont enfermées aussi bien les théologies dites postmodernes que les théologies dites «traditionnelles» dans leur discours sur Dieu; (2) et deuxièmement que la nature du savoir sur Dieu des *Confessions* permet d'élaborer une théorie inédite de l'*identité du sujet* chrétien.

L'exposé procédera en trois temps: (a) d'abord, l'explication de l'arrière-plan du travail portant sur les *Confessions* d'Augustin, en situant brièvement les hypothèses des théologies dites postmodernes relativement au genre littéraire du récit autobiographique; (b) ensuite, un aperçu d'une lecture narrative des *Confessions*; (c) pour finalement proposer une grille de lecture des *Confessions* à partir des approches herméneutique, pragmatique et narrative.

Préalables

Notre travail, qui vise à proposer une lecture originale des *Confessions* d'Augustin, s'inscrit à l'intérieur d'une recherche portant sur les conflits épistémiques entre théologies dites traditionnelles et théologies dites postmodernes. Nous avons constaté, dans cette recherche, un intérêt fulgurant pour les *Confessions* d'Augustin dans la littérature théologique anglo-américaine dite «postmoderne». Les *Confessions* sont le best-seller théologique des quinze dernières années, et sont devenues le modèle du «how to do theology¹».

Cet intérêt se fonde sur le genre littéraire des *Confessions*, c'est-à-dire le *récit autobiographique*. Les théologies dites postmodernes y voient un mode d'écriture théologique qui permet de dépasser les apories des théologies actuelles, qui seraient enfermées dans les paradigmes épistémiques de la modernité. Le *récit autobiographique* permettrait en effet, selon les théologies dites postmodernes, de faire sortir la théologie d'un discours assertorique, déductif et explicatif sur Dieu, d'une théologie enfermée dans le mimétisme de la rationalité

1. Signalons, entre autres: John D. BARBOUR, *The Conscience of the Autobiographer. Ethical and Religious Dimensions of Autobiography*, London, MacMillan, 1992; Sallie MCFAGUE, *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975; Karl Joachim WEINTRAUB, *The Value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1978; Janet Varner GUNN, *Autobiography. Toward a Poetics of Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982; John D. BARBOUR, «Character and Characterization in Religious Autobiography», *Journal of the American Academy of Religion*, LV, 2, 307-327; W. VAN HORNE, «From Sinners to Saints: The Confessions of Saint Augustine and Malcolm X», *The Journal of Religious Thought*, 43,1, 1986, 76-101; R. Melvin KEISER, «Inaugurating Postcritical Philosophy: A Polanyian Meditation on Creation and Conversion in Augustine's "Confessions"», *Zygon*, 22, 1987, 317-337.

cognitive-instrumentale, afin de renouer avec l'*Autre de la Raison*, avec l'affect, l'émotion et le corps.

Les discours sur Dieu des théologies dites postmodernes qui ont l'ambition de s'énoncer sur un registre épistémique complètement différent de celui des théologies dites traditionnelles, prétendent trouver dans les *Confessions* d'Augustin un mode d'écriture théologique qui serait susceptible de déjouer les apories de la modernité. La pensée dite postmoderne va chercher dans un mode de pensée prémoderne des paradigmes pour aujourd'hui.

Il faut dire un mot sur ces théologies dites postmodernes, sur leur mode d'écriture spécifique qui se traduit dans le récit, la narration écrite à la première personne, bref, le récit autobiographique.

Paradigmes postmodernes

Les théologies dites postmodernes prétendent rompre avec le mode de production intellectuel de l'acte théologique moderne en introduisant le récit autobiographique comme axe discursif langagier et esthétique dans l'élaboration de la théologie². Les conditions de possibilité de l'acte théologique sont alors définies en tant que conditions d'énonciation, ce qui implique une rupture d'avec le cadre transcendantal kantien, le cadre épistémologique néo-kantien, et même les cadres des philosophies du langage de la modernité. Ces prises de positions ont donné lieu à des débats importants, qui sévissent toujours d'ailleurs, entre les tenants de l'école de Chicago et de l'école de Yale³. Les théologiens de l'école de Yale défendent une perspective radicale à partir du paradigme esthétique⁴, alors que les théologiens de l'école de

2. Il est impossible de donner un inventaire bibliographique complet de ce courant aux frontières assez peu définies. Mentionnons simplement: Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, Yale University Press, 1974; James Wm. McCLENDON, Jr., *Biography as Theology*, Philadelphia, Trinity Press International, 1974; Bruce D. MARSHALL (dir.), *Theology and Dialogue. Essays in Conversation with George Lindbeck*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

3. Encore une fois la bibliographie s'étend à l'infini sur ce sujet. Voir tout particulièrement: Gary L. COMSTOCK, «Two Types of Narrative Theology», *Journal of the American Academy of Religion*, LV,4, 1989, 688-717; Nancy MURPHY et James Wm. McCLENDON, Jr., «Distinguishing Modern and Postmodern Theologies», *Modern Theology*, 5,3, 1989, 191-214; Mark I. WALLACE, *The Second Naiveté. Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*, Macon, GA, Mercer University Press, 1990.

4. George A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984.

Chicago cherchent à aménager des conciliations entre les paradigmes de la modernité et de la postmodernité⁵. Au cœur du débat, l'enjeu consiste à définir le concept d'*identité* du sujet-théologien qui élabore un acte théologique original en cette fin de siècle, au confluent de la modernité et de la postmodernité. Au-delà de la polémique, c'est le destin de la théologie anglo-américaine aux prises avec un lourd héritage qui se joue: depuis William James, la constitution des théologies américaines ne peut esquiver son rapport à des concepts d'*expérience* et de *sujet* bien précis⁶. C'est cet héritage que porte David Tracy, de Chicago, lorsqu'il définit l'acte théologique en tant qu'acte interprétatif d'un sujet qui s'approprie son histoire et qui assume les événements de sa vie dans leurs rapports mutuels aux horizons de sens des textes théologiques. L'*identité* du sujet-théologien au cœur de son acte théologique y est définie dans des termes herméneutiques et langagiers qui cherchent une conciliation avec la dimension esthétique. Par contre, pour les théologiens de l'école de Yale, l'héritage de la modernité représente un obstacle à surmonter pour que l'acte théologique puisse se resituer dans son axe théologique originel, à partir d'un sujet défini en termes esthétiques.

Les théologies dites postmodernes cherchent à résoudre l'impasse épistémique dans laquelle serait enfermée la modernité, selon elles, ainsi que la théologie issue de cette modernité. Deux options se présenteraient alors au théologien contemporain: (1) soit refuser les Lumières: la théologie devient alors incompréhensible pour la culture actuelle, imprégnée des Lumières; (2) soit accepter les Lumières, et (a) chercher un mode de justification spécifique pour la théologie: soit moral, soit esthétique, soit existentiel; ou bien, (b) redéfinir les paradigmes de la rationalité, permettant ainsi à la théologie d'avoir son propre mode de rationalité, mais la rendant par contre inintelligible pour les autres domaines du savoir⁷.

5. David TRACY est le principal représentant de l'école de Chicago aujourd'hui: *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco, Harper & Row, 1987; «The Uneasy Alliance Reconciled: Catholic Theological Method, Modernity and Postmodernity», *Theological Studies*, 50, 1989, 548-570.

6. Nancy FRANKENBERRY, *Religion and Radical Empiricism*, New York, State University of New York Press, 1987.

7. Cf. l'analyse de Nancy MURPHEY, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1990.

Compte tenu de ce diagnostic posé par les théologies dites postmodernes sur les conditions de possibilité de la théologie contemporaine, l'examen du genre littéraire «récit autobiographique» constitue un angle privilégié pour saisir les enjeux de leur redéfinition: (1) des paradigmes de la modernité; (2) d'une épistémè; (3) d'un mode de justification; (4) et d'une rationalité. Le récit autobiographique permet donc de dégager les paradigmes langagiers et esthétiques du discours, et de situer l'originalité de la constitution de l'acte théologique revendiquée par les théologies dites postmodernes.

Pour comprendre l'originalité des théologies dites postmodernes, il est nécessaire de retracer le rôle du récit et de la narration dans l'histoire de la théologie.

Du côté protestant, pour les théologies néo-orthodoxes (Barth) et libérale (Schleiermacher), la forme autobiographique n'apporte rien de spécifique au discours théologique. Ce discours est conçu sous le mode explicatif et déductif. Barth définit l'expérience chrétienne comme la reconnaissance de la Parole de Dieu en tant que Parole de Dieu. La pensée de Schleiermacher est plus complexe, car même si son propre mode d'écriture théologique est une reprise explicative du sentiment religieux, ce n'est en rien un récit de sa propre expérience du sentiment religieux. À cet égard, Kierkegaard présente un contraste éloquent. Il suffit d'évoquer le genre littéraire propre à Kierkegaard pour en saisir le mode d'exception dans l'histoire de la théologie.

Du côté catholique, malgré l'importance de la piété populaire envers les vies des saints, les écrits mystiques ne sont pas considérés comme étant de la *théologie*. La véritable théologie a été élaborée dans un appareil néo-scolastique, déductif et explicatif. Même chez les modernistes, et ceux qui affirmaient une opposition à la scolastique (l'école catholique de Tübingen, Newman, von Hügel, l'école du Saulchoir et celle de Fourvière), le souci pour un discours théologique qui emprunte d'autres voies que le mode explicatif, est rare. La règle est confirmée par l'exception de Romano Guardini.

Ainsi, autant dans la tradition catholique que dans la tradition protestante, les écrits de Paul, d'Augustin, de Luther et de Kierkegaard sont réduits à leur appareil conceptuel, d'où l'on dégage une structure explicative et dogmatique. On passe alors à côté de la dimension narrative et autobiographique de ces écrits, au profit d'un contenu doctrinal.

À partir de ce tableau, on serait en droit d'attendre beaucoup des lectures narratives faites par les théologiens dits postmodernes. Cepen-

dant, l'étude de l'approche narrative des théologies dites postmodernes est décevante. L'angle de la narrativité apporte sans contredit un souffle de renouveau pour penser la nature de l'acte d'écriture théologique, mais l'outil, tel qu'il est utilisé par les auteurs anglo-américains, ne permet pas de dépasser les apories épistémiques dénoncées. Nous allons donner une illustration de ce que nous avançons, par une synthèse de lectures narratives faites par différents auteurs se situant dans le paradigme postmoderne.

Aperçu d'une lecture narrative des *Confessions* d'Augustin

L'analyse narrative des *Confessions* d'Augustin permet de constater que celui-ci est à la recherche d'un discours pertinent pour dire: «Comment concevoir Dieu⁸?» Le récit autobiographique des *Confessions* nous montre une expérience religieuse à la recherche d'un mode adéquat d'expression. Pour Augustin, le discours des manichéens s'avère trop explicatif pour exprimer la densité du processus de conversion, pour exprimer les larmes de la conversion et l'esprit broyé (*Confessions* VII,21). Le schéma explicatif platonicien, dans toute sa rigueur, ne peut lui non plus que donner une formulation conceptuelle de Dieu. Le parcours d'Augustin l'amène à la conclusion que seuls les récits évangéliques livrent des histoires qui permettent à notre propre histoire de prendre forme. Les récits du Nouveau Testament ne sont pas alors compris comme relatant la conclusion d'une démarche de conversion. Au contraire, les récits évangéliques mettent l'accent sur le déroulement de la conversion, racontant ce qui est arrivé et les conséquences bouleversantes de cette expérience. Augustin inscrit sa conversion, d'une part, dans la trajectoire du récit de l'histoire de Dieu dans sa propre vie, et, d'autre part, à la suite des vies qui depuis le temps d'Abraham se laissent transformer. Les schémas explicatifs des manichéens et des platoniciens enlevaient toute capacité au sujet de la conversion d'assumer la responsabilité de ses propres actes. Si l'on est déchargé de la responsabilité de ses actes, il serait insensé de parler du «soi» qui perçoit l'impact de la conversion sur ses propres actes. Les

8. Cf. Stanley HAUERWAS et David BURREL, «From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics», dans Stanley HAUERWAS et L. Gregory JONES (dir.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1989, p. 158-190, voir surtout p. 181-186.

discours assertoriques et explicatifs ne permettaient pas de répondre au projet de vie qui cherche à se ressaisir chez une personne qui vit une expérience de conversion. Augustin réalise que plus il examine le soi qui agit de façon responsable, plus il s'approche d'un langage lui permettant de *dire Dieu*. L'énonciation de ce pouvoir d'agir de façon responsable devient le modèle pour *dire Dieu*. Ainsi, la réponse d'Augustin à la question: «Comment concevoir Dieu?» est une réponse qui raconte l'effet de Dieu sur sa vie, plutôt qu'un discours conceptuel. Le but des *Confessions* est de donner à croire, plutôt qu'à savoir sur Dieu. (*Confessions*, X,4)

Ce bref résumé d'une lecture narrative illustre assez bien pourquoi les théologies dites postmodernes s'intéressent aux *Confessions* d'Augustin: le rejet du mode explicatif et de la rationalité théorique s'inscrit sur une trame narrative, il s'énonce narrativement. La démonstration de la nécessité de trouver un langage non déductif pour *dire Dieu* procède narrativement, à travers la structure d'une expérience vécue. Le langage sur soi s'impose à Augustin comme le plus court chemin pour *dire Dieu*. Le retour aux récits passe par «l'inscription» du récit dans sa propre vie, et court-circuite ainsi les lectures historico-critiques issues de la modernité. Ces lectures libèrent les récits de «l'inflation scientifique» qui les avait soustraites à la lecture spirituelle.

Cette lecture narrative résout ainsi certaines apories du discours théologique, mais elle soulève également plusieurs autres problèmes. L'identité narrative du narrateur se construirait selon cette lecture dans un axe vertical entre Dieu et le sujet, et l'on réduirait alors le récit à une prière, à un dialogue dont le destinataire, Dieu, reste étranger à la dynamique du processus de conversion. Les *Confessions* ne serviraient par conséquent qu'à reconforter le narrateur sous un mode monologique. Le *dire Dieu* passe par la réhabilitation du récit, mais ce récit qui est aussi bien un point de départ qu'un point d'arrivée enferme l'identité dans un espace clos sur lui-même.

Ainsi, cette lecture narrative, en faisant du discours sur soi le plus court chemin vers un *dire Dieu*, ne permettrait pas d'inclure le lecteur au cœur de l'acte narratif car elle limite la construction de l'identité narrative au seul plan existentiel. L'acte de croire de la démarche de conversion se présente comme modèle enfermé dans le passé. L'ouverture du texte sera celle de la réception dans l'histoire: la tradition recevrait un texte paradigmatique d'une relation univoque d'un homme vers son Dieu. Mais comment penser la constitution de la communauté

croyante dans la lecture de ce texte? Comment respecter l'affirmation d'Augustin selon laquelle ses *Confessions* s'adressent à la communauté et à Dieu, dans un schéma trilogique?

La seule approche narrative ne semble donc pas respecter un élément constitutif du texte des *Confessions*. Voilà pourquoi un autre cadre que celui des théologies dites postmodernes doit être élaboré pour permettre au récit autobiographique d'ouvrir des horizons de sens nouveaux. L'hypothèse de l'intérêt du récit autobiographique en tant que mode d'écriture théologique permettant de répondre aux défis épistémiques de notre temps mérite d'être retenue. D'autres instruments peuvent pourtant être mis à contribution pour l'analyse du récit: l'herméneutique et la pragmatique de l'énonciation. Quelques auteurs ont déjà posé les balises pour une telle démarche: (1) tout d'abord, Jürgen Habermas, qui lie les perspectives herméneutiques et pragmatiques, et qui, dans un récit datant de 1988, se tournait vers le récit autobiographique en lien avec une théorie de la subjectivité⁹; (2) puis, une théologienne anglo-américaine, Joyce Zimmerman, qui combine la pragmatique de Jacobson et l'herméneutique de Paul Ricœur dans une étude sur la liturgie, et qui propose ainsi des pistes pour la constitution d'une théorie de l'identité¹⁰; (3) finalement, le philosophe Jean-Marc Ferry, qui propose une analyse pragmatique de l'arc herméneutique, permettant par le fait même de revoir l'opposition traditionnelle entre la constitution de l'identité narrative et celle de l'identité argumentative¹¹. Toutes ces influences convergent donc vers la conjonction des approches de l'herméneutique, de la pragmatique de l'énonciation et de la narrativité. La grille que nous proposons dans ce qui suit n'a d'autre ambition que de poser les bases d'une recherche à venir, dont la validité restera à vérifier à l'intérieur d'autres cadres.

Grille herméneutico-pragmatico-narrative

Tout d'abord, la perspective herméneutique permet de situer le discours narratif à l'intérieur du processus d'intercompréhension entre locuteurs.

9. Jürgen HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993.

10. Joyce ZIMMERMAN, *Liturgy as Language of Faith: A Liturgical Methodology in the Mode of Paul Ricœur's Textual Hermeneutics*, University Press of America, 1998.

11. Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 2 tomes, Paris, Cerf, 1991.

Paul Ricœur a formalisé les étapes de ce processus d'intercompréhension sous le modèle de l'«arc herméneutique»¹²: la narration s'inscrit comme moment premier de l'arc, comme le point de départ donné dans le texte. Cependant, alors que Ricœur voit trois moments sur l'arc, c'est-à-dire la pré-compréhension, l'explication et la compréhension médiatisée, il est possible de rendre l'instrument plus précis à l'aide de la perspective pragmatique. Ainsi, il est possible de concevoir que l'arc comportera quatre moments:

1. la narration, dont on peut analyser les énoncés pragmatiquement selon leur force locutoire, illocutoire ou perlocutoire;
2. l'explication, qui amène le locuteur à fournir des justifications des interprétations et des explications données au fil de la narration;
3. l'argumentation: le récit initial devient une discussion qui vise l'entente, et qui fait interagir les justifications dans un processus argumentatif;
4. la reconstruction synthético-intégratrice des raisons sur lesquelles se fonde l'argumentation, c'est-à-dire la compréhension-appropriation de tout processus d'intercompréhension, et qui est médiatisée par les raisons, les justifications et les argumentations du discours.

Ces étapes discursives reconstituées à l'aide de l'herméneutique et de la pragmatique sont donc celles du récit lui-même. Le moment narratif se trouve appréhendé en tant qu'acte de langage visant l'intercompréhension. Cette approche permet de montrer que la construction de l'identité se fait à la fois sous un mode narratif et sous un mode argumentatif. L'explication discursive et analytique ne s'oppose pas alors à la narration selon la conception dite postmoderne: le processus explicatif est bien plutôt imbriqué dans la narration. Ce ne sera que par le biais de l'analyse pragmatique des énoncés que l'on pourra cependant mettre en évidence la densité du moment narratif, et son lien effectif avec les autres modes de discours.

Si les *Confessions* d'Augustin sont lues à cette lumière, il est possible d'avancer certaines conclusions.

12. Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 208.

1. Le schéma augustinien de la communication est triangulaire: pour dialoguer, il faut être trois: le narrateur, le lecteur et Dieu. Lorsqu'Augustin dit: «Pour qui ce récit? Non certes pour toi, mon Dieu, mais pour ma race, pour la petite portion de la race humaine, oui, si petite qu'elle soit, qui tombera peut-être sur mon présent livre. Et quel dessein? Afin que moi-même et que mon lecteur, quel qu'il soit, nous concevions de quelle profondeur il faut crier vers toi.» (*Confessions*, II,5) Les lectures strictement narratives avaient tendance à évacuer la dimension argumentative des *Confessions*, alors que notre lecture permet de comprendre qu'Augustin construit sa narration comme une explication, une justification et une argumentation de sa pratique discursive, devant des interlocuteurs humains. Augustin se situe en interaction discursive avec les communautés chrétiennes: son *dire* devient un acte fondateur, un *faire*. La grille de lecture herméneutico-pragmatico-narrative donne par conséquent des paradigmes qui rendent possible de formaliser cette visée rhétorique du texte.

2. Le *dire Dieu* ne s'inscrit pas sous le registre vertical, mais passe par la médiation d'explications, de justifications et de discussions avec le lecteur du récit: Augustin nous donne certes un récit, une narration de sa conversion, mais il ne nous épargne aucun détour argumentatif permettant de justifier sa position narrative. L'axe discursif ne s'attache pas à expliquer le sens de la vie, le sens du bien et du mal, comme chez les manichéens, mais bien plutôt à rendre compte de l'identité narrative qui se construit dans et par le récit.

3. Le récit autobiographique examiné sous l'angle de son mode illocutoire montre que les énoncés produits ne sont pas issus,

de rapports et de constats faits du point de vue d'un observateur, ni d'observations de soi-même, mais de présentations de soi au nom d'un intérêt justifiant une prétention complexe vis-à-vis d'une deuxième personne: celle de voir reconnue l'identité irremplaçable d'un moi qui se manifeste à travers une conduite de vie consciente¹³.

La lecture narrative nous avait montré l'importance pour Augustin d'appréhender la responsabilité des actes afin d'établir la possibilité

13. Jürgen HABERMAS, *La pensée post métaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 206.

d'un discours sur soi, en tant que voie vers un discours sur Dieu. La pensée de Jürgen Habermas nous servira ici de guide pour comprendre ce qu'une théorie du langage peut amener à la problématique du discours sur soi. Ainsi,

la vision de soi fondatrice de l'identité d'une personne n'a aucun sens descriptif dans le récit autobiographique; elle a le sens d'une garantie; et le destinataire en a complètement saisi la signification dès lors qu'il sait que l'autre se porte garant de sa capacité d'être soi. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est nécessaire qu'une telle vision de soi, qui s'articule dans la totalité d'un projet de vie, soit confirmée par d'autres participants à l'interaction, qu'ils soient concrètement présents ou virtuels¹⁴.

Le modèle pragmatique stipule que la confirmation par des interlocuteurs n'est pas accessoire dans l'acte de langage de la *Confession*. Ce qui était interprété du point de vue narratif, comme extérieur à la relation du narrateur avec Dieu, devient un pivot, une *garantie* reçue et fondatrice d'un rapport à l'identité.

Le soi de la vision éthique de soi n'est pas la propriété absolument intérieure de l'individu. Le soi de la vision éthique de soi dépend de la reconnaissance par des destinataires, et ce dans la mesure où il ne se développe qu'en tant que réponse aux exigences d'un vis-à-vis. Dans la mesure où les autres m'attribuent une attitude responsable, je me transforme petit à petit en celui que je suis devenu dans ma vie commune avec les autres. Le moi qui semble m'être donné dans la conscience que j'ai de moi-même comme un bien absolument propre, je ne puis le maintenir par mes seules forces, pour moi-même; il ne «m'appartient» pas. Ce moi garde au contraire un noyau intersubjectif, parce que le processus de l'individuation d'où il surgit, passe par le réseau des interactions médiatisées par le langage¹⁵.

Dans une telle perspective, c'est le modèle réflexif de la conscience de soi, selon lequel le sujet connaissant se rapporte à lui-même comme à un objet, qui est abandonné. L'abandon du paradigme de la philosophie de la conscience fait sans doute partie de l'agenda des

14. *Ibid.*, p. 209.

15. *Ibid.*, p. 209.

théologies dites postmodernes. Il reste à se demander si elles se donnent les instruments nécessaires pour penser un tel changement de paradigme ainsi que les modalités de remplacement par le paradigme langagier. Le passage de la prémodernité à la postmodernité semble postuler qu'il est possible de se passer des instruments des philosophies du langage, qui ont comme principal tort d'être issues de la modernité. Notre analyse postule au contraire que les philosophies contemporaines du langage peuvent apporter beaucoup pour sortir des apories de la modernité elle-même. Habermas, en effet, tout en se disant explicitement opposé aux perspectives postmodernes, investit le thème autobiographique, et il le déploie à l'intérieur d'un champ épistémique qui est composé de nombreux paramètres communs aux champs épistémiques des théologiens dits postmodernes. Ainsi, l'étude du mode illocutoire autobiographique chez Jean-Jacques Rousseau et Kierkegaard permet à Habermas de définir un mode de connaissance et de rapport au savoir qui déjoue les apories de la philosophie de la conscience et du solipsisme méthodologique propres à la modernité. L'instance de la rationalité communicationnelle à partir de laquelle Habermas analyse le processus d'*autocompréhension éthique* du récit autobiographique, fait éclater l'individualisme possessif de la philosophie de la conscience, et rend possible un réexamen du champ épistémique sous-jacent, ainsi que du paradigme langagier-esthétique qui s'oppose aux paradigmes ontologique et mentaliste de la modernité. La perspective de Habermas nous permet de couper court à la polémique qui oppose l'école de Chicago et l'école de Yale en théologie, relativement à l'horizon qui doit définir la constitution de l'acte théologique. Ceci constitue un projet de recherche qui n'en est qu'à ses débuts, mais qui nous semble des plus riches.

*

* *

Les *Confessions* ne sont pas des dialogues entre l'âme solitaire et Dieu, mais bien plutôt une prière sur la place publique, un dialogue à trois, qui se constitue comme une assurance éthique d'une personne responsable de son dire, qui se soumet aux procédures d'argumentation, d'interprétation, et de reconstruction des raisons qui rendent possible le récit. Et ce sur la base d'une rationalité partagée qui se soumet à des

critères de validité intérieurs (la foi) et extérieurs (les trois modes de rationalité, théorique, pratique et esthétique).

L'identité narrative se soumet ainsi aux conditions de l'identité argumentative: la légitimité du discours d'identité narrative se doit de passer par le discours d'identité argumentative pour être apte à rendre compte de sa rationalité à l'intérieur de l'espace construit avec son lecteur compris comme «la petite portion de la race humaine qui tombera sur mon présent livre». C'est la communauté chrétienne qu'Augustin a ainsi édifiée: il a permis l'édification d'une communauté qui a compris son identité à la lumière de ce dialogue trilogique.

D'où la *faire Dieu* qui est rendu effectif par le *dire Dieu*. L'interprétation croyante et responsable de l'existence devient une intercroissance partagée qui réalise ce qu'elle énonce.

L'analyse pragmatique a démontré depuis longtemps que le discours de confession de foi sur le Christ ressuscité est auto-implicatif, c'est-à-dire qu'il implique nécessairement celui qui le dit dans ce qu'il dit, donc que dire «je confesse que Jésus est le Seigneur» c'est accomplir par le fait même un acte qui crée une situation nouvelle, ne serait-ce que par le lien établi avec la communauté de ceux qui professent la même foi. Les confessions de foi ne dévoilent tout leur sens que dans l'acte personnel de les dire: elles énoncent le mystère même qui est accueilli dans la relation entre les partenaires du discours¹⁶.

Ainsi le but des *Confessions* d'Augustin n'est pas de fournir une théologie conceptuelle sur Dieu, mais de croire et de permettre le croire. C'est le terme de l'appropriation herméneutique que Augustin énonce en ces termes: «Qui est Dieu, si ce n'est *notre* Dieu?» Dieu ne peut être dit que si son énonciation permet l'édification d'une communauté.

C'est en la confession que je veux faire la vérité dans mon cœur devant toi, mais c'est en mon écriture que je veux la faire devant de nombreux témoins. (*Confessions*, X,1)

16. Cf. l'analyse de Jean DELORME de *1 Cor 15*, dans «La Résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament», dans *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Paris, Cerf, 1972, p. 107-112.

Honte et représentation de Dieu

JACQUES GAGNÉ

Université Saint-Paul

et

WESLEY WEBER

Carleton University

Nos recherches sur l'expérience religieuse des dernières années nous ont amenés à explorer le domaine de la honte sous différents aspects psychologiques et théologiques¹. La présente étude qui vient de se terminer² pénètre dans le domaine encore inexploré, à notre connaissance, du lien entre la honte et les représentations de Dieu.

1. Jacques GAGNÉ, «Au point vif de l'humain: le drame de la honte. Approche pastorale», dans *La prospective en pastorale. The exploration of the future in pastoral studies*, textes réunis et présentés par Jacques GAGNÉ (coll. «Théologies pratiques», 3), Québec, Faculté de théologie, Université Laval, 1991, p. 57-75. Voir aussi sous la direction de Jacques GAGNÉ, Loïs ALEXANIAN *et al.*, «La honte regardée en face: étude théorique et d'un cas», mémoire non publié présenté à l'Institut de Pastorale de l'Université Saint-Paul d'Ottawa en vue de l'obtention de la Maîtrise ès Arts en Counseling (Sciences Pastorales), 1991; É.-P. GEFFRARD *et al.*, «La honte saine et l'humilité: aspects psychologique, théologique et thérapeutique, étude théorique et de cas», même type de mémoire que plus haut, 1992. Voir aussi Jacques GAGNÉ, «Évangéliser les pauvres aux multiples visages aujourd'hui: l'expérience de la honte et les pauvres», *Vie Oblate Life* 52, (août 1993), p. 177-228.

2. Voir sous la direction de Jacques Gagné, le mémoire non publié de Richard D'SOUZA, Marc HAINES, Yvonne LYSACK, Florence TANG et Weber WESLEY, «The Healing of Excessive Shame and Its Effects on a Client's Images of God: a Theoretical and Clinical Case Study», A research project submitted to the Institute of Pastoral Studies

La recherche actuelle considère que le sentiment de la honte remet en question toute la personne, *the self*, dans son appréciation d'elle-même. Cela peut se produire de façon transitoire et bienfaisante lorsque la honte est reconnue et remise à sa place. La honte en effet, lorsqu'elle est maîtrisée, contribue à l'épanouissement humain, à la conscience de sa propre valeur aux yeux du sujet et de l'autre. Au contraire, si la honte n'est pas reconnue, elle devient persistante, envahissante et dominatrice et empoisonne toute la vie.

Par ailleurs, les auteurs spirituels cherchent à comprendre le cheminement des humains dans leurs relations concrètes à Dieu, particulièrement dans l'expérience de la prière. Dans la tradition chrétienne, on se soucie d'en arriver à une expérience authentique du Dieu de Jésus Christ. Veltri et Wickham³, par exemple, reconnaissent que les images ou représentations de Dieu et de soi-même sont reliées et influencent la qualité de la prière. Selon Veltri, chacun est porteur d'une attitude spontanée qui affecte sa façon d'entrer en relation avec Dieu. «Il se peut que ce soit une caricature, une croyance cachée qui qualifie cette relation et reflète ses attitudes envers la vie et les autres. Cette image de Dieu serait fausse en autant qu'elle diffère de la vraie image de Dieu révélée par Jésus Christ.»

Question et démarches de recherche

Se peut-il donc, d'une part, que les personnes dont la honte est devenue excessive pour diverses raisons aient une «fausse» représentation de Dieu et que leur façon de prier et d'envisager la vie en soit perturbée? Se peut-il aussi, d'autre part, qu'en faisant face à leur honte, grâce à une relation d'aide de qualité, ces personnes en viennent à se percevoir plus positivement et qu'en conséquence leur façon de prier et d'envisager la vie en soit améliorée? La réponse à ce questionnement a exigé **une double démarche**: l'une **théorique** a consisté à recenser et analyser d'abord *les écrits pertinents de psychologie clinique (1)* sur la honte, et (2) sur les images de Dieu; ensuite *les écrits de théologie*

of Saint Paul University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Pastoral Studies, Ottawa, september 1993, 260 p. Nous présentons ici un condensé de ce mémoire et en remercions les auteur(e)s.

3. John VELTRI, «Images of God, of Self, of Prayer», texte non publié, p. 43-48. Voir aussi John WICKHAM, S.J., *Prayer Companion's Handbook*, 2nd edition, Montreal, Ignatian Center, 1984, p. 39-42.

biblique sur (3) la honte et (4) la représentation du Dieu de Jésus Christ. Enfin, (5) on s'est demandé comment certains cliniciens abordent la thérapie de la honte et quel rapport il peut y avoir avec l'amélioration de l'image de soi et des représentations de Dieu. Une seconde démarche **empirique** s'est appliquée à l'observation et à l'analyse d'un cas clinique à titre d'illustration.

Démarche théorique

Honte excessive: approche psychologique

La honte n'a pas été un sujet de grand intérêt pour les théoriciens et cliniciens de la psychologie jusqu'à un passé récent durant ce siècle. Goldberg⁴ attribue cette lacune à quatre importants facteurs sociaux: la théorie freudienne d'abord qui a mis l'accent sur la culpabilité, les différents agents qui utilisent la honte pour manipuler les autres au profit de leurs intérêts, les familles et les autres institutions sociales qui utilisent la honte de l'échec pour stimuler la compétition et enfin les normes culturelles opposées à la commiseration, lesquelles, de concert avec les promoteurs de la technologie des calmants, dissuadent les gens de recourir à des moyens psychologiques éprouvés pour traiter les traumatismes émotionnels.

Selon Kaufman, l'intérêt qu'on a porté à la honte, après 1950, se ramène à deux courants. Le premier inclut des psychanalystes qui ont tenté d'adapter la théorie freudienne à leur expérience clinique de la honte⁵; le second est l'œuvre même de Tomkins⁶. L'intégration de ces deux courants par Kaufman et Nathanson⁷ et les derniers ouvrages posthumes de Tomkins⁸ nous fournissent une théorie large et générale

4. C. GOLDBERG, *Understanding Shame*, Northvale, NJ, 1991.

5. G. PIERS et M.B. SINGER, *Shame and Guilt: a Psychoanalytic and Cultural Study*, New York, Norton, 1953; aussi H.B. LEWIS, *Shame and Guilt in Neurosis*, New York, International Universities Press, 1971.

6. S.S. TOMKINS, *Affect, Imagery, Consciousness: the Positive Affects*, vol. 1, New York, Springer, 1962; aussi *Affect, Imagery, Consciousness: the Negative Affects*, vol. 2, New York, Springer, 1963.

7. G. KAUFMAN, *The Psychology of Shame*, New York, Springer, 1989. D.L. NATHANSON, *Shame and Pride*, New York, Norton, 1992.

8. S.S. TOMKINS, *Affect, Imagery, Consciousness. The Negative Affects: Anger and Fear*, vol. 3, New York, Springer, 1991; aussi *Affect, Imagery, Consciousness: Cognition, Duplication and Transformation of Information*, vol. 4, New York, Springer, 1992.

de l'affect incluant la honte, que nous appelons la théorie de Tomkins. Cette théorie s'appuie sur des observations cliniques et consiste en une interprétation cognitive de l'affect fondamentalement neurologique. Elle reste ouverte à d'autres développements et à des applications cliniques. Nous présentons ici quelques aspects plus importants de cette théorie en nous aidant particulièrement de Kaufman et de Nathanson.

Premièrement, la théorie de Tomkins nomme et définit les neuf affects et spécifie leurs relations. Chaque affect, à l'exception des deux dernières, a deux noms selon sa moindre ou sa plus grande intensité. Il y a deux affects positifs, «intérêt-excitation», «jouissance-joie»; un affect neutre «surprise-tressaillement»; et six affects négatifs, «détresse-angoisse», «crainte-terreur», «colère-rage», «honte-humiliation»; enfin, «répugnance» et «dégoût». Tous ces affects s'expriment en premier lieu sur le visage des individus, et secondairement dans un comportement corporel incluant des réactions des viscères et du squelette.

Kaufman⁹ décrit ainsi le point central de l'affect de la honte: «Une exposition de soi-même soudaine et inattendue accompagnée d'un examen interne paralysant constitue l'essence de l'affect de la honte.» Et il ajoute: «que ce soient les yeux de tous les autres ou les nôtres seulement qui sont dirigés sur nous-mêmes, nous nous sentons fondamentalement déficients comme individus, malades, en défaut. Vivre avec le sentiment de la honte c'est toucher au fond même de sa carence personnelle.» Cette expérience est aliénante, isole l'individu et le trouble profondément. Si cette honte se prolonge, n'est pas reconnue et remise à sa place, elle devient envahissante et malsaine¹⁰. Elle s'exprime de façon déviée et paralyse l'existence. Comme affect, la honte module ou contrecarre les affects positifs de la jouissance et de l'intérêt. Elle brime le sentiment de fierté et de compétence dans son fond même¹¹. On la reconnaît comme l'expérience humaine émotionnelle la plus douloureuse.

Ce qui active chaque affect est à la fois inné et appris. L'activation apprise de la honte vient de la *rupture du «pont interpersonnel»*.

9. G. KAUFMAN, *The Psychology of Shame*, p. 18.

10. Ronald POTTER-EFRON et Patricia POTTER-EFRON, *Letting Go of Shame*, A Harper-Hazelden Book, Toronto, Harper & Row, 1989, aussi publié en français, traduction de Jacques R. Gagné, *Apprivoiser sa honte. Pour retrouver un sens juste de soi-même*, Montréal, Hazelden-Sciences et Culture, 1993.

11. D. NATHANSON, *Shame and Pride*, p. 83-87.

Kaufman¹² explique que ce pont est à l'origine le lien qui s'établit entre la mère et l'enfant alors que l'une et l'autre se regardent dans les yeux. «C'est l'expérience la plus intime que puissent faire les êtres humains.» Si les parents se conduisent de façon consistante et fiable, c'est à partir de cette manifestation d'intérêt et de confiance que commence à s'établir ce pont entre parent et enfant. Cette relation doit être fortement désirée et le désir doit être démontré par le parent pour que l'enfant soit persuadé qu'il est aimé et voulu pour lui-même en sorte que le processus d'identification puisse s'opérer. Remarquons que le développement de l'identité qui est un processus visuel au départ devient par la suite une imagerie interne qui permet l'activation innée de la honte. La rupture de ce pont interpersonnel avec toute personne signifiante, alors qu'on manque «de pleinement entendre, d'ouvertement valider et de comprendre le besoin de l'autre en reconnaissant sa validité», active la honte au plan interpersonnel.

Quant au besoin de thérapie de la honte, selon Kaufman, la brisure du pont interpersonnel peut être évitée et réparée si la personne qui en a été la cause s'approche de nouveau de la personne offensée et reconnaît ouvertement sa responsabilité. De cette façon, on évite l'amplification et l'intériorisation de la honte et le pont est ainsi restauré. Cependant, là où ce rapprochement ne peut avoir lieu, cela suggère fortement qu'il faut donner une importance capitale à la relation thérapeutique, comme on le verra plus loin.

Psychologie et représentations de Dieu

La recherche en psychologie sur les représentations de Dieu remonte à la théorie de Freud sur l'origine de la religion. Freud croyait que les représentations que les enfants se faisaient de Dieu provenaient de l'image exaltée qu'ils avaient de leurs propres pères. La plupart des études sur les représentations de Dieu ont cherché à valider l'hypothèse de Freud. La recherche empirique récente ne semble pas restreindre l'image de Dieu à celle du père. Dieu peut personnifier tout autant les caractéristiques paternelles que maternelles¹³. De plus, les rapports

12. G. KAUFMAN, *The Psychology of Shame*, p. 32-34.

13. A. VERGOTE et C. AUBERT, «Parental Images and Representations of God», *Social Compass* 19, (1972), p. 431-444.; A.M. RIZZUTO, *The Birth of the Living God*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

entre l'image de Dieu et celle du père ou de la mère varient d'une culture à l'autre¹⁴. Le sexe de l'enfant¹⁵ et la préférence d'un parent par rapport à l'autre¹⁶ modifient l'image que l'enfant a de Dieu selon ce que lui suggère l'un ou l'autre parent.

Le terme «image de Dieu» ou «représentation de Dieu» peut faire appel à une image conceptuelle issue de la réflexion théologique ou à une représentation intérieure même inconsciente. Le Dieu de la Bible ou des dogmes, dont la notion se développe parallèlement à la connaissance, reste rattaché à l'image intérieure¹⁷, qui trouve son origine dans la première enfance. Dans cette étude, nous avons choisi d'insister sur les images de Dieu, en utilisant comme base la théorie des relations objectales de la psychanalyse. Le choix de cette théorie est particulièrement approprié dans notre cas, car, selon Edkins¹⁸, il y a ressemblance entre les relations objectales et les vues de la Bible.

La théorie des relations objectales fait ressortir l'importance centrale que les relations personnelles ont dans le développement humain. Selon cette approche, les nombreuses interactions de l'enfant avec les personnes signifiantes proches de lui (la façon qu'elles surviennent ou sont perçues) sont synthétisées et codifiées en des représentations de Dieu¹⁹. La genèse de ces représentations est sujette à tout processus psychologique normal: celui de la mémoire (viscérale, sensorimotrice,

14. A. VERGOTE, A. TAMAYO, L. PASQUALI, BONAMI, M.R. PATTYN et A. CUSTERS, «Concept of God and Parental Images», *Journal of the Scientific Study of Religion* 8, (1969), p. 79-87; A. TAMAYO, «Structure psychologique des images parentales et leur symbolisme religieux: étude interculturelle», manuscrit non publié, Louvain, Université de Louvain, 1970; A. VERGOTE et A. TAMAYO, *The Parental Figures and the Representation of God: A Psychological and Cross-Cultural Study*, New York, Mouton, 1981.

15. A. TAMAYO et A. DUGAS, «Conceptual Representation of Mother, Father, and God According to Sex and Field of Study», *The Journal of Psychology* 97, (1977), p. 79-84.

16. I.T. BIRKY et S. BALL, «Parental Trait Influence on God as an Object Representation», *The Journal of Psychology* 122 (2), (1988), p. 133-137; A. GODIN et M. HALLEZ, «Parental Images and Divine Paternity», in A. GODIN (dir.), *From Religious Experience to a Religious Attitude*, Bruxelles: Lumen Vitae, 1964, p. 79-110; M.O. Nelson, «The concept of God and Feelings Toward Parents», *Journal of Individual Psychology* 27, (1971), p. 46-49.

17. A. ULANOV, *Picturing God*. Cambridge, MA, Cowley, 1986.

18. W.L. EDKINS, «Parental Trait Influence on God as an Object Representation», in D.G. BENNER (dir.), *Baker Encyclopedia of Psychology*, Grand Rapids, MI, Baker, 1988, p. 768-771.

19. A.M. RIZZUTO, *The Birth of the Living God*.

perceptuelle, iconique et conceptuelle)²⁰, des mécanismes de défense, des pulsions, des besoins, de l'introjection et de la projection²¹.

La représentation de Dieu est souvent, mais non nécessairement, formée durant la période œdipienne. C'est durant ce temps que les jeunes enfants, poussés par leur grande curiosité sur le monde, se font une image de la divinité basée sur l'environnement familial afin de trouver réponse à leurs questions sur la causalité des choses (comme par exemple: pourquoi le ciel est-il bleu). De plus, la représentation de Dieu que se fait l'enfant lui sert à maintenir des relations réelles et imaginées avec ses parents²².

Se référant à la pensée de Winnicott²³, Rizzuto voit Dieu comme un objet de transition (c'est-à-dire un objet occupant temporairement un espace psychique en même temps que d'autres objets réels et illusoire) destiné à maintenir le lien avec les parents, alors qu'en fait l'enfant essaie de se séparer de ses parents pour devenir indépendant. La transition que vit l'enfant en est aussi une de la réalité intérieure à la réalité extérieure. Cependant, Dieu diffère des autres objets de transition de bien des manières. Il n'est pas matériel comme un jouet et il ne disparaît pas graduellement. Bien que l'image de Dieu soit plus importante à la période œdipienne, elle conserve toujours une utilité potentielle pour l'intégration psychique tout au cours de la vie.

Un aspect intéressant de la théorie de Rizzuto est que la croyance ou l'incroyance en Dieu n'a rien à voir dans la présente discussion. Pourtant, Rizzuto soutient que tout être vivant se fait une quelconque représentation de Dieu. Elle peut fort bien rester dormante; l'athée peut la mettre de côté. Cette représentation peut, cependant, redevenir consciente et être modifiée en période de crise ou de conflit. Alors elle peut être transformée en une image plus compatible avec le développement intellectuel, émotionnel et moral de l'individu — en d'autres mots, avec sa propre image de soi toujours changeante. Souvent, c'est à l'approche de la mort que l'individu met la dernière touche à son image de Dieu.

20. *Idem.*

21. A. ULANOV, *Picturing God.*

22. A.M. RIZZUTO, *The Birth of the Living God.*

23. D.W. WINNICOTT, «Transitional Objects and Transitional Phenomena», *International Journal of Psycho-Analysis* 34, (1953), p. 89-97.

McDargh²⁴ signale que, dans un sens large, le développement humain est «religieux», car le sentiment d'être en relation est ce qu'il y a de plus important dans nos vies (le mot *re-ligio* réfère à un lien). L'image qu'on se fait de Dieu n'est utile que si elle suit le développement de l'individu de façon à ce qu'il prenne conscience qu'il est lui-même un être relationnel. C'est là la raison d'être de cette représentation, non seulement durant l'enfance, mais tout au cours de la vie.

La honte excessive: aspects bibliques

Selon la Bible, la honte est présente dès les débuts de l'humanité. La prise de conscience de soi et le sentiment pénible d'être découvert, dénudé constituent le cœur de cette expérience (*Gn* 2,25; 3,7-10). Tandis que Klopfenstein²⁵ donne une interprétation de la honte dans l'Ancien Testament qui la rapproche davantage du péché et de la culpabilité, Huber²⁶ critique cette position et maintient que même si la culpabilité occupe une place importante dans l'Ancien Testament en particulier, la honte s'avère être une réaction émotive *sui generis* tout aussi signifiante. L'étude philologique des mots hébreux et de leurs analogues dénotant la honte révèle en effet que ces derniers ne sont pas des mots exprimant la culpabilité de façon déguisée. Les deux vocabulaires de la culpabilité et de la honte demeurent cependant quelquefois interreliés.

Même si la honte est une préoccupation sociale et religieuse centrale dans la société biblique, il existe peu d'études sur le sujet. En plus des études bibliques déjà citées sur la honte, mentionnons Noble²⁷, l'ouvrage classique de Pederson²⁸. Plusieurs dictionnaires ont aussi été consultés²⁹.

24. J. MCDARGH, «God, Mother and Me: An Object Relational Perspective on Religious Material», *Pastoral Psychology* 34 (4), (1986), p. 251-263.

25. Martin A. KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande Nach dem Alten Testament*, Zürich, Theologischer Verlag, 1972.

26. L.B. HUBER, «The Biblical Experience of Shame/Shaming: The Social Experience of Shame/Shaming in Biblical Israel in Relation to Its Use as Religious Metaphor», unpublished doctoral dissertation, Drew University, Madison, NJ, 1983.

27. L.L. NOBLE, *Naked and Not Ashamed: An Anthropological, Biblical and Psychological Study of Shame*, Jackson, MI, Lowell Noble, 1975.

28. J. PEDERSON, *Israël: Its Life and Culture*, London, Oxford University Press, 1926.

29. Voir S.J. DE VRIES, «Shame», *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon, 1962, p. 305-306; Arthur KAY, *Vine's Expository Dictionary of Old*

On peut affirmer, à partir de ces écrits, que la honte affecte la vie sociale et psychique du peuple, particulièrement au plan du sentiment de l'acceptation par les autres, de l'appartenance au groupe, de l'honneur, de la dignité et de l'insuffisance. L'émotion de la honte dans l'ancien Israël réfère à la polarité «fierté-échec». La honte est ressentie lorsque la fierté est bafouée et le peuple ne réussit pas à combler certains besoins et attentes. Cet échec suscite des sentiments d'infériorité, d'insignifiance, d'insuffisance et de rejet. Telles sont les situations de pauvreté, de veuvage, de stérilité, de nudité et d'échecs proprement dits. On se sent méprisable aux yeux des autres et même abandonné de Dieu.

Au plan religieux, la honte s'avère être aussi une préoccupation importante dans la relation entre Dieu et la communauté humaine, celle d'Israël en particulier. Elle sert de lien entre Dieu et son peuple. On va à Dieu afin d'être protégé de la honte. Une personne que domine la honte se sent inadéquate, inférieure, inacceptable, abandonnée ou rejetée. Ces sentiments, cependant, au lieu de constituer une barrière entre le peuple et Dieu, mènent à l'humilité qui est une attitude caractéristique essentielle du peuple envers Dieu. Cette attitude d'humilité est aussi reliée à l'espérance du salut et de la gloire qu'entretient Israël.

On remarque aussi que la honte et la culpabilité ont dans la société biblique beaucoup d'influence sur les comportements et servent de freins à ceux qui sont inacceptables, puisque la honte fait partie du jugement divin sur le péché.

Dans le Nouveau Testament par contre, la honte a beaucoup moins de place que dans l'Ancien Testament. Presque tous les textes qui y réfèrent l'entendent comme une disgrâce³⁰. Cependant cette appa-

and New Testament Words: How to Study your Bible Precept Upon Precept, Old Tappan, NJ, 1985, p. 16-17; 76-78. L'article le plus marquant est celui de T.B. DOZEMAN, «Shame; Ashamed», in Geoffrey W. BROMILEY (general editor), *The International Standard Bible Encyclopedia* (completely revised and reset), General editor, Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 1979-1988, p. 447-448. Dozeman se base sur le travail de KLOPFESTEIN déjà cité et sur l'article de R. BULTMANN, in G. KITTEL (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament*, et l'article de H. SEEBASS, in G. J. BOTTERWICK et H. RINGGRIN (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. On peut aussi consulter Colin BROWN (dir.), *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, 4 vol., translated, with additions and revisions, from Lothar COENEN *et al.* (dir.), *German Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, rev. ed., Exeter, Devon, Paternoster Press, 1986.

30. C. SCHNEIDER, «Shame», in R.J. HUNTER (dir.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville, Abingdon, 1990, p. 1160-1163.

rente absence de la honte dans le Nouveau Testament n'en nie pas l'importance, mais ajoute au phénomène une dimension et une dynamique nouvelles. Dans le Nouveau Testament l'idée de la honte est étroitement liée au sens de l'honneur et à la restauration de la dignité du peuple et de la confiance en Dieu (la foi). Cela s'accomplit à travers l'événement christique, *the Christ-Event*³¹. En effet, Jésus est l'initiateur de la foi sur laquelle les regards des Hébreux sont fixés et qui la mène à son accomplissement, «lui qui, renonçant à la joie qui lui revenait, endura la croix au mépris de la honte et s'est assis à la droite du trône de Dieu.» (*He 12,2*) Jésus a donc méprisé la honte, restauré l'honneur, la confiance et la dignité.

La croix qui représentait la honte, la disgrâce, le déshonneur devient pour les chrétiens l'instrument de la gloire de Dieu et de la nôtre. Nous sommes appelés à partager la gloire de Dieu, étant aimés comme ses enfants adoptifs. Tel est le fondement même du sens de notre identité.

Les images de Dieu dans la Révélation chrétienne

Dans la section précédente, on a tenté de comprendre les images de Dieu du point de vue psychologique dans la perspective des relations objectales. Il apparaît de plus en plus certain que les façons de se représenter Dieu sont marquées au coin par les liens plus ou moins heureux qu'on a pu établir avec ses deux parents. Selon Sheldrake³², la façon de percevoir Dieu est en rapport étroit avec le développement de la vie spirituelle. Les fausses images de Dieu sont des obstacles à la croissance, la guérison et la liberté spirituelle. Ceci colore la vie de prière de quelqu'un. De plus, des recherches³³ montrent qu'il y a un rapport entre la perception de Dieu et l'estime de soi. Une intégration personnelle insuffisante affecte l'estime de soi et influence négative-

31. J. FITZMYER, S.J., «Pauline Theology» in R.E. BROWN *et al.* (dir.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1990, p.1382-1416.

32. P. SHELDRAKE, *Images of Holiness: Explorations in Contemporary Spirituality*, Notre Dame, IN, Ave Maria Press, 1987, p. 66.

33. Voir B. SPLIKA, «Ideas and Images of God», in R.J. HUNTER (dir.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville, Abingdon, 1990, p. 465-466. Aussi, G.R. GORSH et W.E. CREED, «Dealing with a poor self-image», *Human Development* 4, (1983), p. 21-24.

ment la façon de percevoir Dieu, comme, par exemple, quelqu'un de restreignant, de contrôleur, de vindicatif.

Vu l'importance pastorale de tous ces éléments, il devint important pour l'équipe de recherche de se faire une idée juste des images de Dieu que la Tradition chrétienne nous transmet à travers la Bible, le Dieu que Jésus Christ a voulu nous dévoiler, le Dieu que les théologiens tentent de nous faire comprendre. Nous avons dû nous limiter à quelques questions et images puisque ce domaine est très vaste. Y a-t-il continuité ou non entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament? Jésus Christ apporte-il des nuances nouvelles? Comment réconcilier les exigences du Dieu saint, juge, la crainte de Dieu, et la révélation d'un Dieu amour et miséricordieux, un Dieu qui appelle à la liberté, à la confiance? En quel sens Dieu est-il père, époux, mère, puis rédempteur? Toutes ces nuances s'imposaient pour éclairer les observateurs d'une histoire de vie où s'entremêlent des influences parentales qui marquent profondément de la honte les structures psychiques d'une personne, son image d'elle-même et ses façons de s'adresser au Dieu de sa tradition religieuse. Nous ne donnons ici que les conclusions de nos analyses et consultations.

Pour certains, le Dieu de l'Ancien Testament peut être perçu comme un dictateur jaloux, tout-puissant, inspirant la crainte, faisant acception des personnes et demandant obéissance de la part de son peuple. Par contre, Jésus, en se présentant comme doux et humble serviteur, montre un Dieu qui aime tout le monde. Les spécialistes³⁴ perçoivent plutôt la continuité entre les deux Testaments. Le Dieu saint qui hait le péché et demande justice est aussi celui qui est plein de compassion, lent à la colère, gracieux et qui pardonne (*Ex* 34,6-7). C'est le même Dieu qui se révèle dans les deux Testaments, mais dont les attributs sont manifestés de façon progressive. Jésus nous révèle à travers sa personne, dans sa façon d'agir, de souffrir et mourir, des aspects encore cachés du visage de Dieu, son Père. Dans l'incarnation, le Dieu de sainteté et d'amour se fait plus proche de nous.

La sainteté de Dieu comprend plusieurs aspects, tels la pureté, le pouvoir, le mystère de la séparation³⁵; Il est le Dieu unique, non

34. Voir Hans KÜNG, *Does God Exist: An Answer for Today*, New York, Random, p. 670 et 868; aussi A.C. MYERS (dir.), *Eerdman's Bible Dictionary*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, p. 427.

35. J. DE VAULX, «Saint», in X. LÉON-DUFOUR et al. (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1988, p. 1178-1185.

réductible à ses créatures³⁶. La sainteté de Dieu réfère aussi à sa perfection morale. Il demande aux humains d'être saints, c'est-à-dire sans péché. Le Dieu créateur et le Dieu souverain sont aussi à rapprocher du Dieu saint. Le Dieu qui accompagne son peuple dans son histoire est aussi l'auteur de l'univers qu'il continue de gouverner. Le cycle des jours et des saisons, les récoltes démontrent son amour providentiel, sa puissance et sa fidélité³⁷ envers son peuple. Il est actif dans le monde, présent: on peut avoir recours à Lui lorsqu'on est dans le besoin³⁸. Paul souligne que c'est dans le Christ que tout a été créé (*Col* 1,16); il perçoit la rédemption comme la seconde création; la création est libérée, restaurée, réconciliée dans le Christ (*Col* 1,19-20; *Rm* 8,21), participant ainsi à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. En tant que souverain, Dieu demande notre allégeance sans condition. Le Christ peut clamer qu'il a reçu pleine autorité au ciel et sur la terre (*Mt* 28,18). Enfin, le Dieu saint est aussi le juge du monde en toute justice et vérité (*Ps* 96,13) et le Christ est désigné juge des vivants et des morts (*Ac* 11,42). Dieu jugera chacun selon ce qu'il a fait (*Rm* 2,6-8). Encore ne faut-il pas oublier qu'il est venu dans sa miséricorde, sa compassion sauver le monde, non le juger, et il désire que tous soient sauvés (*Jn* 3,16-17).

Les mentions de l'amour de Dieu abondent dans les deux Testaments. Nous ne mentionnerons que quelques textes parmi les plus significatifs. *Is* 54,10 le rappelle: «Car les montagnes peuvent s'écarter et les collines chanceler, mon amour ne s'écartera pas de toi, mon alliance de paix ne chancellera pas, dit Yahvé qui te console.» Dans *Dt* 7,9-10, «Tu sauras donc que Yahvé ton Dieu est le vrai Dieu, le Dieu fidèle qui garde son alliance et son amour pour mille générations à ceux qui l'aiment et gardent ses commandements mais qui punit en leur propre personne ceux qui le haïssent.»

Dans le NT, en plus du texte de *Jn* 3,16-17 déjà cité, remarquons l'affirmation insistante de Paul: «Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur.» (*Rm* 8,38-39)

36. J.L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, New York, MacMillan, 1965.

37. C.B. KAISER, *The Doctrine of God; A Historical Survey*, Westchester, IL, Crossway, 1982, p. 18.

38. U. EIBACH, «Prayer and Conceptions of God», *Concilium* 3, (1990), p. 60-74.

Cet amour de Dieu, la Bible le compare à celui d'un père dont Israël est le premier-né (*Ex* 4,22). Il a compassion comme un père de ceux qui le craignent (*Psa* 103,13); il voit leurs besoins, les protège, est fidèle même s'ils ne le sont pas et errent loin de lui (*Os* 11). Son amour est sans condition. Jésus apprendra à ses disciples à s'adresser à lui dans la prière comme à notre Père «Abba», papa (*Mt* 7,11). La parabole de *Lc* 15,11-32 de «l'enfant prodigue» est sans doute l'une des plus belles pages des évangiles illustrant au plus haut point l'amour paternel et patient de Dieu. Dans cette parabole, Jésus nous révèle le vrai visage de Dieu, son Père et notre Père, son amour inconditionnel. Ce Dieu est au cœur de la Bonne Nouvelle que nous annonce Jésus.

Dans l'AT, l'image de la mère compatissante s'ajoute à celle du père pour exprimer la fiabilité de l'amour de Dieu. Dieu s'engage même à être plus fiable qu'une femme peut l'être envers son enfant: «Une femme oublie-t-elle son petit enfant, est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles? Même si les femmes oublieraient, moi, je ne t'oublierai pas.» (*Is* 49,15) Dans ce passage se retrouvent les accents de Jérémie, d'Osée et du Deutéronome³⁹.

Une autre image biblique exprime fortement l'intimité et l'amour entre Dieu et son peuple, celle de l'époux vis-à-vis de son épouse (*Ex* 16). Un amour marqué par l'ingratitude, l'infidélité de son épouse. La même image apparaît dans Osée pour souligner le pardon de Dieu à l'égard de son épouse pécheresse, cherchant à recréer un cœur nouveau à Israël. Dans le NT (*Ap* 21,2), l'Église apparaît sous l'image de la fiancée parée pour son époux. *2 Co* 11,2; *Eph* 5,23-25 perçoivent les rapports entre le Christ et son Église dans les mêmes termes. Cet amour n'est pas seulement intime mais va jusqu'au don que le Christ a fait de sa vie pour elle.

Enfin, l'image du Dieu rédempteur qui libère de l'esclavage de l'Égypte son peuple, le sauve et le choisit (*Ex* 6,6-7) est aussi celle du Dieu qui refait alliance avec eux et leur pardonne lorsqu'ils sont punis en exil à cause de leurs péchés; il met sa loi au fond de leur être, l'écrivant sur leur cœur; il réaffirme qu'il est leur Dieu et qu'ils sont son peuple (*Jr* 31,31-34). Amour et sainteté se retrouvent donc dans le plan de Dieu rédempteur et s'achèvent dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus Christ. C'est par amour qu'il l'«a fait péché pour qu'en lui nous devenions justice de Dieu» (*2 Co* 5,21). La crucifixion du

39. Voir dans *La Bible de Jérusalem*, édition revue de 1979, *Isaïe* 54,8 note d.

Christ est un acte de l'amour réconciliateur de Dieu envers l'humanité pécheresse. Il n'épargne pas son fils unique, mais nous le donne (Rm 8,32). En Jésus, l'Esprit même de Yahweh est communiqué à la chair, selon le vieil oracle. L'humanité est restaurée, réunie à Dieu de nouveau grâce à «la médiation de l'acte suprême d'amour du propre Fils de Dieu fait homme⁴⁰».

*La relation d'aide pastorale et la honte excessive:
ses effets sur les images de Dieu*

Jusqu'à maintenant, nous avons présumé qu'une personne souffrant de honte excessive se construit des images négatives de Dieu, tandis qu'une autre ayant un sentiment de honte sain ou normal se représentera Dieu de façon positive. Que disent donc les écrits de recherche sur la relation d'aide par rapport au traitement de la honte excessive? Que sait-on des effets d'une telle relation sur les représentations de Dieu des personnes qui demandent ce service?

Trois ouvrages ont retenu notre attention quant au traitement de la honte⁴¹. Fossum et Mason présument entre autres que la honte excessive naît au sein de la famille considérée comme un système. Pour l'individu, se voir ainsi dans un contexte familial où il ne porte pas toute la responsabilité allège déjà son angoisse. Ils visent à une thérapie qui va au-delà de l'allègement des symptômes en favorisant l'aptitude du client au changement à long terme, en faisant des choix. Il ne faut pas démanteler hâtivement les mécanismes de défenses du client avant d'en connaître l'utilité. De concert avec Fossum et Mason, Kaufman souligne l'importance de l'alliance thérapeutique. Goldberg ajoute qu'il s'agit plus que d'écouter le client mais aussi de partager avec lui des préoccupations communes dans l'égalité. Il faut toutefois maintenir des frontières claires. La confiance, l'authenticité, le climat de sécurité sont nécessaires. Le but de la thérapie est en définitive de rétablir l'intimité puisque la honte vient de la rupture du pont interpersonnel.

40. S. LYONNET, «Rédemption», *Vocabulaire de théologie biblique*, *op. cit.*, p. 1094.

41. M.A. FOSSUM et M.J. MASON, *Facing Shame. Families in Recovery*, New York, Norton & Co., 1986. G. KAUFMAN, *The Psychology of Shame*, *op. cit.*; C. GOLDBERG, *Understanding shame*, *op. cit.*; voir aussi C. GOLDBERG, «The Role of Existential Shame in the Healing Endeavor», *Psychotherapy* 27(4), (1990), p. 591-599.

Kaufman propose une démarche thérapeutique incluant *quatre processus* — non des étapes — favorisant un cheminement de la honte au respect. Il s'agit *d'abord de restaurer le pont interpersonnel*. Ceci exige de connaître comment le soi (*the self*) se développe, fonctionne et change, et d'être conscient que l'affect, l'imagerie et le langage sont les processus principaux du soi. S'impose la création d'une relation sécurisante qui promeut l'identification du client avec son thérapeute. Rejoindre sa propre honte est important pour ce dernier et pouvoir l'exprimer dans des domaines où il se sait suffisamment maître de sa situation est bienfaisant pour le client. En somme, une relation où le thérapeute joue le rôle de parent dans l'amour et le respect du client.

Le deuxième processus consiste à *retourner la honte à sa source* pour en renverser l'effet nocif. Le client en vient graduellement à identifier les scènes qui l'ont causée; il apprend à nommer et à s'appropriier les affects, les besoins interpersonnels et les pulsions qui sont en cause; le thérapeute l'aide à déloger les systèmes de défenses dans un climat de confiance.

Le troisième processus implique *la reconstruction de l'identité du soi* et la guérison des blessures de la honte pour en arriver à l'affirmation de soi, passant de la honte à la fierté de soi. Le quatrième processus exige du client *d'apprendre à agir en égal dans les relations courantes* au sein de sa famille d'origine.

Nous avons fait état d'un certain nombre de théories éprouvées dans le domaine du traitement de la honte excessive en relation d'aide. Il reste à nous demander, enfin, si les changements qu'opère cette relation affectent aussi les représentations de Dieu et, si oui, ces changements se font-ils dans le sens du Dieu de la Révélation chrétienne? En réponse à ces questions, en substance nous ne pouvons qu'extrapoler à partir des écrits déjà analysés depuis le début de notre étude.

Nous savons que d'un point de vue psychologique, selon Kaufman, l'activation apprise de la honte vient à l'origine de la rupture du pont interpersonnel, c'est-à-dire du lien qui s'établit entre la mère et l'enfant alors qu'ils se regardent dans les yeux. Ce lien devient une imagerie interne par la suite. Tout geste de la part de personnes significantes qui subséquemment à différents âges de la vie manquent de pleinement entendre, valider ouvertement et comprendre l'autre, risque d'activer la honte au plan interpersonnel. La thérapie de la honte consistera à renverser cette situation, à restaurer le pont interpersonnel,

l'intimité brisée, par une relation de confiance sécurisante, authentique, de type parental, exercée dans la relation d'aide.

Nous savons aussi que l'expérience de la honte dans la Bible est première, *sui generis* et centrale à la vie sociale et religieuse d'Israël. Elle est une préoccupation importante dans la relation entre Dieu et la communauté d'Israël, une expérience quotidienne liée à plusieurs situations humiliantes des personnes. On vit pour beaucoup dans le regard de l'autre. On va à Dieu pour en être protégé. La honte fait partie du jugement divin, freine ainsi les comportements mauvais. Tandis que la peur d'être rejetés, abandonnés de Dieu rejoint la honte, la foi en Dieu et la foi en Jésus qui a méprisé la croix, objet de honte suprême, redonne le sens de la fierté, de l'honneur, de se savoir aimés comme des enfants de Dieu.

D'autre part, nous avons vu comment les représentations de Dieu, selon Rizzuto, dépendent des relations objectales, non seulement avec le père mais aussi avec la mère ou toute personne signifiante, et peuvent se modifier tout au cours de la vie. Le développement humain est «religieux» parce qu'il touche au sentiment fondamental d'être en relation.

Honte, croissance de soi et images de Dieu sont donc étroitement et dynamiquement interreliées. Toute démarche de croissance bien assistée qui rétablit le pont interpersonnel entre êtres humains les conduit aussi à une meilleure appréciation d'eux-mêmes, à une reprise en charge de soi dans l'autonomie. Leur représentation psychique de Dieu ne peut que changer de visage. Cette représentation, nous le présumons, les dispose certes à rencontrer le Dieu de Jésus Christ, le Dieu créateur, souverain, mais aussi rédempteur en qui le Dieu saint et le Dieu amour sont réconciliés dans un rapport paternel et maternel authentique⁴² entre Dieu et l'être humain blessé puis guéri dans la rencontre de l'autre. Toutefois l'accueil du Dieu de Jésus Christ appartient au mystère de la grâce, du don de la foi offert à tout humain auquel chacun est libre de répondre pour lui-même dans son cœur. Cet accueil échappe aux vérifications empiriques de nos présentes recherches.

42. Alors que nous terminons ce travail, nous avons pris connaissance d'un article de Ramon Martinez de Pison Liébanas, o.m.i., à paraître bientôt, intitulé «La maternité de Dieu selon Maurice Zundel». L'auteur affirme que Zundel n'a pas trouvé de symbole plus adapté pour nous dire la «nouveau» de Dieu que celui de la maternité.

Démarche empirique: étude de cas

Notre projet de recherche comportait aussi l'étude d'un cas clinique. Un client accepta effectivement de participer et fut accompagné durant seize rencontres de relation d'aide, avec l'entente qu'il serait pleinement respecté dans ses besoins, que les procédures de recherche n'entreraient d'aucune façon en conflit avec le processus normal de la relation d'aide et que son anonymat serait gardé. Les résultats des analyses de ces rencontres sont consignés dans le document final du projet. Pour des raisons éthiques, ils ne peuvent être rapportés ici en détails pour fin de publication.

La tâche de l'équipe de recherche a consisté à répondre à cinq questions sur le contenu des interviews. (1) Le client souffrait-il de honte excessive? (2) Comment peut-on lire son expérience de la honte à la lumière de la Bible? (3) Quelles étaient ses représentations de Dieu au départ et en quoi divergeaient-elles de celles du Dieu de la Révélation chrétienne? (4) Jusqu'à quel point le client fut-il restauré à un sentiment sain de honte et à une image de soi-même par la relation d'aide? (5) Enfin, les représentations de Dieu du client furent-elles améliorées par la relation d'aide et sont-elles maintenant plus près du Dieu de la Révélation chrétienne?

Il nous est permis d'affirmer, en conclusion générale à cette recherche, que, à la lumière des variables richement décrites plus haut, des éléments de honte excessive ont pu être constatés. Les images de Dieu reflétaient à notre avis au départ l'influence de cette honte excessive. Enfin, le processus de relation d'aide nous a semblé contribuer au mieux-être de ce client quant à la diminution de la honte excessive et au changement de ses représentations négatives de Dieu. Au terme du processus, ses perceptions de Dieu se rapprochaient davantage du Dieu de la Révélation chrétienne. Il n'est nullement question d'affirmer une causalité dans le changement observé. Tout ce que nous savons empiriquement c'est que pour un client, un processus de relation d'aide pastorale, basé sur des connaissances psychologiques et religieuses, s'est terminé dans un mieux-être psychique et religieux.

III

UN DISCOURS À RENOUVELER

Faire Dieu en poésie
L'hymne à Dieu
de Patrice de La Tour du Pin

JACQUES GAUTHIER
Université Saint-Paul

Comment Dieu se dit-il aujourd'hui? Poser cette question, c'est d'abord admettre que Dieu parle, et que l'être humain répond. Il y a un dire de Dieu avant qu'il y ait un dire sur Dieu, même si nulle parole ne peut vraiment dire ce Dieu que «nul œil de créature n'a jamais vu», selon le premier vers de l'*Hymne à Dieu* du poète de la liturgie Patrice de La Tour du Pin. Dans ce sens, la théologie est plus un discours de Dieu qu'un discours sur Dieu, et Dieu y est plus sujet qu'objet.

Dieu s'est surtout dit corps et âme à travers son exégète et son symbole, Jésus Christ. «Qui me voit, voit le Père.» (*Jn* 14,9) À cause de ce dire définitif, il nous est possible non seulement de dire Dieu, mais de faire Dieu, par la voie symbolique du langage qui nous achemine vers la nuit de Dieu, et par la voie herméneutique de l'œuvre d'amour, où nous discernons les signes de la présence du Christ dans notre vie.

L'écoute du Verbe fait chair nous provoque à risquer une parole qui soit la moins inconvenante pour dire Dieu, soit une parole d'ordre théopoétique, où le discours (*logos*) de la théologie est remplacé par le faire (*poiein*) de la poésie. La théopoésie est le service de Dieu par la

poésie en même temps que l'expression d'un dépassement en poésie, une exposition à la lumière christique opérée par le retournement pascal où la recherche de Dieu est au centre de tout.

Karl Rahner, dans l'une de ses dernières sessions à Fribourg en 1984, insista sur l'importance pour le théologien d'être à l'écoute de ce Verbe présent au cœur du monde et de l'humain, afin que sa parole tienne compte le mieux possible de «l'essence secrète de la réalité». «Le théologien n'a sans doute, en dernière analyse, qu'une seule parole à délivrer. Mais cette parole unique devrait être habitée par l'essence secrète de la réalité!» C'est ce que fait le théopoète.

L'hymne à Dieu de La Tour du Pin sert ici de symbole à une théologie laudative ou théopoésie. Cette théologie rejoint, par son lyrisme et ses images, le langage de la transcendance que l'on retrouve chez les mystiques et les poètes qui utilisent la voie négative pour dire l'Indicible et rendre compte du mystère qui les habite. Par sa prière, le théopoète peut demander à Dieu de faire en lui ce qu'il dit; il devient alors eucharistie: «Au dernier pas de création / Viens faire l'homme eucharistie!»

Le lieu théologique par excellence de cette théologie lyrique est la liturgie où Dieu fait ce qui est dit. Le poème y trouve naturellement son envol. Le sommet de la théologie est alors dans une parole de communion, une quête du Christ, qu'exprime l'hymne liturgique, comme le signale Joseph Gélinau: «Là serait le sommet de la théologie, de la parole-touchant-Dieu: une doxo-logie, une parole de louange, en un mot, l'HYMNE².»

1. Karl RAHNER, *Expériences d'un théologien catholique*, Paris, Cariscript, 1985, p. 34.

2. Joseph GÉLINEAU, «Invitatoire», dans Jacques GAUTHIER, *Patrice de La Tour du Pin. Quêteur du Dieu de joie*, Paris-Montréal, Médiaspaul-Paulines, 1987, p. 11. Une autre initiation à la vie et à l'œuvre du théopoète est parue récemment: Isabelle CHAMSKA, *Patrice de La Tour du Pin. Biographie spirituelle*, Paris, Desclée, 1992, 293 p. Pour une étude systématique sur la théopoésie, voir notre livre: *La théopoésie de Patrice de La Tour du Pin* (coll. «Recherches/Nouvelle série», 19), Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1989, 250 p. À partir d'une réflexion sur le langage et le symbole, nous définissons la théopoésie selon cinq grands axes théologiques: une théologie de la Révélation, du symbole, de la parole, de la beauté et de la vie spirituelle. Sur les rapports entre la théopoésie et la liturgie, voir nos deux articles suivants: «Patrice de La Tour du Pin et l'état d'homme eucharistique», *Communio*, XI, 5, 1986, p. 102-116; «Théopoésie et liturgie chez Patrice de La Tour du Pin», *Laval théologique et philosophique*, 44, 3, 1988, p. 315-325.

Le thème de ce congrès, «Dire Dieu aujourd'hui», porte plus sur le dire que sur Dieu lui-même. À cet effet, la théopoésie de Patrice de La Tour du Pin soulève les questions du meilleur langage à utiliser en théologie. Par l'approche du langage symbolique de l'*Hymne à Dieu*, nous ne dissociérons pas le discours du vécu, la théologie de la spiritualité, la narration de l'expérience. Notre situation de théologien francophone dans le contexte nord-américain nous force à donner des orientations pratiques à une pensée théologique trop souvent confinée à sa seule dimension spéculative.

Dieu parle: l'homme répond

Dieu dit. Voilà les deux mots qui reviennent le plus souvent dans la Bible. Donc, Dieu parle, ensuite, l'homme répond. Certes, ce Dieu «que nul œil de créature n'a jamais vu», n'a pas de langue et de bouche. Seule une hymne de silence peut vraiment le louer, comme l'exprime si bien Grégoire de Naziance dans son *Hymne à Dieu*: «Ô Toi l'au-delà de tout, — n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de Toi? Quelle hymne Te dira le langage? Aucun mot ne t'exprime³.» Ce à quoi Patrice de La Tour du Pin répond par cette hymne, absente de la *Somme de poésie*, mais publiée dans *Prière du temps présent*:

En toute vie le silence dit Dieu!
 Tout ce qui est tressaille d'être à lui!
 Soyez la voix du silence en travail,
 Couvez la vie, c'est elle qui loue Dieu

Au *Jeu de l'homme devant Dieu*, lieu de la théopoésie, La Tour du Pin est «la voix du silence en travail». Un monde immense habite en lui et le pousse à chanter l'hymne d'univers. Du creux de son silence, il écrit sa soif de dire Dieu et de répondre ainsi à son appel: «J'entends partout dans la création et en moi-même le silence souffler Dieu et presser l'homme de le dire⁴.»

Dieu parle à travers les événements de l'histoire, le spectacle de la nature, la rencontre avec l'autre, la beauté des œuvres d'art. Tout

3. A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, Fayard, 1952. Patrice de La Tour du Pin connaissait bien cette hymne de Grégoire de Naziance puisqu'il avait aidé à la révision poétique de cet ouvrage.

4. P. DE LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie III*, Paris, Gallimard, 1983, p. 401.

cela nous parle et nous dit quelque chose de la gloire de Dieu, comme si le monde en attente était plein de Dieu, riche de mille significations. Le monde déborde d'un appel de Dieu; il attend que notre cœur s'ouvre pour y déverser tout ce que le jour et la nuit contiennent d'expressions de Dieu.

Les cieux racontent la gloire de Dieu,
 le firmament proclame l'œuvre de ses mains.
 Le jour en prodigue au jour le récit,
 la nuit en donne connaissance à la nuit. (*Ps 19,2-3*)

Lorsque la Bible dit que Dieu parle, c'est qu'il s'adresse à quelqu'un, à travers son expérience personnelle et communautaire. Le récit que la Bible fait de cette expérience témoigne pour le croyant d'une histoire qui vient de Dieu. Dieu veut tellement se dire qu'il agit dans l'histoire par sa parole créatrice. Cette parole agissante, le *dabar* en hébreu, se traduit par les paroles et les actions humaines.

Abraham est parti à la suite d'une parole de Dieu, et l'histoire lui a donné raison. «Pars de ton pays, de ta famille et de la maison de ton Père vers le pays que je te ferai voir. Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai.» (*Gn 12,1-2*) Dieu conclut une alliance avec cette nation qui lui répond par la bouche de Moïse. L'histoire sera relue à partir de cette alliance d'amour vécue par les prophètes, ces porte-parole de Dieu qui risquent leur vie en son nom, car ils savent que sa parole est toute-puissante, comme le signale Isaïe, lorsqu'il fait dire à Dieu: «La parole qui sort de ma bouche ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission.» (*Is 55,11*)

Dieu brûle de se communiquer. Il parle chez ceux qui lui balbutient quelques mots par la prière. La Bible abonde de ces prières et hymnes qui disent Dieu, car elles sont des réponses inspirées par la foi en la parole du Dieu de l'alliance. La prière permet au peuple de répondre à l'alliance en la signant de leur vie de foi. Les Psaumes sont un témoignage éloquent de cet écho à l'alliance. C'est dans cette réponse théopoétique, où Dieu est fait autant qu'il est dit, que se situe l'*Hymne à Dieu* de Patrice de La Tour du Pin. La prière tend ici la main à la poésie pour que le cri, porté par l'Esprit de la Genèse et de la Pentecôte, réponde en beauté à la Parole faite chair, Jésus Christ.

Dieu dit et se dit une fois pour toutes en Jésus Christ, son exégète. Tout l'Ancien Testament se résume en lui. La Parole de Dieu

est plus qu'un livre et des mots, c'est un vivant, le Fils de Dieu, qui est venu nous révéler le Père et son amour miséricordieux. Après avoir parlé autrefois par les prophètes, Dieu parle en un Fils qui est «le resplendissement de sa gloire et l'expression de son être» (*Hé* 1,3). Cette gloire transparait à la mort-résurrection de Jésus Christ, l'ultime *dabar* de Dieu, révélant l'amour fou d'un Dieu épris de l'être humain. La plus belle parole d'amour jamais dite est le corps du Christ en croix.

Ce dire de Dieu appelle un dire sur Dieu. En ce sens, la théologie est plus un discours de Dieu qu'un discours sur Dieu. Dieu en Jésus, qui «fait l'univers nouveau» (*Ap* 21,5), est plus sujet qu'objet du discours théologique, d'où l'importance de l'écouter dans une attitude d'ouverture et de disponibilité. La réponse à la Parole faite chair, livrée dans la Bible et accueillie en Église, se transforme en œuvre d'amour quand nous nous aimons comme Jésus nous a aimés. «Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Car c'est un exemple que je vous ai donné, pour que vous fassiez, vous aussi, comme moi j'ai fait pour vous.» (*Jn* 13,14-15).

La Parole de Dieu provoque la parole du croyant qui répond par sa prière de foi. Patrice de La Tour du Pin risque une parole qui soit la moins inconvenante pour dire Dieu, soit une parole d'ordre théopoétique, où le discours (*logos*) de la théologie est remplacé par le faire (*poiein*) de la poésie. Une poésie confessionnelle, certes, mais une poésie qui tente de cerner ce qui est impossible à dire vraiment, soit l'invisible transcendant, l'insaisissable amour, l'infini toujours cherché, la beauté pressentie, ce qui échappe au domaine du sens et de la raison, «Dieu que nul œil de créature n'a jamais vu».

Faire Dieu: le langage symbolique et l'œuvre d'amour

À cause du dire définitif de Dieu en son Fils, il nous est possible de faire Dieu par la théopoésie qui privilégie la voie symbolique du langage et la voie herméneutique de l'œuvre d'amour. La théopoésie est le résultat de la recherche de La Tour du Pin à trouver un nouveau langage poétique qui soit apte à traduire le spirituel en parole, en prière. Il forge ce nouveau concept, après une longue marche au désert du deuxième *Jeu de l'homme devant les autres*, en associant la théologie et la poésie, afin que ce croisement, cet hybride, suscite l'intérêt de ses contemporains.

La foi du poète l'ouvre à la Révélation du Dieu qui parle, alimentant ainsi son langage sur Dieu, surtout par une théologie négative qui dit que Dieu n'est pas cela. Nous retrouvons cette voie négative chez de nombreux mystiques et poètes, même non chrétiens, qui utilisent les symboles et les métaphores pour dire l'Indicible et rendre compte du mystère qui les habite, renouvelant à leur façon le langage religieux.

La théologie, fondée sur l'analogie, doit corriger sans cesse ses images pour dire Dieu qui transcende toute créature, ainsi que le suggère le numéro 42 du *Catéchisme de l'Église catholique*: «Il faut donc sans cesse purifier notre langage de ce qu'il a de limité, d'imagé, d'imparfait pour ne pas confondre le Dieu "ineffable, incompréhensible, invisible, insaisissable" avec nos représentations humaines. Nos paroles humaines restent toujours en deçà du mystère de Dieu.» La littérature, lieu d'expression de la nature profonde de l'être humain, peut mener à une intelligence du mystère de Dieu bien supérieure à celle des professionnels de la théologie. Elle est un «lieu théologique» capable de questionner le langage de la foi⁵.

Patrice de La Tour du Pin, poète catholique, va dire le Dieu transcendant par la théopoésie. Ce discours délimite un chemin original au-delà des voies affirmative et négative de la théologie, pour déboucher sur une théologie laudative. *L'Hymne à Dieu*, que nous analyserons brièvement un peu plus loin, en est un exemple éloquent. Après les premiers vers, à l'accent des *Noms divins* du Pseudo-Denys, «Dieu que nul œil de créature / N'a jamais vu, / Nulle pensée jamais conçu, / Nulle parole ne peut dire», les vers suivants de cette première strophe deviennent prière: «C'est notre nuit qui t'a reçu: / Fais que son voile se déchire⁶.»

5. Jean-Pierre Jossua travaille depuis plusieurs années à réfléchir sur l'expérience chrétienne en choisissant la littérature comme lieu théologique, «c'est-à-dire m'interroger sur sa portée pour un regard de foi et sur sa puissance de renouvellement du langage religieux», «Langage de la transcendance dans la littérature», dans *Études*, mai 1992, p. 657. L'auteur trouve des affinités théologiques à quelques thèmes littéraires comme le seuil, la veille, l'attente, l'inconnu, l'insaisissable, le mystérieux, le sacré. Cette recherche est parue dans *Pour une histoire littéraire de l'expérience religieuse*, Beauchesne, t. 1, 1985, 301 p., et t. II, 1990, 286 p.. L'auteur analyse des auteurs tel que Hugo, Silesius, Proust, Kafka, Gracq, Reverdy, Jaccottet et Bonnefoy.

6. *L'Hymne à Dieu* figure dans le livre *Une lutte pour la vie*, au centre du *Troisième Jeu d'Une somme de poésie III*, Paris, Gallimard, 1983, p. 293-294. Elle faisait partie de la dizaine d'hymnes pour l'office divin parue dans *La Maison-Dieu*, n° 92,

Le théopète privilégie la voie du symbole pour tenter de déchirer le voile de la nuit et montrer que Dieu est toujours au-delà de ce qui est dit. «Ne me dites pas que je joue trop facilement du symbole: c'est bien mon métier que de relier, de trouver des convergences même sur des mouvements apparemment divergents de l'esprit⁷.»

C'est bien la nature du symbole de rassembler et d'ouvrir sur une réalité qui ne peut pas être dite directement, d'où son utilisation dans la liturgie, les mythes, la poésie, les arts. Le symbole est une voie privilégiée qui mène à la connaissance de Dieu. Il opère un changement, instaurant une alliance entre les sujets capable de les transformer en œuvre d'amour. Il est un signe-image, un signe-concret d'une chose, qui rend cette chose présente en esprit, bien qu'elle puisse être absente physiquement. La métaphore poétique opère aussi de la même façon, rejoignant une réalité autre, suggérée à travers le proche et le lointain d'une présence pressentie.

Patrice de La Tour du Pin préfère parler de symbole que de métaphore, mais c'est la même démarche analogique qui marque toute quête de Dieu. Il rend présent le monde de Dieu en déchiffrant ses signes dans le monde de l'homme. Il réunit les deux mondes, les deux moitiés du symbole, et crée un uni-vers (tourné en un) par la théopoesie. Son univers, lieu de la parole, reconnaît l'autre Parole, le Christ, symbole du Père, faisant alliance avec l'humanité, le Christ qui reconstitue avec lui le symbole de l'univers pour ré-vêler (ôter le voile) le sens de la Création. En ce sens, le symbole est le chemin par excellence vers le mystère du Christ, «la voie royale», affirme Chauvet:

La voie royale d'acheminement vers le Mystère pascal du Crucifié ressuscité n'est ni le discours théologique — indispensable pourtant, sous peine de nous laisser virer à l'illumineisme de type gnostique —, ni la prière personnelle — indispensable, elle aussi, comme allocution à Dieu, sous peine d'oublier qu'il est le Vivant —, mais le symbole⁸.

1967, p. 160-169. Ces hymnes parurent ensuite dans le bréviaire *Prières du temps présent* de 1972. L'édition de 1980 comporte 21 hymnes de La Tour du Pin et une prière d'intercession au soir du premier dimanche de carême.

7. P. DE LA TOUR DU PIN, «Fonction poétique et liturgie», dans *La Maison-Dieu*, 1975, 121, p. 96.

8. Louis-Marie CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, Paris, Cerf, 1979, p. 78.

Seul le Christ peut être vraiment «symbole du Père», puisque lui seul exprime et manifeste le Père totalement. Le Père s'extériorise dans son Verbe fait chair qui, en tant que vrai Dieu et vrai homme, réunit (*sum-ballein*) le ciel et la terre, appelant les chrétiens à être les signes du Christ. C'est ce qu'exprime le cri de ralliement qui revient comme un leitmotiv au début de chacune des *Cinq petites liturgies de carême*: «Frères qui venez chercher Dieu ici, n'oubliez pas que Dieu vous cherche. Aujourd'hui, il vous fait signe, approchez-vous davantage de lui, car il veut faire de vous ses signes vivants⁹.»

Les symboles «patriciens» répondent aux symboles de la Parole révélée; ils traduisent et représentent le mystère du Christ, actualisé dans la liturgie qui unit poésie et théologie. Le métier de relier du poète et de trouver des convergences s'exerce avec l'aide des sciences, comme la botanique, la physique et la biologie, qui lui fournissent des éléments pour les modes opératoires de sa théopoésie, soit l'exposition, la photosynthèse, le retournement.

La théopoésie rassemble tout l'humain en l'exposant autour du foyer-Dieu. Elle tente de signifier Dieu qui est le Signifiant par excellence en passant par le symbole de Dieu, son Christ. La théopoétique voit les signes de Dieu dans la création comme colorés d'une lumière christique, à la manière des formes vivantes exposées à la lumière du soleil.

La théopoétique consiste donc à exercer la poétique volontairement dans cette perspective, bien que nul n'ait jamais vu Dieu comme foyer évident de lumière.

Elle consiste aussi à rassembler, comme je vous l'ai dit, tous les enregistrements hétérogènes des sens, du cœur ou de la raison, mais non plus cette fois autour du seul foyer-moi, mais autour de son exposition d'alliance avec le Foyer-Dieu, premier, dernier et présent¹⁰.

S'il y a exposition, il doit y avoir de la lumière, du soleil, de l'air. Ce qui amène le jardinier des mots, influencé par les termes botaniques, à découvrir que, par le phénomène de la photosynthèse, les plantes tirent leur nourriture non seulement du sol, mais aussi de l'air et de la lumière. Il y a donc une analogie entre la lumière physique et la lumière spirituelle.

9. P. DE LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie III...* p. 417.

10. *Ibid.*, p. 400.

Lui qui parle du Foyer-Dieu, il met sa théopoésie «dans une perspective eucharistique où l'homme capte une vie divine offerte de la même manière que l'énergie solaire à la plante¹¹». Il expose à l'énergie eucharistique l'humus de son écriture, le secret qui l'habite et la lumière qui l'éclaire. «Je m'expose à la Pâque du Christ et à ce rayon pascal qui passe d'elle à la mienne, et de là à ma vie sous forme d'énergie encore obscure. Et quand cette obscurité me paraît trop dure à soutenir longtemps, je me souviens de la succession des temps dans la Genèse: "il y eut un soir, il y eut un matin"¹².»

Après l'exposition à Dieu, attitude de l'homme qui devient aussi naturelle que la photosynthèse, La Tour du Pin emprunte à la biologie le concept de retournement pour expliquer comment fonctionne sa théopoétique. Le principe de la causalité retournée lui vient de l'effet de la fleur future sur la graine qui lui a donné naissance. Ainsi, le Christ n'attire pas seulement, mais il répand sa vie. Tout est retourné: la mort en vie, la nuit en jour, le passé en avenir. Le Christ vient à la rencontre du temps, surtout à la messe. «Quand je participe à la messe, à la manifestation encore bien obscure du Seigneur, je m'expose à l'Avenir Actif¹³.»

Dans ce retournement, le poète comprend que c'est Dieu qui le cherche. La vie lui demande d'être traduite par Dieu qui est signifié dans ses mots. Le chercher, c'est être trouvé par lui: «Si je dois pêcher des hommes, je m'adresserai d'abord à Dieu qui m'a pêché¹⁴.» Le saisir, c'est être saisi; le dire, c'est être dit; le voir, c'est être vu par lui: «Sème les mots qui donnent vie, / Nous te dirons; / Regarde-nous, et nous verrons»... Le théopoète ne peut pas mener son Jeu devant Dieu si Dieu lui-même ne le mène en premier. L'initiative vient de Dieu. Nul ne cherche Dieu si Dieu lui-même ne le cherche. «Dieu, notre Dieu, s'est fait mendiant / et demande à nous vivre¹⁵.»

Vêtu de poésie et de prose, La Tour du Pin fait œuvre théopoétique en déchiffrant dans l'univers les images où Dieu se manifeste. Il dit le mystère de Dieu dans un langage renouvelé, un langage d'ordre symbolique qui évite les mots trop difficiles, un langage d'art qui nous

11. *Ibid.*, p. 411.

12. *Ibid.*, p. 231-232.

13. *Ibid.*, p. 163.

14. *Ibid.*, p. 284.

15. *Ibid.*, p. 424.

parle beaucoup plus que nous ne le parlons, un langage qui vise la beauté et qui s'achève dans l'intériorité du corps eucharistique du Christ pascal.

Ce langage inclut les réalités particulières qui tissent l'existence humaine, comme le pain, l'eau, la faim, le travail, le sommeil, la peur, la joie etc. La Tour du Pin part de ces réalités concrètes de l'homme pour alimenter sa théopoésie. Il rassemble toutes les réalités humaines autour du Foyer-Dieu, dont le Christ est le symbole, et l'Église son signe de salut. Il se sert des actes les plus simples de l'homme pour les élever dans des états d'adoration, de reconnaissance, de demande, d'action de grâce. Poésie et prière n'ont jamais été aussi liées que dans la théopoésie de La Tour du Pin.

Dieu n'est pas seulement dit et fait par le langage symbolique de la théopoésie, mais aussi par l'œuvre d'amour. Pour le théopète, tout aboutit à l'amour. La seule éthique possible: aimer comme Jésus a aimé et faire de sa vie une œuvre d'amour. C'est ainsi que son langage, influencé par la théologie monastique, vise «le contact au lieu de l'instruction, la possession au lieu de la connaissance, la saveur au lieu de la science, le cœur au lieu de la tête. La louange remplace la dispute, la contemplation prend le pas sur la controverse¹⁶.» La connaissance n'est jamais séparée de l'amour.

C'est par l'œuvre d'amour que l'homme rencontre Dieu, parce que c'est Dieu qui le trouve, surtout dans l'Église, comme le montre Maurice Zundel: «L'Église, c'est Dieu qui cherche l'homme, elle ne peut être un pouvoir, elle ne peut être qu'un Lavement des pieds pour introduire l'homme dans l'univers de l'Esprit¹⁷»...

La Tour du Pin s'est engagé dans l'Église en vivant le retournement pascal. Il fit œuvre d'amour en se perdant, c'est-à-dire en laissant Dieu le trouver par son Église, surtout dans la liturgie, où tout n'est que réponse du peuple provoquée par la Parole. Sa vie est un hymne à Dieu, à la suite du Verbe de Dieu, l'Hymne par excellence, qui vient «faire l'homme eucharistique».

16. Jacques GAUTHIER, *La théopoésie de Patrice de La Tour du Pin* («Recherches» nouvelle série - 19), Montréal et Paris, Bellarmin et Paris, Cerf, 1989, p. 99. Patrice de La Tour du Pin fait déboucher la théologie dans l'action de grâce (l'eucharistie) et le silence du mystère, exerçant la fonction lyrique de la théologie.

Voir aussi Amos WILDER, *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.

17. Claire LUCQUES, *Maurice Zundel: Esquisse pour un portrait*, Paris et Montréal, Médiaspaul et Éd. Paulines, 1986, p. 183.

Dieu, fais en nous ce que tu dis: faire l'homme eucharistie

HYMNE À DIEU¹⁸

Dieu que nul œil de créature
N'a jamais vu,
Nulle pensée jamais conçu,
Nulle parole ne peut dire,
C'est notre nuit qui t'a reçu:
Fais que son voile se déchire.

Fais que tressaille son silence
Sous ton esprit;
Dieu, fais en nous ce que tu dis,
Et les aveugles de naissance
Verront enfin le jour promis
Depuis la mort de ta semence.

Tu n'as pas dit que l'homme croisse
Vers son néant,
Mais tu as fait, en descendant,
Qu'il ne se heurte à son impasse:
Tu as frayé le beau tournant
Où tout au monde n'est que grâce.

Dans le secret, tu nous prépares
Ce qui pourra
Tenir ton jour quand tu viendras;
C'est là, dans l'ombre de ta gloire,
Que ta clarté filtre déjà,
Et nous entrons dans ton histoire.

Sème les mots qui donnent vie,
Nous te dirons;
Regarde-nous, et nous verrons;
Entends Jésus qui te supplie.
Au dernier pas de création,
Viens faire l'homme eucharistie!

18. P. DE LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie III...* p. 293-294.

Patrice de La Tour du Pin parle de Dieu à Dieu qui lui répond. «Dieu que nul œil de créature»... C'est un je qui s'adresse à un Tu au nom de tous. La prière du poète s'efface derrière le nous de la communauté des croyants: «C'est notre nuit qui t'a reçu», «Dieu, fais en nous ce que tu dis», «Dans le secret, tu nous prépares», «Et nous entrons dans ton histoire», «Regarde-nous, et nous verrons»...

La première strophe rejoint par son lyrisme le langage de la théologie négative que l'on retrouve chez tant de mystiques et tant de poètes qui tentent par leur parole de transcender même l'acte de nommer ce Dieu proche des hommes. La fin de cette strophe rappelle le poème à l'Esprit Saint de Jean de la Croix, *La vive flamme d'amour*, dont la première strophe se termine ainsi: «Romps la toile obstacle à cette douce Rencontre¹⁹.» Depuis que le voile du Temple s'est déchiré, le Seigneur a enlevé par son Esprit le voile qui empêchait la rencontre: «C'est seulement par la conversion au Seigneur que le voile tombe. Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.» (2 Co 3,16-17)

«Notre nuit qui t'a reçu» est la nuit de la raison, de la parole humaine, incapable de dire Dieu, de le connaître vraiment. C'est la nuit de la foi, le clair-obscur d'une pensée en relation avec l'infini qui se dévoile à petits pas, car cette nuit peut être nuit d'accueil de Dieu, puisque l'on reçoit tout de lui. Ce côté nocturne du jour ressemble à s'y méprendre à la nuit blanche de Lévinas, analysée par Christian Saint-Germain, cette nuit de l'absence envahissante qui se déverse en plein jour: «Nuit du jour, l'être aimante cette nuit, insondable champ d'une attraction indéfinie. Tous les paramètres sont faussés, comme la boussole à l'approche du pôle. Horizon absent, faisant sourdre une indicible menace d'être²⁰.»

Notre nuit est silence, seul l'Esprit peut le faire tressaillir. «Fais que tressaille son silence / Sous ton Esprit». Ce début de la deuxième strophe rappelle l'action de l'Esprit dans l'*Hymne du matin au temps de la Pentecôte*: «Tu nous engendres du dedans, / Tu fais tressaillir le silence / Au fond de toute créature²¹.»

19. J.-G. HONDET, *Les poèmes mystiques de saint Jean de la Croix*, Paris, Centurion, 1966, p. 281.

20. Christian SAINT-GERMAIN, *Écrire sur la nuit blanche. L'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1992, p. 14.

21. P. DE LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie III...* p. 305.

Toute l'*Hymne à Dieu* est une prière au Père; une prière de foi qui jaillit du sein de la nuit humaine que le Christ est venu illuminer par son incarnation et sa résurrection. Cette prière demande au Père de faire «que son voile se déchire», de faire «que tressaille son silence», de faire «en nous ce que tu dis», et la demande finale, de venir «faire l'homme eucharistique». Cette dernière demande, accomplie dans le Fils de Dieu, exauce toutes les demandes précédentes.

Le «Dieu, fais en nous ce que tu dis», de la deuxième strophe renvoie aux célébrations liturgiques qui sont un agir symbolique ayant une efficacité réelle pour les croyants. Ce qui est dit en liturgie, c'est ce qui est fait. «Ceci est mon corps. Ceci est mon sang». La liturgie, l'œuvre — *ergon* — de Dieu, à l'instar de la théopoésie, est du domaine du faire et de la pratique, où Dieu fait en nous ce qu'il dit. C'est alors que «les aveugles de naissance / Verront enfin le jour promis / Depuis la mort de ta semence».

Ce jour promis n'est pas seulement le jour de notre rencontre avec Dieu après notre mort, mais ce jour pascal qui est déjà à l'œuvre en nous et dans le monde, ce jour de Dieu qui est déjà là mais pas encore pleinement manifesté à tous. Nous entrons dans ce jour par une prière intérieure, une prière de contemplation qui échappe à nos sens et à notre raison, et par l'œuvre d'amour à la suite du Christ.

Dieu est venu, il vient et il viendra éclairer l'homme de sa «lumière inaccessible». C'est ce qu'évoque le quatrième dimanche des *Cinq petites liturgies de carême*, car «Là où il y a nuit, qu'il y ait comme un œil / Que Dieu forme à voir sa lumière!» C'est pour ne pas avoir cru en la lumière que «l'homme s'est fait aveugle-né. / Mais le Seigneur est descendu la porter lui-même aux ténèbres. / Et des ténèbres l'ont reçue, / de nouveaux regards s'en élèvent²².»

«Dieu, fais en nous ce que tu dis.» Mais qu'est-ce qu'il dit? La réponse est à la troisième strophe de l'hymne. «Tu n'as pas dit que l'homme croisse / Vers son néant», vers sa mort, puisque le Christ est ressuscité. Le poète demande au Père de faire en nous ce qu'il a accompli en Jésus afin que nous voyions le jour promis. Ici, le faire de Dieu accomplit son dire. La promesse s'accomplit depuis la mort de sa semence. Nous qui sommes dans la nuit verrons le huitième jour de la gloire, ce jour promis, car le grain de blé fut jeté en terre pour donner un fruit qui demeure. Ce huitième jour, le premier jour de la semaine

22. *Ibid.*, p. 443, 440.

juive, est pour les juifs l'anniversaire de la création, pour les chrétiens, c'est la résurrection, l'achèvement de la création, le premier jour de la nouvelle création.

Devant un tel Dieu qui crée et recrée, que peut faire l'homme? L'*Hymne du soir au temps pascal* nous le dit: «Chacun de vous, s'il prend l'esprit, / Et l'esprit vous mène à sa nuit, / Verra surgir ce jour promis: / C'est Dieu qui passe. / Voici pourquoi nous accourons / À sa nouvelle création; / Dieu fait toujours ce qui est bon / Pour l'homme²³.»

Avec le Christ, c'est Dieu qui vient à nous sur les routes du monde, Il est du côté de l'homme. Le Père ne se trouve que par la voie descendante de son Fils. L'homme ne peut pas croître vers son néant, puisque «tu as fait en descendant / Qu'il ne se heurte à son impasse». Le Fils fait connaître au sein de la condition humaine la profondeur de sa divinité.

Ce mouvement descendant de Dieu, au-delà de ce que le cœur humain aurait pu espérer ou imaginer, vient chercher l'homme là où il est et empêche qu'il ne se centre sur lui-même, ce qui mène toujours à une impasse, si ce n'est sa propre mort. Dieu a plutôt «frayé le beau tournant / Où tout au monde n'est que grâce». Il n'y a plus de néant, ni d'impasse, mais le don de la grâce, reçu d'une façon toujours nouvelle dans l'eucharistie. Le poète exprime la même illumination eucharistique dans son *Hymne eucharistique* et dans son *Hymne du carême*.

Tous les chemins de Dieu vivant
Mènent à Pâques,
Tous ceux de l'homme à son impasse:
Ne manquez pas au croisement
L'auberge avec sa table basse;
Car le Seigneur vous y attend...

Ne glissez plus
Sur votre pente à l'inconnu
Car ici commence un autre âge;
Retournez-vous! Apprenez Dieu!
Il a promis son règne à ceux
Qui emprunteront ses passages²⁴!...

23. *Ibid.*, p. 301.

24. *Ibid.*, p. 295, 299.

Dieu retourne le temps pour nous faire entrer dans son temps et son histoire. Dans le secret de la résurrection de son Fils, il nous prépare ce qui pourra tenir son jour lorsque son Fils viendra. «C'est là, dans l'ombre de ta gloire, / Que ta clarté filtre déjà / Et nous entrons dans ton histoire». C'est le temps retourné, cher au théopète, depuis que Dieu a chaussé nos souliers pour venir dans notre histoire afin que nous entrions dans la sienne. Ainsi, toute histoire humaine est une histoire sacrée.

La dernière strophe de l'*Hymne à Dieu* résume bien la théopésie, au-delà de la voie affirmative et négative, où Dieu sème en l'homme des mots qui le disent, où il le regarde pour qu'il le voie, où il relie Pâques à la Genèse pour y conclure le mystère d'alliance eucharistique.

Sème les mots qui donnent vie,
 Nous te dirons,
 Regarde-nous, et nous verrons;
 Entends Jésus qui te supplie;
 Au dernier pas de création,
 Viens faire l'homme eucharistie.

En accueillant la Révélation, La Tour du Pin entend les gestes de Dieu comme des paroles porteuses de vie. Aussi demande-t-il au Père, que nulle parole ne peut dire, des mots de lui qui le disent! La demande «sème les mots qui donnent vie, / Nous te dirons», répond à l'impuissance de la première strophe de nommer ce Dieu que «nulle parole ne peut dire». Par le retournement au jour promis, le jour pascal, où «la mort de la semence» nous fait passer de la mort à la vie, nous pouvons dire Dieu, puisque cette semence du Ressuscité «sème les mots qui donnent vie». Les Pères de l'Église disaient que Dieu s'est fait homme pour que l'homme se fasse Dieu. Dire Dieu, c'est être fait par lui. Il redit en nous son unique mot, dans nos mots: Jésus. Et son Esprit crie en nous: Abba.

La seconde demande de la dernière strophe opère aussi un retournement. «Regarde-nous, et nous verrons» répond au «Dieu que nul œil de créature / N'a jamais vu». Car pour voir Dieu, il faut que nous prenions conscience que son regard est sur nous. Le don de son regard aimant nous donne de voir la lumière qui nous éclaire. Dieu s'est fait visage en l'homme son image. S'il nous regarde, nous verrons ce qu'il fait en nous, et nous entrerons dans l'illumination de la contem-

plation, nos yeux s'ouvriront. «Et les aveugles de naissance / Verront enfin le jour promis.» «Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur, qui est Esprit.» (2 Co 3, 18)

La troisième demande au Père est d'entendre Jésus qui le supplie pour nous: «Au dernier pas de création, / Viens faire l'homme eucharistique!» Et voilà que Dieu fait en nous ce qu'il dit. Le nouvel Adam porte l'homme vers le Père, en ce dernier pas de création, où le jardin de Pâques remplace le jardin de la Genèse et où Adam n'est plus fait de glaise mais d'eucharistie.

L'homme de nuit, aveuglé dans l'impasse de la mort, devient l'homme eucharistique, capable de dire, de voir et d'entendre. L'homme eucharistique fait partie du corps du Christ. Sa vie est chant de reconnaissance et d'action de grâce au don reçu. «Chantez à Dieu, dans vos cœurs, votre reconnaissance, par des psaumes, des hymnes et des chants inspirés par l'Esprit. Tout ce que vous pouvez dire ou faire, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâce par lui à Dieu le Père.» (Col 3,16-17)

L'hymne liturgique, qui est quête de Dieu et verbe de communion, devient le sommet d'une théologie lyrique où Dieu fait ce qui est dit. Par sa résurrection, le Christ nous donne accès à l'hymne. Le poète peut ainsi écrire la grande prière de ce temps, sa réponse à Dieu, sa quête jamais achevée du Verbe de Dieu, l'Hymne par excellence. Il s'agit de se laisser prendre dans l'Hymne, lui qui sans cesse ranime nos hymnes: «Sème les mots qui donnent vie / Nous te dirons». Cette demande devrait être sur les lèvres des théologiens trop prosaïques, selon l'expression de Karl Rahner:

Où est le temps où les grands théologiens composaient encore des hymnes? où ils pouvaient écrire comme un Ignace d'Antioche, où ils composaient des poèmes comme Méthode d'Olympe, où ils étaient saisis par le ravissement hymnique comme Adam de Saint-Victor, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure? Où est ce temps? La théologie est-elle devenue plus parfaite, parce que les théologiens sont devenus prosaïques²⁵?

25. Karl RAHNER. Prêtre et poète. *Éléments de théologie spirituelle*, Paris, DDB, 1964, p. 293.

«Dieu, fais en nous ce que tu dis», soit faire l'homme eucharistie, à la demande de son unique parole éternelle, Jésus Christ. Nous sommes ses signes en nous aimant les uns les autres. Et nous faisons eucharistie jusqu'au signe de son retour, comme nous le suggère la dernière strophe de l'*Hymne du matin au temps pascal*.

Et si l'on nous dit: Maintenant
Montrez-nous un signe éclatant
Hors de vous-mêmes!
Le signe est là qu'à son retour
Nous devons faire ce qu'il aime
Pour témoigner qu'il est amour²⁶.

L'*Hymne à Dieu* est une réponse au dire de Dieu, la Parole faite chair qui se dit dans nos mots chargés de présence et d'absence. Le poète qui répond n'oublie pas Celui qui l'habite et dont il est le temple, ce Dieu qui fait en lui ce qu'il dit: faire l'homme eucharistie. N'est-ce pas l'acte suprême du Dieu de la nouvelle création «au dernier pas de création», faire l'homme eucharistie, c'est-à-dire son Église, peuple de Dieu en marche et corps du Christ en devenir.

«Viens faire l'homme eucharistie» fut la grande prière de La Tour du Pin. Ce cri traverse le jardin de ses hymnes, où souffle une brise légère, en écho à l'autre jardin où «Yahvé Dieu se promenait à la brise du jour» (*Gn* 3,8). Ne nous étonnons pas s'il nous fait cette confiance dans sa *Lettre à des clients à propos de renaissance*: «Quelle que soit l'image que vous vous êtes faite de moi en me lisant, oubliez-la vite, et ne me gardez qu'un trait, celui d'un homme de ce temps-ci qui essaye de se diriger vers l'Homme eucharistique final²⁷.»

26. P. DE LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie III...* p. 303.

27. *Ibid.*, p. 286.

**Mise en jeu de Dieu
et pratique théologique**
Une exploration dans l'interstice
ouvert par Certeau et Kaufman

DANIEL GRONDIN

Le xx^e siècle nous a donné l'habitude de traiter de la question de *Dieu* en prêtant attention non plus d'abord à l'être-de-Dieu, à ses attributs, à sa nature, à son essence mais plutôt aux *possibilités* de «dire» *Dieu* dans une modernité qui s'organise et fonctionne sans que soit nécessaire une telle référence. Lieu privilégié du travail théologique, la recherche des conditions de possibilité se présente comme une attention portée aux modalités de la communication (de la transmission) de la foi chrétienne en régime moderne.

Critiqués, ébranlés, puis dépouillés jusque dans leurs fondements, les discours chrétiens et théologiques deviennent ainsi le lieu d'une recherche d'un *dire* de foi, d'un langage qui puisse être signifiant. Abandonnant donc, peu à peu, une apologétique ecclésio-centriste, puis s'«ouvrant au monde», à la modernité, les discours théologiques manifestent une écoute et une attention à l'égard de ce qui se passe «dans le vrai» monde: la théologie se fait empruntante. Si Thomas d'Aquin l'avait déjà qualifiée ainsi parce que relevant d'une «science supérieure», la théologie emprunte aujourd'hui au «vrai» des pro-

cédures, des modèles et des langages des autres disciplines faisant autorité¹.

C'est sur le fond de cet épistémè, marquant le paysage de la théologie de ce siècle, que Gordon D. Kaufman (théologien et mennonite américain, enseignant à la *Harvard Divinity School*) et Michel de Certeau (historien, théologien et jésuite français, mort en 1986) — tous deux, nés en 1925 — contribuent, par leurs critiques parfois sévères, à éclairer la question que pose la thématique du présent congrès. Les éclairages qu'apportent l'un et l'autre ne sont sans doute pas de l'ordre de l'inédit mais, en permettant de radicaliser le contour des ombres d'une modernité sans *Dieu*, ils découpent un lieu (un ailleurs ou un autrement) vers lequel se déplacer, un lieu qui appelle et épelle une espérance au cœur de la nuit obscure que traverse l'Occident moderne.

S'agit-il d'une seule et même espérance? Ni les énoncés, ni la manière de produire de l'espérance ne permettent d'identifier une seule et même chose. Le dénominateur commun qui permet une exploration dans l'interstice kaufmanien et certain tiendrait plutôt à quelque chose de l'ordre d'un désir, celui d'un autrement où *Dieu* est mis en jeu de manière telle que soient questionnées les pratiques qui semblent aller de soi ou faire consensus en théologie. Mais avant de revenir à cette question du dénominateur commun, une analyse des deux corpus est nécessaire.

Le corpus kaufmanien, la théologie et «Dieu»

Si nous voulons aller à la rencontre de la pensée d'un penseur, nous devons agrandir encore ce qu'il y a de grand en elle. Alors nous parvenons dans l'Impensée de sa pensée. (Martin HEIDEGGER)

Parcourir le corpus kaufmanien, c'est marcher dans une contrée où la rythmique de la vie et des discours se fait comme à *contretemps* par rapport au rythme des évidences qui se succèdent et qui marquent le

1. Pour THOMAS D'AQUIN, la «science sacrée» «procède en effet de principes» dont la connaissance relève d'une «science supérieure» (*Somme théologique*, I, Q.1, a.2, corps et sol. 1), elle peut aussi «faire des emprunts aux sciences philosophiques, mais ce n'est pas qu'elles lui soient nécessaires, c'est uniquement en vue de mieux manifester ce qu'elle-même enseigne» (*Somme théologique*, I, Q.1, a.5, sol.2). Bien qu'il soit possible de considérer que les emprunts de la théologie aujourd'hui et ceux de la «doctrine sacrée» au temps de Thomas d'Aquin ont tous deux une visée stratégique, il n'est pas certain qu'aujourd'hui les emprunts ne soient pas considérés comme lui étant nécessaires.

temps de la modernité, en particulier, celui des États-Unis d'Amérique. Une contrée qui, un peu «jazz», un peu «blues», déroute par ses manières de fabriquer du théologique. Une contrée qui semble être toujours comme un demi-temps en retard sur le rythme de la trajectoire contemporaine de la théologie. On notera ici les productions d'une théologie qui se dit explicitement relativiste (1955-1960) alors que s'essouffle une certaine vision libérale du relativisme; d'une théologie systématique (1968) au moment où l'on n'en produit plus; d'un retour à la question de «Dieu» (1970) alors que l'on vient de consacrer la «mort de Dieu»; d'une mise en jeu de «Dieu» comme «objet» de la théologie (1975) alors que la théologie semble taire «Dieu»; d'une théologie à l'âge nucléaire (1985) peu de temps avant la fin de la «guerre froide», source principale alimentant la peur d'une guerre nucléaire; d'un saut de foi en faveur de la métaphysique (1993) dans un temps où l'on dit avoir dépassé non seulement la métaphysique mais aussi la modernité.

La contrée théologique de Kaufman confronte, chaque fois, ses visiteurs en exhibant ce avec quoi ils croyaient en avoir fini. Elle confronte là où, précisément, le rythme se fait à contretemps, en «retard» par rapport à un temps qui s'évertue à fabriquer du passé, comme si, débarrassé du poids de tous ces morts, il devenait enfin possible de produire de la nouveauté et, par conséquent, de fabriquer aussi quelque chose qui soit crédible et pertinent. Parmi les morts qui, tels des fantômes, reviennent dans cette contrée hanter notre présent, il y a «Dieu» et la «théologie».

Si les deux termes sont sans cesse mis en relation dans tous les recoins de la contrée kaufmanienne, il n'est pas possible dans un court texte de couvrir toute l'étendue de la contrée par une étude de l'ensemble de la production kaufmanienne. La mise en relation qu'opère le corpus kaufmanien à partir de 1975 est la plus importante et la plus intéressante. Fruit d'une rupture méthodologique fondamentale, la citation qui suit donne en peu de mots un aperçu de ce que devient la mise en relation que vise le corpus kaufmanien:

Les particularités du mot «Dieu» donne à la théologie son caractère distinctif; et l'existence de ce mot dans le langage ordinaire avec à la fois les images et les idées qui s'y rapportent constituent pour la réflexion théologique son problème central².

2. Gordon D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, Missoula (Montana), Scholars Press, 1979² (1975), p. ix-x.

Cette manière de mettre les deux termes en relation ressemble à s'y méprendre à celle qui jadis faisait vivre et orientait la marche de l'ensemble des pays occidentaux ou, selon l'appellation contrôlée, l'ensemble de la chrétienté. Comme nous ne sommes plus en régime de chrétienté, se pose alors ici la question des modalités d'une telle mise en relation avec laquelle nous pensions en avoir fini.

La complexité moderne et le «chaos» de la théologie

À l'instar des productions théologiques du milieu des années 1970, le corpus kaufmanien présuppose aussi que la crise qui frappe la théologie est plus sérieuse que jamais. Si d'une histoire de la théologie, on peut dégager une succession de désaccords concernant les méthodes et les objectifs du travail théologique, il est possible également de montrer qu'autour du supposé objet de la théologie, le *theos*, il y a alors un minimum d'accord et en un certain sens tous les théologiens *croient en Dieu* ou, du moins, *présupposent la réalité de Dieu*. Or, tel n'est plus le cas. La situation actuelle de la théologie est devenue «chaotique», comme le souligne Kaufman. Elle met en scène une pluralité de pratiques dites *théologiques* qui, telle que la décrit Kaufman, est davantage un *melting pot*. L'expression n'est pas kaufmanienne mais elle sied bien à la description que fait l'Américain concernant la situation de la théologie où «essentiellement n'importe qui, à propos de n'importe quoi, peut solliciter le statut de théologie³».

Si, de là, Kaufman dégage la nécessité de mettre de l'ordre en théologie, de lui donner une sorte de cohésion et d'unité, ce travail a cependant peu à voir avec une nostalgie de l'époque d'avant le pluralisme culturel qui marque nos sociétés et que Karl Rahner a déjà qualifié d'«insurmontable⁴». Il n'est nullement question pour Kaufman de nier les spécificités des approches théologiques, ni les déterminations particulières de chacun des théologiens et de chacune des théologiennes, ni de tenter par la mise en jeu du mot «Dieu» d'établir une limite qui surmonterait la pluralité de positions, par ailleurs, souvent irréductibles. «Je ne peux me comprendre autrement que comme celui qui est de part en part mennonite et chrétien⁵», écrit Kaufman,

3. G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. ix.

4. Karl RAHNER, «Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Église», *Concilium* 46 (1969), p. 93-112.

5. G.D. KAUFMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, 1986, 15 p.; p. 1. Texte non publié.

marquant ainsi que la position particulière qu'il occupe détermine sa manière de théologiser si ce n'est aussi le contenu même de son corpus discursif. S'il ne peut nier la particularité de sa position, il semble cependant qu'il puisse arriver qu'en certains lieux et à certains moments les particularités n'ont que peu d'effets déterminants dans la production, comme s'il n'y avait plus ni mennonite, ni protestant, ni catholique... ni même athée mais seulement des hommes et des femmes cherchant une manière de se comprendre et de s'orienter. Il est, écrit-il, «un mennonite tentant de trouver sa voie dans la déconcertante complexité intellectuelle du monde moderne⁶». En raison d'une primauté accordée à la vie, notamment dans la recherche d'un style de vie qui soit des plus simples, les mennonites éprouvent sans doute, et d'une manière particulièrement aiguë, la complexité de ce monde et de ses problèmes comme un combat de tout instant devant être livré en chacune des positions sociales qu'occupent les mennonites mais avec d'autres également⁷.

Aussi, face aux difficultés de la théologie contemporaine, la détermination confessionnelle jouerait un rôle beaucoup moins important par rapport aux déterminations sociales dont celle d'une discipline dans un cadre universitaire.

Si la théologie doit survivre comme forme d'activité intellectuelle distincte et signifiante, il est essentiel de mettre un peu d'ordre dans toute cette confusion et que soit clarifié le propre du travail théologique⁸.

Mais en posant la nécessité de préciser «ce qu'est la théologie ou ce qu'elle peut être dans cette génération et comment il lui est possible de procéder de manière appropriée⁹», Kaufman pointe en direction non

6. G.D. KAUFMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, p. 1.

7. Les mennonites, faut-il le rappeler, formaient jusqu'à tout récemment une communauté isolée du monde et, pour cette raison, on ne peut faire l'équation entre la primauté qu'ils donnent à la vie et la primauté par ailleurs donnée à l'expérience. Ce qui n'est pas étonnant puisque pour eux «the majority is always wrong». Peut-être que l'arrivée de certains d'entre eux dans les grandes villes n'a pas radicalement modifié leur jugement comme en font foi certains débats autour de la vie professionnelle (voir à cet effet, G.D. KAUFMAN, «Mennonites and Professionalism» dans: *Nonresistance and Responsibility, and Other Mennonite Essays*, Newton (Kansas), Faith and Life Press, 1979, p. 122-132).

8. Gordon D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. ix. On pourrait traduire différemment: «et que soit clarifié le travail spécifique de la théologie».

9. Gordon D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. ix.

pas tant d'un objet unique ou spécifique à dire mais plutôt en direction d'une tâche ou d'une «vocation» spécifique par rapport aux autres disciplines. Une «vocation» qui ne peut qu'être «publique» dans la mesure où elle serait concernée non seulement par la situation chaotique de la discipline mais aussi par la «déconcertante complexité» de la modernité et la difficulté inhérente qu'éprouvent les contemporains et les contemporaines à s'orienter dans ce que William James a déjà décrit comme «le murmure florissant de la confusion de la vie ¹⁰».

Or, ce qui étonne dans le corpus kaufmanien, c'est le pari à l'effet que pour dégager «comment la théologie doit procéder, il est nécessaire d'examiner le caractère et l'opérationnalité particuliers du concept de Dieu ¹¹». Tout en reconnaissant la difficulté d'une référence à «Dieu», il ira tout de même de cette remarque cinglante à l'égard de qui prétend faire œuvre de théologie sans mettre en jeu «Dieu»:

Puisque le concept de Dieu est devenu si difficile et si problématique dans ce temps qui est nôtre, ceux et celles qui se disent théologiens et théologiennes choisissent souvent et simplement, pour un temps, de le laisser de côté alors même qu'ils et qu'elles écrivent sur nombre d'autres thèmes d'actualité, tout en affirmant faire de la théologie. Avec une telle paresse méthodologique, il ne devrait surprendre personne que ce qui se présente pour de la théologie aujourd'hui ne soit pas très convaincant ¹².

En effet, malgré les efforts déployés par les théologiens et les théologiennes pour aborder des questions d'actualité portées avec et par les contemporains et les contemporaines, les discours théologiques demeurent peu convaincants. Il semble être devenu d'usage de pouvoir se contenter d'une opération où, pour porter le nom de théologie, on n'ait qu'à dégager un problème puis «tenter d'approfondir son sens et ses implications avec l'aide de quelques termes ou perspectives dites religieuses ou théologiques ¹³». Cette direction n'est pas celle que prend

10. Cité par KAUFMAN, dans «Theology as a Public Vocation», *Journal of Theology for Southern Africa* 50 (mars 1985) 4-15. — Pour l'emprunt à William James de «the blooming, buzzing confusion of the life», p. 10.

11. G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. x.

12. G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. 10. — Mis à part les fougueux sermons de sa jeunesse, rares sont les fois où Kaufman se fait aussi cinglant, aussi «prêcheur» dans ses discours théologiques.

13. G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. 1.

le corpus kaufmanien quand il s'impose de mettre «Dieu» en jeu dans le travail théologique, comme ce qui est propre à la théologie.

«Dieu» et le «propre» de la théologie

En débarrassant «Dieu» de l'épaisse sédimentation christocentrique et anthropocentrique des discours théologiques des dernières décennies, Kaufman se fait critique d'une pratique du discours qui, tout en ayant effacé «Dieu» au profit de l'historicité de la révélation de Dieu en Jésus Christ¹⁴ ou de l'expérience humaine, conserve néanmoins comme fondement discursif la référence à un «donné». Tout cela s'opère comme s'il suffisait d'effacer la référence métaphysique «Dieu» pour redonner la vie au discours et pour que celui-ci redevienne pertinent pour l'expérience humaine contemporaine. Or, l'effacement de la référence «Dieu» s'est faite au profit d'une conception qui s'est constituée par analogie aux modes de production des autres disciplines: rendre sa transparence à un objet (ou domaine d'objets) propre que l'on peut directement percevoir de manière à ce que vérification puisse être faite. Prévenant l'objection pour ce qui est de «Dieu», Kaufman souligne qu'

en dépit de toutes les affirmations à l'effet que nous, êtres humains, ne pouvons jamais arriver à connaître Dieu dans son essence, ce qui était en fait proposé par les théologiens et théologiennes était une grille élaborée d'interprétation qui dégagait ce que l'on croyait actuellement être Dieu et ce que l'humanité et le monde étaient, et comment ils étaient en relation les uns avec les autres¹⁵.

Puis, évoquant les «écrivains sophistiqués» qui n'ont pas considéré «Dieu» comme pouvant être directement perçu, il questionne la manière fort répandue de construire le concept de Dieu et qui pose au point de départ, ou bien la révélation, ou bien l'expérience religieuse (qui, quelquefois s'établit avec l'affirmation d'avoir rencontré Dieu) ou bien, simplement, l'expérience humaine. Mais chacun de ces points de départ présuppose un «donné» duquel se dégage la tâche de dire com-

14. «It is important... that Christ not displace God in the order of our thinking and valuing. There can be Christ-idolatry, Christolatry and Jesusolatry, as well as other sorts. The Christian church, I am sorry to say, has often been guilty of such [things].» (G.D. KAUFMAN, «Theology as a Public Vocation», p. 14)

15. G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. 22.

ment sont les choses («how things are»), l'être-là-de-Dieu-et-de-l'expérience. Il appert qu'en présupposant un «donné», on présuppose quelque chose qui serait «pré-langagier¹⁶», quelque chose comme un étant-là, tel un trésor ou un secret que le langage n'aurait plus qu'à trouver.

Il n'y a pas de chose telle qu'une expérience pré-linguistique brute de transcendance à distinguer de l'expérience de l'ultime ou de celle de la finitude. Chacune de ces expériences est façonnée, délimitée et informée par les symboles linguistiques qui les nomment¹⁷.

Une remarque que faisait Kaufman déjà en 1956 est fort intéressante à ce sujet, bien qu'elle soit motivée par une fougue évangélique et mennonite bien particulière et autrement différente de ce qu'elle serait aujourd'hui. Il écrivait : «La communauté académique honore un dieu: Son nom est Vérité¹⁸.» Or, par ce dieu-Vérité qu'elle honore et en le concevant sous le mode de l'objectivité, elle substitue le mot *vérité* à ce qui jadis était ultimement la prérogative exclusive du mot *Dieu*¹⁹. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, dans une large mesure, c'est sous le mode même qui sous-tendait par le passé la production théologique et qui, aujourd'hui, n'apparaît plus crédible, que les disciplines conçoivent maintenant leur propre mode de production et c'est ce mode que la théologie devrait épouser. Kaufman ne fait pas ce lien, du moins de manière explicite. Il réfère plutôt à Kant qui, selon lui, «a vu que des idées comme *Dieu* et *monde* jouent une sorte de fonction différente de celle jouée par des concepts comme *arbre* et *homme*²⁰».

En voulant dire, en voulant rendre compte d'un «donné» ou encore en voulant établir une relation, quelle qu'elle soit, entre des éléments considérés comme «donnés», la théologie perd la possibilité de remettre en question, de relativiser le monde auquel nous appartenons et qui structure les rapports entre humains. Elle ne fait que répéter des

16. G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. 5 et suivantes.

17. *Ibid.*, p. 5.

18. «The academic community worships a god: His name is Truth» (G.D. Kaufman, «Truth and worship»: *Motive* [mars 1956] 20).

19. G.D. KAUFMAN, «Truth and Worship», p.22.

20. G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. 24. Le concept «man» n'est pas à comprendre ici au sens générique mais plutôt dans son sens particulier de mâle. C'est la conclusion qu'il faut tirer à partir de la remarque qu'il fait en préface: «I wish to strongly repudiate the view that questions of gender are in any way relevant to a properly constructed concept of God.» (p. xii)

langages déjà constitués qui prétendent accéder à la vie humaine, mais elle coupe par là toute possibilité d'imaginer une vie autre, une vie où les places que l'on assigne aux sujets ne seraient plus des places préfabriquées comme, par exemple, celles des opprimés, des dominés, des exclus.

La mise en jeu de «Dieu» dans les discours théologiques d'aujourd'hui n'est pas pour Kaufman quelque chose qui va de soi mais constitue plutôt un problème majeur pour la théologie. Ce problème, central dans l'articulation kaufmanienne, est posé sous forme de questions:

Est-il signifiant et utile encore et maintenant de parler et de penser *Dieu*? ou si parler à propos de *Dieu* constitue simplement un vestige des stades précédents de la culture duquel nous devons de plus en plus nous affranchir²¹?

Si les manières de porter ces questions devaient être plurielles, c'est que le domaine qu'elles ouvrent, et qui s'offre comme la tâche de la théologie, n'est pas un *donné* tel un objet à percevoir dans sa totalité d'être à une époque donnée mais plutôt un *construit*. Or, de par cette tâche et selon Kaufman, «la théologie a un important rôle culturel à jouer — aussi longtemps que les gens continuent d'utiliser et de comprendre le mot *Dieu*²²». Mais s'il advenait que le mot *Dieu* disparaisse, qu'il ne soit plus d'usage ni ne mérite une attention, Kaufman croit que «la tâche de critiquer et de reconstruire le *point ultime de référence* pourrait continuer au travers de nouveaux symboles comme le point focal de son attention²³».

Sans avoir à être soumis aux rigueurs d'un travail statistique, empirique et reconstruisant autour du concept wittgensteinien du «langage ordinaire», le corpus kaufmanien imagine la possibilité non pas d'un *Dieu* personnel ni non plus d'un agent cosmique capable de relation en raison de son statut d'agent²⁴, mais celle où *Dieu* est fonction

21. G.D. Kaufman, *An Essay on Theological Method*, p. ix.

22. «Whether the church as an institution lives or dies, theology has an important cultural role to play — so long as people continue to use and understand the word *God*.» (G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, p. 17)

23. *Ibid.*, p. 17.

24. C'est la forme première qu'a prise la remise en question de la fonction de Dieu en théologie au début du tournant méthodologique opéré dans le corpus kaufmanien à la fin des années 1960 et qui est devenu une véritable rupture par rapport à ce que lui-même a qualifié de «théologie néo-orthodoxe». Une première forme qui n'a de mérite seul que d'avoir été l'unique traduction française de ses écrits. Kaufman le sait bien comme en témoigne la préface à son livre, *God the Problem* (1970) où il fait sien la plupart des virulentes critiques faites à son endroit par Michael McLaine.

de référence ou de relativisation, d'humanisation et d'orientation dans nos constructions de ce qui permet certains types de relation et que Kaufman nomme à défaut, peut-être, d'autre chose: *Dieu, Monde, Christ, Humanité*.

En somme, Kaufman met *Dieu* en jeu non seulement comme «the proper business of theology» mais aussi et surtout, de manière telle que cela nous mette en direction d'une construction d'un lieu où pouvoir s'orienter. Si la théologie «à contretemps» de Kaufman peut être qualifiée de pragmatique théologique ou d'éthique théologique, elle a peu à voir avec une codification à la pièce des agirs ou avec une catégorisation des problèmes qui surgissent comme objets de perception. Les aspects pragmatique, éthique et théologique du corpus kaufmanien ressemblent plutôt à ce que Certeau met en mouvement comme des «manières de faire».

L'itinéraire de Certeau: dire et «Dieu»

Prier, ce que d'aucuns maîtrisent par le silence,
d'autres par la parole.
Une sorte de langage de surcroît, à défaut,
peut-être, d'un véritable langage.
Au-delà de l'évocation,
la vocation réelle de la clôture.

(France DAIGLE)

Lire l'itinéraire certien, c'est marcher sur des chemins qui n'ont pour tracé que l'écho d'une rumeur, celle d'un étranger quelque part à rencontrer. Comment expliquer qu'il s'agit non pas de la rumeur dans son évocation même, c'est-à-dire ni de ce que *dit* la rumeur ni le *fait de dire* qu'il y a rumeur? Comment pouvoir expliquer que de l'écho vient l'irrésistible désir de prendre la route vers *l'étranger*? Comment expliquer le visiteur Certeau dans les dédales de l'histoire, de la mystique et du christianisme? Comment expliquer sinon en reprenant une de ses histoires mystiques mettant en scène un visiteur curieux qui semble d'avance assuré de ne pas trouver ce qu'il cherche?

Comment vous expliquer? dit le moine Syméon à son visiteur qui arrivait de Panoptie... Comment décrire le but exorbitant de la marche millénaire, plusieurs fois millénaire, des voyageurs qui se sont mis en route pour voir Dieu? Je suis vieux et je ne sais

toujours pas. Nos auteurs en parlent pourtant beaucoup... D'après ce qu'ils écrivent ... la vision coïncide avec l'évanouissement des choses vues... Pour eux... voir Dieu, c'est finalement ne rien voir...²⁵

Or, si Certeau se présente comme un voyageur et s'il ajoute foi à ses témoins mystiques, il ne peut s'en autoriser pour se présenter lui-même comme mystique. Les nombreuses règles disciplinaires à partir desquelles notre modernité produit de la vérité, du vrai, sont pour lui autant d'obstacles qui au travers de son voyage ne permettent pas de voir. Les discours qui émergent là, ne savent trop que faire sinon que de répéter une fiction moderne, celle où *dire* devient la mesure ou la limite des choses déjà vues, des choses présentement vues et du reste des choses qui doivent être vues. Aussi, s'il était possible de décrire Certeau comme un mystique, ce ne serait qu'au fil des apprentissages qu'il lui a été donné de faire au cours de ses voyages, il s'est buté sans cesse à la perception de l'autre en régime moderne comme à une pratique de mêmeté alors qu'à l'instar des mystiques, *l'autre* ne peut se voir que dans «l'évanouissement des choses vues». Or, cet évanouissement, Certeau le pratique dans un travail d'écart où il s'emploie à dénuder la production de vérité comme *l'itinérant* d'Angelus Silesius:

Vers Dieu je ne puis aller nu,
mais je dois être dévêtu²⁶.

La fascination mystique se donne chez Certeau comme une manière de se mettre en route dans un geste politique où sont dénudés de leurs lois, de leurs autorités, de leurs «faire vrai», les différents «corps» sociaux qui «régissent» la recherche et l'écriture. Il balise les silences, analyse les règles qu'on ne voit pas mais qui pourtant organisent subrepticement les manières de produire de la vérité et de fabriquer un produit en régime moderne, notamment en histoire²⁷. Qualifié,

25. M. de CERTEAU, «Extase blanche», *La faiblesse de croire*, p. 315-318; p. 315.

26. M. de CERTEAU, «La faiblesse de croire» in: *La faiblesse de croire*, p. 307-314; p. 314.

27. «Contre l'analyse pessimiste d'une mainmise des pouvoirs qui réussiraient à imposer à tout le corps social la marque de la loi, par un *quadrillage* des individus à chaque instant, [Certeau] maintenait le surgissement intérieur d'une liberté inventive, productrice de mille petites ruses, créatrice de micro-pouvoirs dont le subtil rapport entre forces et contre-forces ménageait dans l'ordre social des interstices, ouvrant ainsi de minuscules espaces de liberté silencieusement mis à profit.» (Luce GIARD, «Cherchant Dieu» in Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. viii)

avec l'historien Jean Chesnaux, d'«*hommes de lisière*, quelque peu en délicatesse avec l'institution²⁸», Certeau se fait particulièrement critique du découpage disciplinaire et de la priorité accordée là au «dire» sur le «faire». Cela, selon Certeau, contribue à maintenir non seulement la théologie mais également tout discours qui a «l'autre», un absent, pour matériau, dans une position précaire quant à sa crédibilité.

La pratique théologique et le découpage disciplinaire

Quelle place occupent les discours chrétiens et théologiques dans la mosaïque des savoirs constitués et disciplinarisés que dessine la modernité? Si la question se pose, bien qu'elle étonne, c'est qu'en dépit de l'émergence de la raison moderne et des critiques sévères qu'elle autorise à l'endroit de la théologie chrétienne, cette dernière continue de recevoir une reconnaissance sociale au moins implicite de par le simple fait qu'elle prend encore place à titre de discipline universitaire. Mais à quel coût? D'où la question que pose Certeau: «Comment caractériser, aujourd'hui, une *tâche théologique*²⁹?» Autrement dit, quelle fonction le discours théologique peut-il jouer alors que le christianisme n'a plus la légitimité qu'on lui reconnaissait d'emblée jadis: notamment, dans son rôle de structuration du sens et d'organisation du tissu social? Pas étonnant alors que Certeau écrive en 1973: «Dans sa misère, la théologie regarde vers la porte³⁰.» Elle cherche ailleurs à

28. Guy BOURDÉ et Hervé MARTIN, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil, 1983, p. 307.

29. Michel de CERTEAU, «La misère de la théologie», in: *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, 322 p.; p. 253-263; p. 253. Titre en écho sans doute de celui de Marx, *Misère de la philosophie* (1847), l'article a été publié pour la première fois en 1973 sous le titre, «La misère de la théologie, question théologique (note discutable et à discuter)»: *la Lettre* (n° 182, oct. 1973) p. 27-31, p. 253. C'est dans le voisinage de cette question que pose Certeau en 1973, que l'on peut comprendre l'image que Bellet évoque en 1976 à propos du théologien qui «courant de ville en ville..., se fait tout (philosophe, sociologue, psychologue, marxiste, linguiste) pour être quelque chose» (Maurice BELLET, «Le voyage du théologien» in: *Le déplacement de la théologie* [Le point théologique, 21], Paris, Beauchesne, 1977, p. 157-168; p. 159).

30. Avec raison et contrairement à Bellet, Certeau pense que «le destin du métier de théologien est bien secondaire» par rapport au devenir de la théologie (Michel de CERTEAU, «La misère de la théologie», p. 253).

garantir ce que son matériau n'arrive plus seul à lui donner: la crédibilité et la pertinence³¹.

Mais, dès lors qu'elle ne regarde plus seulement «vers la porte» et en franchit le seuil, elle emprunte à d'autres (les sciences religieuses ou humaines) ce qui lui vaut d'être crédible et pertinente. D'où un calcul sinon explicite du moins implicite de la part de la théologie: reconquérir sa crédibilité et une pertinence en s'autorisant des procédures et des langages de disciplines constituées et reconnues pertinentes dans la modernité. Ce calcul consiste plus précisément à mettre en relation un domaine d'objets (déjà constitué et ayant fait l'objet d'expertises reconnues par l'une ou l'autre discipline accréditée) avec ce que l'on pourrait appeler le domaine d'objets de la foi chrétienne (dans un langage plus traditionnel, le «dépôt révélé» ou la «révélation») dans le but de proposer une compréhension de la foi chrétienne qui soit intelligible (incarnée) pour les contemporains et contemporaines.

Ce calcul n'est toutefois plus de l'ordre d'une mathématique sollicitant l'unique réponse, comme jadis quand on reconnaissait au christianisme, d'emblée et de droit divin, un pouvoir sur la production de vérité et sur celle des «affirmations de sens³²». Or, pour Cerateau, ces affirmations de sens feraient aujourd'hui «figure d'un *reste* dont on aurait désinfecté les champs scientifiques³³». Ainsi privée d'une reconnaissance quant à sa fonction traditionnelle, la pratique théologique se livre donc à un calcul d'ordre «stratégique» ayant pour but de dégager un bénéfice: le recouvrement de sa pertinence et de sa crédibilité. Mais le «secours» qu'elle pense ainsi trouver «chez les voisins³⁴», loin de

31. Comment qualifier les emprunts de la théologie aux autres disciplines? Est-ce là une manière de «faire avec» au sens de faire usage de quelque chose ou une manière de «consommer» au sens d'une participation à l'économie de marché qui régirait aussi la production de discours? De plus, si l'on envisageait, dans cette perspective, la question de la liberté du théologien ou de la théologienne, peut-être découvrirait-on que le pouvoir qui menace le plus cette liberté n'est pas celui du magistère de l'Église. Voir l'analyse de CERTEAU, «Usage et consommation», in: *Art de faire*, t. 1, *L'invention du quotidien*, Paris, Union générale d'éditions, 1980, 374 p.

32. CERTEAU précise ainsi ce qu'il entend par «sens»: «j'entends [...] la signification globale qu'un sujet individuel ou collectif peut donner à sa praxis, son discours ou sa situation» («La rupture instauratrice» [1971] in: *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 183-226, p.183).

33. CERTEAU poursuit: «Mais, exclues des laboratoires, elles entrent dans les circuits de l'exploitation commerciale» («La rupture instauratrice», p. 183).

34. «Elle pense trouver un secours chez les voisins, les sciences religieuses. C'est un mauvais calcul, car les sciences religieuses déménagent: ou bien elles se transforment,

dégager le bénéfice escompté comporte des coûts qui mettent la théologie dans une position où sa crédibilité et sa pertinence sont sans cesse en déficit par rapport aux institutions prêcheuses. Car, s'il est vrai, comme le soutient Cerneau, qu'«il n'y a de *scientificité*, que là où une problématique définit des pratiques, *se donne* ses objets et crée les pertinences qui lui sont propres³⁵», la théologie ne peut prétendre au titre.

Le découpage du matériau religieux emprunté à des modèles sociologiques ou psychologiques par la théologie finit par l'emporter au point de rendre incertaine «la détermination de ce qu'il faut appeler *religieux*» ou *théologique*³⁶. De plus, s'il arrive à la théologie de produire un discours qu'une rationalité mondaine peut comprendre, même si cela se fait à partir de la foi chrétienne, elle le fait au prix de ne plus pouvoir questionner mais seulement justifier et «élucider» les «organisations socioculturelles» auxquelles elle, comme toute *science*³⁷ ou toute discipline, «renvoie³⁸». Parce que chaque discipline «appartient à une culture», la pertinence à laquelle elle peut prétendre «dépend» d'elle avant même la modification de ses postulats³⁹. C'est que la discipline met en jeu un ensemble de pratiques qui la précèdent et qui déterminent à la fois sa manière de produire et le type de produits qu'elle peut fabriquer.

Par là, la théologie se positionne de telle manière qu'elle contribue à l'évanescence de sa propre spécificité. S'alignant aux modes de production de la vérité propres à la modernité, aux types de pertinence et de crédibilité qui sont reconnus, la théologie entraîne avec elle le christianisme dans le sillon de la prédominance moderne du «dire» sur le «faire».

et se muent en psychologie, en sociologie, en linguistique, etc. — sciences bien établies; ou bien elles sortent dans la rue, pour devenir l'expression proliférante et métaphorique de grandes interrogations contemporaines qui, hors de toute croyance, et faute de langage approprié, *se servent* du répertoire religieux pour se désigner» («La rupture instauratrice», p. 183).

35. «La rupture instauratrice», p. 195.

36. «La rupture instauratrice», p. 196.

37. CERNEAU précise en note que «la dénomination *scientifique*, [...], n'a pas la même portée dans chacune des sciences humaines, ni dans les sciences exactes. Ce n'est pas sans hésitation que nous adoptons ce terme à propos des premières, qui semblent d'autant plus *scientifiques* qu'elles sont moins *humaines*» («La rupture instauratrice», p. 184).

38. Michel de CERNEAU, «La rupture instauratrice», dans: *La faiblesse de croire*, p. 183-226; p. 183.

39. Michel de CERNEAU, «La rupture instauratrice», p. 184.

Le christianisme verse aujourd'hui du côté du langage, du savoir, des énoncés ou, comme on dit, des «croyances» à maintenir ou à réformer — comme si, un «essentiel» étant sûr quelque part, il suffisait de lui trouver des expressions plus adaptées, et surtout comme si une «philosophie *évangélique*» (annoncer une vérité) pouvait continuer à privilégier la nécessité de «faire passer» des vérités dans un langage nouveau ou à tenir pour «vérités» des valeurs exhumées de dessous le langage actuel⁴⁰.

S'il y a échec, donc, ce n'est pas parce que les discours théologiques n'ont pas réussi à adapter de manière adéquate leurs productions aux manières propres à notre temps de produire de la vérité. C'est l'inverse qui est plutôt juste. La trop grande réussite en ce domaine est devenue, pour l'entreprise théologique des dernières décennies, le lieu de son échec. Échec qui, cette fois, ne laisse pas pour compte la théologie dans le partage de la «pauvreté» discursive qui marque notre temps. Entrant «dans le monde», «suivant Jésus», elle «s'est faite pauvre, parmi les pauvres»! Jouant à fond le jeu de la modernité, s'accordant à ses manières de produire de la vérité, les discours théologiques ont, par conséquent et à l'instar des discours des autres disciplines, «refoulé» la praxis dans les limites d'un «dire».

Sa position, par rapport à celles des autres disciplines, est sans doute meilleure qu'elle ne l'était il y a seulement quelques décennies. Mais ses fonctionnaires, maintenant habités par les mêmes préoccupations que les autres fonctionnaires, doivent eux aussi se débattre pour répondre aux nombreux problèmes auxquels sont confrontés les contemporains et contemporaines. Comment être pertinent là où les autres n'arrivent plus à l'être? Comment voir la pertinence d'une mise en jeu de *Dieu* quand cette dernière ne se permet plus l'espace rebelle du «faire»? Comment dire la nécessité et l'urgence de «Dieu» ou du moins de certaines fonctions que l'on faisait jadis jouer à ce mot pour l'orientation de la marche des hommes et des femmes?

«L'autre», manquant mais nécessaire

En 1974, Cerneau décrit ainsi ce temps auquel nous appartenons: «tous nous attendons des paroles nées de cette nuit, décapées et refaites par

40. Michel de CERTEAU, «La rupture instauratrice», p. 220.

ce silence⁴¹». La nuit, celle où les chrétiens et les chrétiennes assistent avec impuissance à la mutation du christianisme en «religion du livre⁴²» — non pas en tant que liste des préceptes mais en tant que «bible» contenant les informations consignées par les experts et considérées nécessaires pour une compréhension éclairée de leur foi — cette nuit est aussi celle d'une époque qui transforme tout en «objet» pour permettre de *dire* ce qui ne l'avait pas encore été. Une nuit assombrie doublement du fait non seulement que les chrétiens et chrétiennes n'ont de langage que «celui des autres⁴³» mais n'ont qu'un langage qui transforme en objet à *dire* jusqu'à leur praxis. Les chrétiens et les chrétiennes, écrit Certeau, ne parlent pas seulement «dans le vide, mais à vide⁴⁴».

En introduction à *La fable mystique*, Certeau marque les limites d'une exploration où il faut *dire* à tout prix: «Ce livre se présente au nom d'une incompetence», car «il est exilé de ce qu'il traite⁴⁵». S'il ne peut dire, ni en sa qualité de chrétien ni en celle d'historien, c'est que son matériau prend la figure de «l'autre», c'est-à-dire la figure du «manque» qu'une écriture ne peut combler. «Une mort, écrivait-il, est le fantasme que l'historien ne peut ni oublier ni supporter⁴⁶.» À l'instar de l'histoire qui pose comme «passé», comme «mort» son matériau, la tradition chrétienne s'instaure au moment où le corps vient à manquer. Certeau évoque, à cet effet, Jean 20,2, passage qu'il affectionne particulièrement: «On a enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où on l'a mis.» Le désir, son désir de ne pas être séparé de l'autre, se révèle ainsi sans cesse comme un «tu me manques⁴⁷» mais aussi comme un «ce sans quoi vivre ne serait plus vivre⁴⁸».

41. M. de CERTEAU et Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 50.

42. «Les croyants sont livrés à la route avec des *textes* pour bagages», écrit CERTEAU (*Le christianisme éclaté*, p. 97).

43. M. de CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, p. 152.

44. M. de CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, p. 163.

45. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 9.

46. M. de CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973, p. 179.

47. Voir M. de CERTEAU, «Autorités chrétiennes et structures sociales», in: *La faiblesse de croire*, p. 77-128; p. 111 ss.

48. Certeau emprunte ici le «Nicht ohne» heideggérien comme possibilité d'une réinterprétation du christianisme: «On est malade de l'absence parce qu'on est malade de l'absolu.» (*La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 10)

La «privation initiale de corps ne cesse de susciter, au dire de Certeau, des institutions et des discours qui sont les effets et les substituts de cette absence⁴⁹». Si Certeau ne peut dire, il ne pourra cependant se taire⁵⁰. Il revient de là altéré mais non pas silencieux. S'il ne peut dire «Dieu», c'est que «Dieu» ne peut prendre que la figure d'un «tu me manques», d'un «absent». Et s'il ne peut se taire, c'est que faisant corps lui-même avec les institutions (le discours, la discipline, l'Église), il est confronté à une pratique qui comble sans cesse le manque plutôt que de le laisser à son altérité. La question, telle que la pose Certeau, relève d'un «art de faire» avant celui d'un «dire». Elle témoigne d'une pratique théologique qui ne «dit» pas l'être-de-Dieu-ou-de-la-praxis mais qui l'introduit comme ce qui est «manquant». Certeau en aucune façon ne soutient la nécessité de Dieu pour l'orientation de la marche quotidienne et contemporaine. Les figures du «tu me manques», de «l'autre» et de celle empruntée à Martin Heidegger, «non sans toi», opèrent cependant dans les discours certains à titre de fonction d'«écart» par rapport au seul «faire» que connaît notre temps. Ces figures ont également une fonction de «mesure», c'est-à-dire qu'elles permettent un espace où de soi à soi, «l'autre» peut être rencontré comme son «autre» et non comme un «même». «Il avait un jour, rapporte Luce Giard, caractérisé l'historien par le goût de l'autre et défini ailleurs le chrétien comme celui qui veut faire place à l'autre⁵¹.»

*

* *

Certeau montre comment malgré le fait que la théologie «dise encore *Dieu*» et qu'elle s'applique à dégager la nécessité de la *praxis*, la prédominance du *dire*, sur laquelle les discours chrétiens (théologiques) ont misé pour reconquérir une pertinence et une crédibilité, a pour coût rien de moins que le double effacement de la *praxis* et de *Dieu*. Cet effacement, le corpus kaufmanien le fait voir là même où la théologie

49. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, p. 110.

50. Une image de Certeau illustre ici le paradoxe sinon la contradiction de l'historien qui est là devant son matériau comme Robinson Crusoe devant l'empreinte du pied de Vendredi sur la plage: «Mais à la différence de Robinson, il sait que l'autre ne reviendra pas. Le récit de l'histoire devrait donc s'arrêter là. L'étranger ne ressortira pas de la mer. Il a passé» (CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 179).

51. Luce GIARD, «Cherchant Dieu», in Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. vi.

veut préserver un «essentiel» qui, dans un langage traditionnel employé par Kaufman, prend la figure du *donné chrétien* ou du *donné de l'expérience*. Les discours théologiques reposeraient-ils sur l'effacement de ce qui les permet?

Dire Dieu

*Dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives
de féminisation du mot Dieu en contexte québécois*

DENISE COUTURE

Université de Montréal

et

MARIE-ANDRÉE ROY

Université du Québec à Montréal

Depuis près de quinze ans au Québec, des femmes utilisent différentes appellations féminisantes pour désigner Dieu. Nous avons voulu mieux comprendre la signification et la portée de cette pratique qui tend de plus en plus à s'affirmer. Nous avons retenu quatre pratiques discursives de féminisation du mot Dieu produites en contexte québécois ou qui interrogent les pratiques féministes d'ici. Il s'agit de: (1) Dieu/Déesse ou Dieu/éesse; (2) Dieue; (3) Dieu; (4) Dieu Parole, Source de la Vie, Amour, Vie. Les énoncés choisis l'ont été en fonction de leur capacité d'éclairer la pratique actuelle.

Ces formulations féminisantes de Dieu sont principalement énoncées dans les textes liturgiques et les prières alternatives de femmes québécoises. On peut caractériser cette pratique de la manière suivante. Premièrement, les énonciatrices tiennent, à partir de leur expérience, à nommer ce qui les fait vivre. Leur vérité s'inscrit au cœur de leur expérience. Deuxièmement, elles travaillent le plus souvent collective-

ment; il ne s'agit donc pas d'un travail individuel. Ce mode de production implique la prise de conscience d'une situation difficile, douloureuse, à changer, l'analyse de cette situation et enfin, la définition d'une pratique formatrice avec, notamment, un recours à la symbolique. Troisièmement, les énonciatrices ne semblent ni réclamer une valeur dogmatique pour leurs propos sur Dieu, ni souhaiter se fixer sur un mode unique de définition de la divinité car elles utilisent plusieurs tactiques de féminisation tout à la fois. Nous sommes face à un discours pluriel et en mouvement.

Par leurs différents engagements de femmes chrétiennes et féministes, les auteures de ce texte sont elles-mêmes partie prenante de cette pratique de féminisation du mot Dieu. Il est à noter que les féminisations de Dieu ne sont pas d'abord venues d'une théorisation universitaire. Elles ont émergé plutôt d'une pratique spirituelle et d'une production collective de vérité dans des églises locales. Nous nous trouvons dans la situation où nous sommes prises dans ce dans quoi une communauté nous a engagées: comment en sommes-nous venues à écrire Dieu avec un «e», par exemple? Comment cela fait-il sens? Il y a dans cette expérience une sorte d'irruption du culturel dans la théorie que nous sommes appelées, en tant qu'analystes des questions religieuses, à élucider. Notre métier nous invite à analyser, à questionner une pratique communautaire à laquelle nous appartenons déjà.

Nous avons choisi de travailler en équipe, au delà des strictes perspectives disciplinaires de la théologie et de la sociologie. Ce qui nous intéressait au départ, c'était de réfléchir ensemble, avec les ressources de chacune, pour mieux comprendre la signification d'une pratique en émergence, l'acte de dire Dieu au féminin. À partir de là, nous n'avons pas pu marquer une frontière nette entre une approche de la sociologie de la religion et une approche de la théologie, la sociologue de la religion étant toute impliquée dans la pratique analysée et la théologienne s'engageant dans une analyse de type culturel. Notre projet est moins celui d'une confrontation entre deux disciplines que celui d'un dialogue entre deux chercheuses qui visent à analyser une pratique de féminisation du mot Dieu dans laquelle nous sommes déjà engagées. Nous le faisons à partir de la formation reçue dans chacune de nos disciplines.

Sur quoi se fonde plus précisément cette réticence, tant chez des théologiennes que chez des femmes engagées en pastorale, à ne référer à Dieu qu'en termes masculins? Est-ce suscité par sa définition en tant

que Père? Est-ce lié à l'oblitération du féminin dans la dénomination de Dieu, à une difficulté, pour des femmes, de prier encore et toujours une figure masculine? Est-ce engendré par l'autorité, le pouvoir rattaché à cette figure? Ou n'est-ce pas occasionné par un amalgame de l'ensemble de ces éléments qui participent à la reproduction des cultures de type patriarcal?

En effet, dans les cultures traditionnelles de ce type, la dichotomie entre le féminin et le masculin est fortement marquée et parfaitement assimilée. Dans ces cultures, le Dieu très masculin, subsumé dans la figure paternelle, et Marie, la Mère parfaite quintessence du féminin, s'intègrent admirablement bien. À notre avis le Québec, quoi qu'on dise sur le pouvoir de sa population féminine¹, a longtemps correspondu à cette image. Cependant, à compter des années 1970, on peut observer un effritement de cette dichotomie dans notre culture. Hommes et femmes ont commencé à établir des rapports d'un type nouveau, davantage fondés sur l'association et refusant la stricte division entre les sphères masculines et féminines. Cette expérience n'a pas manqué d'interroger radicalement la représentation du divin figée dans une figure masculine. Bien plus, elle a permis d'en questionner la légitimité. Pour reprendre la formule de Monique Dumais, plusieurs ressentent l'urgence de «sortir Dieu du ghetto masculin²».

C'est dans ce contexte qu'est née l'approche féministe. Cette approche est, comme toutes les autres approches, partielle. On pourrait la décrire ainsi: elle émerge d'une prise de conscience des blessures subies par des femmes parce qu'elles sont des femmes ou, pour le dire autrement, «du choc de la reconnaissance de l'expérience sexuée³». Ce qui importe, c'est que les récits de blessures des femmes ne sont pas compris comme un problème de perception personnelle. Par exemple, si les femmes éprouvent une blessure à prier un Dieu masculin, nous ne considérons pas que cette souffrance repose sur une mauvaise perception du christianisme ou de l'image de Dieu dans le christianisme.

1. Colette MOREUX, «Féminisme et désacralisation», in É.-J. LACELLE (dir.), *La femme et la religion au Canada français*, Montréal, Bellarmin, 1979, p. 99-110.

2. Monique DUMAIS, «Sortir Dieu du ghetto masculin. Dieu masculin/féminin», in M. DUMAIS et M.-A. ROY (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines, 1989, p. 135-146.

3. Elspeth PROBYN, «Les négations post-modernes ont-elles un sexe? Le soi féministe comme position d'énonciation dans la théorie culturelle», in A. DECERF (dir.), *Les théories scientifiques ont-elles un sexe?* Moncton, Éditions d'Acadie, 1991, p. 271.

L'approche féministe place au point de départ de la recherche la prise de parole des femmes. Telle est la partialité propre à une analyse féministe.

Le développement d'une telle approche a été rendu possible par la montée, dans nos sociétés, d'un véritable mouvement des femmes qui a permis de procéder à une critique féministe du langage et de démontrer le caractère sexiste de celui-ci⁴. Des efforts importants ont été consentis pour rompre avec les pratiques discursives discriminatoires qui ont pour effet d'oblitérer les femmes et leur réalité. Ce mouvement de prise de conscience s'est étendu au discours religieux.

Au même moment, l'augmentation considérable du nombre de femmes en études théologiques et le développement sans précédent de la recherche féministe dans cette discipline ont aidé à extirper de l'oubli des aspects importants de la tradition chrétienne, notamment l'existence, au cours de l'histoire, de toute une mystique qui n'a pas hésité à employer des métaphores féminines pour dire Dieu. Les explorations langagières des femmes impliquées dans le champ religieux ont obtenu de cette façon une légitimité nouvelle: dire Dieu avait existé de tout temps. Ainsi pourrait-on un jour écrire: «Comme l'Église l'a toujours enseigné...»

Les concepts, les idées avancées ici ne prétendent pas circonscrire ou s'appropriier Dieu. Le langage, par définition, évoque tout en trahissant. L'utilisation du mot Dieu n'a pas non plus pour corollaire le rejet absolu des appellations de Dieu au masculin, mais implique une véritable critique de ces appellations. Faut-il le rappeler, l'entreprise qui consiste à explorer des façons différentes et nouvelles de dire Dieu n'est pas spécifique à la théologie féministe. D'autres théologies se sont posé les mêmes questions, ont avancé des critiques sur les mêmes appellations de Dieu et formulé des propositions⁵.

On ne partira pas non plus d'une identité chrétienne, forte, préalable, qui permettrait d'évaluer la justesse théologique des énoncés. L'identité chrétienne est comprise plutôt comme étant en voie de construction, entre autres, dans l'acte de dire Dieu. L'analyse porte sur les conditions d'exercice de cette construction, sur l'émergence et les effets des énoncés.

4. Voir Marina YAGUELLO, *Les mots et les femmes*, Paris, Payot, 1978, 202 p.

5. Nous pensons, entre autres, à la théologie de la libération avec les travaux de Gutierrez, Segundo et à la théologie européenne avec Moltmann, Drewermann et bien d'autres.

La construction chrétienne, en train d'advenir, est comprise comme étant communautaire. Une confession de foi chrétienne ne peut être que communautaire: elle advient comme événement relationnel. Et comme culturelle, puisqu'elle est nécessairement inscrite dans un corps culturel, par exemple, celui du féminisme.

En fait, les façons de dire Dieu ont non seulement une portée théologique mais elles ont aussi une signification aux plans social et culturel. Les discours sur Dieu participent au vaste réseau des représentations qui circulent dans notre culture. Et ces représentations jouent un rôle important. En effet, elles nous guident dans la façon de nommer et d'interpréter les différents aspects de la vie. Elles constituent des systèmes d'interprétation qui régissent «notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales⁶». Elles interviennent dans les processus de développement individuel et collectif, de définition des identités personnelles et sociales, d'expression des groupes et de transformations sociales. L'enjeu autour des dires sur Dieu n'est donc pas uniquement théologique ou dogmatique; il est aussi social et culturel.

En prenant au sérieux la théorie de Jodelet sur les représentations sociales, on comprendra aussi l'importance pour les femmes d'explorer de nouvelles façons de dire Dieu: il en va de la vision qu'elles ont d'elles-mêmes et de la conception qu'elles ont de leur rôle dans l'histoire.

Examinons maintenant ces énoncés.

Dieu/Déesse, Dieu/éesse

Dieu/Déesse qui est à la fois masculin et féminin, et ni masculin ni féminin, nous indique une humanité nouvelle non réalisée⁷.

La théologienne américaine Rosemary Radford Ruether a proposé une féminisation qui consiste à juxtaposer le féminin au masculin dans le mot Dieu. L'appellation God/ess a été traduit, en français par Dieu-

6. Denis JODELET, «Représentations sociales: un domaine en expansion», in D. JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, («Sociologie d'aujourd'hui»), Paris, PUF, 1989, p. 36.

7. Rosemary Radford RUETHER, «La féminité de Dieu. Un problème dans la vie religieuse contemporaine», dans *Concilium*, 163 (1981), p. 101. Traduit par André Divault.

Déesse, mais Dieu/éesse apparaît comme une traduction plus conforme à la proposition de Ruether⁸.

Cette appellation, qui introduit une rupture épistémologique féconde, s'avère éclairante au plan de la réflexion théologique et permet d'inscrire la dynamique féminine et masculine dans le champ du discours sur la divinité. Au Québec, elle demeure cependant très peu utilisée au moment de l'expression liturgique par des féministes chrétiennes. Pourquoi? Énonçons simplement quelques hypothèses explicatives.

Le premier argument est bêtement fonctionnel. Dieu/éesse se prononce laborieusement, s'entend encore plus difficilement; cette appellation brise le rythme d'énonciation lors des liturgies. Son sens n'apparaît pas non plus évident. Il s'agit d'une appellation de prime abord énigmatique. Or, dans les liturgies, si le mystérieux, le poétique, l'émotionnel sont admis, il doit aussi y avoir dans la communauté un minimum d'entente dans la manière de désigner les référents essentiels.

Il n'existe pas non plus dans notre culture d'exemples de pratiques similaires pour traduire la dimension féminine inhérente à un mot, un concept. Quand on utilise dans les textes la barre transversale, c'est pour désigner deux entités distinctes (par exemple: étudiants/es). Ici Dieu/éesse suggère le caractère masculin et féminin de la même divinité. Dans l'imaginaire judéo-chrétien Dieu est un. Le nom composé Dieu/Déesse ou Dieu/éesse implique une dualité qui peut être menaçante, d'autant plus qu'elle est dite féminine et masculine. Tout soupçon d'hermaphrodisme peut réveiller chez les personnes des angoisses profondément enfouies, bousculer leur imaginaire.

Il faut souligner également que le mot Déesse est lui-même fortement connoté culturellement. Il est apparenté au paganisme ou au néo-paganisme implicitement associé à une dimension négative ou moins évoluée du religieux. Les femmes chrétiennes n'ont-elles pas intériorisé cette association? L'utiliser peut donner le sentiment d'une rupture avec la tradition judéo-chrétienne. N'oublions pas que l'on retrouve dans l'Ancien Testament de multiples passages où les prophètes protestent ou luttent contre les divinités féminines cananéennes ou babyloniennes, ces Astartés qui entraînent des «dérèglements» dans les comportements.

8. C'est ainsi que Maryse FALANDRY traduit God/ess dans: Anne CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, 1993, p. 186. C'est, à notre connaissance, le seul endroit où God/ess est traduit en français par Dieu/éesse.

Le non-usage de l'appellation Dieu/éesse dans les liturgies aurait également tendance à confirmer le fait qu'elle n'a pas atteint le seuil minimal de signification pour rallier un nombre suffisant de personnes et constituer ainsi un outil de transformation. Pour qu'une représentation contribue au changement, il importe qu'elle soit acceptée socialement, culturellement, qu'elle fasse sens, qu'elle apparaisse pertinente, plausible. Bref, il faut qu'elle surgisse comme une véritable représentation alternative aux représentations traditionnelles. Il ne semble pas que ce soit ici le cas.

Malgré cette situation, le mode d'analyse que nous privilégions invite à ne pas nous placer trop vite en opposition par rapport à cette tactique. La question demeure: que peut-on apprendre de l'énonciation Dieu/éesse à propos de l'acte féministe de dire Dieu aujourd'hui?

Dieu/éesse étonne, saisit, bouscule. Ce qui saisit dans l'appellation Dieu/éesse, c'est l'événement d'un dire Dieu si ardu qu'il est presque impossible. Mais il est encore possible. Comment ça se passe? Au plus près de la prise de parole, un corps, un corps qui vise à se forger féministe et chrétien, s'apprête à dire, à écrire le mot Dieu. Des possibilités sont éliminées: celle du Dieu au masculin, qui entrave le projet de se forger à une attention aux blessures subies par des femmes parce qu'elles sont des femmes; et celle, également, de la Déesse au féminin qui risque d'orienter vers une inversion des rapports sociaux dont on ne veut pas. Alors, que faire? Quoi dire? Quoi écrire?

Le projet de se former au pli féministe, fait apparaître Dieu comme le, la Sans Nom. Le vocable imprononçable Dieu/éesse émerge d'une résistance du mot lui-même aux possibilités disponibles culturellement. Nous n'avons pas de nom approprié pour Dieu, écrit Ruether. Un corps culturel ne peut plus dire, écrire Dieu sinon que par un mot non prononçable et dans l'attente d'une autre possibilité⁹. Mais cette attente n'est pas passive: en attendant la possibilité d'un dire Dieu approprié, on forge un nom qui construit un corps féministe et chrétien tout tourné vers la participation au projet de préparer la possibilité d'un dire Dieu autrement. On retrouve ici la structure de l'espérance chrétienne de l'advenir de la grâce: risquer l'action dans sa possibilité présente en préparant sa possibilité événementielle pour demain.

9. «We have no adequate name for the term God/ess, the "I am who I shall become". Intimations of Her/His name will appear as we emerge from false naming of God/ess modeled on patriarchal alienation.» (Rosemary Radford RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983, p. 71)

Dieu/éesse montre une fonction de l'acte de dire Dieu, celle de tirer en avant vers ce dont on ne dispose pas et qui ne peut qu'émerger d'une action en commun. Dieu/éesse étonne, mais ce n'est ni à cause de l'opération de féminisation, courante et reconnue comme légitime, ni à cause de l'introduction d'une nouvelle définition de Dieu. On le sait, le mot Dieu n'est pas un terme désignatif. Le Dieu chrétien, la Dieue chrétienne résiste à toute définition. Il serait donc inapproprié de chercher dans la proposition Dieu/éesse une nouvelle définition du Dieu chrétien. Dieu/éesse surprend et bouscule parce qu'il, elle reconduit, de par son émergence, au choc existentiel qui accompagne, chaque fois, l'acte de dire Dieu.

On l'a vu, les féministes chrétiennes et québécoises ne sont pas portées à utiliser le vocable Dieu/éesse dans leurs célébrations de foi. Mais cette appellation montre comment un acte féministe de dire Dieu place l'énonciatrice dans une position limite où il n'est presque plus possible de parler, ce qui convient finalement très bien au mot Dieu. Elle montre, de plus, comment l'acte de dire le, la Sans Nom peut avoir une force étonnante de transformation culturelle: en nous inscrivant dans un projet d'imaginer une façon signifiante de dire Dieu, une façon qui n'a pas encore été imaginée et qui doit l'être en commun. Enfin, elle montre également comment la prise de parole théologique à partir d'un corps culturel, local, singulier, ici féministe, loin de menacer une tradition, lui donne au contraire toute sa vie, même si cela doit passer par des sentiers inattendus. Tournons-nous maintenant vers une autre possibilité, vers une appellation féminisante de Dieu typiquement québécoise.

Dieue

Que nos termes enfin libérés
 ne quittent la source
 que dans un appel à dire
 la fraîcheur de l'eau.
 Que nos termes cessent de boire
 pour s'ouvrir à la PAROLE (...)
 Livrons-nous donc à l'acte de dire:
 DIRE LA VIE en ses effets de VÉRITÉ
 Dire dans nos choix: DIEUE¹⁰.

L'appellation DieuE est un choix théologique et politique du groupe L'autre Parole, fait lors d'un colloque en 1988. L'émergence de la DieuE est donc locale et communautaire. Il importe de comprendre que Dieue avec un «e» a émergé d'un mode singulier de circulation de la vérité: d'une conversation aux plans théorique et politique, mais aussi d'une conversation des corps car on devait pouvoir, aussi, s'adresser à cette Dieue dans la prière. Cela exige la mise en jeu de dimensions de la sensibilité qui conditionnent la possibilité du don de soi dans une prière collective et qui ne peuvent faire l'objet d'une analyse qu'après coup. Cette appellation semble caractériser une pratique des Québécoises qui n'a pas son pareil dans le monde francophone. Comment comprendre cette pratique de féminisation?

D'abord, il semble que les femmes chrétiennes et féministes du Québec ont puisé leur inspiration à même les pratiques de féminisation en vigueur dans leur société. Depuis une quinzaine d'années, en effet, la langue française québécoise a été soumise aux rudes secousses de la féminisation afin de faire apparaître concrètement dans le langage la présence et la contribution des femmes. Cette pratique de féminisation a plutôt eu tendance à privilégier une féminisation discrète, par opposition à d'autres pratiques, en Suisse par exemple, où on n'hésite pas à rendre visible et à faire entendre le féminin. Ainsi, pour le mot docteur, les Suissesses ont préféré doctoresse tandis que les Québécoises ont adopté le mot docteur. Au Québec, la tendance est à l'ajout d'un e le plus souvent muet. On parle de chercheure, de professeure, d'auteure, etc. L'usage de la DieuE appartient tout naturellement aux pratiques environnantes en matière de féminisation.

10. Extrait d'une célébration du groupe Vasthi, dans *L'autre Parole*, n° 40 (déc. 1988), p. 29.

De plus, le mot DieuE se prononce facilement, il n'introduit pas, de manière trop apparente, de rupture avec les pratiques dominantes. Il permet plus aisément un sentiment de filiation avec la tradition judéo-chrétienne. Quand on examine les textes où il est énoncé, on perçoit clairement qu'il n'a rien d'exclusif, de définitif ou de dogmatique. Il s'agit d'une appellation nécessaire et pertinente dans le contexte où elle est énoncée.

Dire DieuE constitue néanmoins une prise de distance bien réelle à l'endroit du discours autorisé, une sorte d'affranchissement à l'égard de la loi du Père. Cette appellation peut, en douceur, parvenir à faire œuvre de transformation dans les consciences. Au Québec, c'est cette appellation qui a été la plus reprise, citée, intégrée dans les liturgies, les célébrations, les prières et les textes pastoraux.

Par rapport à la proposition Dieu/éesse, DieuE apparaît comme l'Innommable nommée seulement au féminin. L'analyse de l'appellation Dieu/éesse a fait ressortir une fonction chrétienne de l'acte de dire DieuE, celle de tirer en avant vers ce dont on ne dispose pas et qui ne peut advenir que dans un événement relationnel. Peut-on comprendre également de cette façon la fonction d'énonciation de la DieuE au féminin? Nous croyons que oui, mais il y a une différence: le «ce vers quoi dont on ne dispose pas» diffère. Dans le cas de Dieu/éesse, on construit l'espérance d'une conversation à laquelle sont appelés à participer tous les hommes et toutes les femmes en Église; pour l'ekklésia qui écrit Dieu avec un «e», on construit plutôt l'espérance de ce qui est déjà là et à venir, c'est-à-dire d'une manière féministe et chrétienne de faire ekklésia dans toute sa singularité et sa localité. Le «e» localise. Il permet à des femmes de donner sens et vie à une foi chrétienne.

Il importe de voir que, malgré son orientation plus universalisante, l'option Dieu/éesse est tout aussi locale que celle de la DieuE avec un «e». Du moins, cela apparaît clairement lorsque l'on comprend l'option d'autres féministes chrétiennes, celle de ne pas féminiser le mot Dieu.

Dieu défini par le collectif américain Mud Flower

Nous qui sommes des féministes de back-ground et de communautés raciales/ethniques, ne pouvons pas toujours faire du dépassement de Dieu le Père notre seule, et même notre plus urgente préoccupation. Dans les vies quotidiennes des féministes de couleur, il y a une lutte pour dépasser Dieu la Sœur Blanche [God the White Sister] qui, nous semble-t-il, détermine sa vie à partir des mêmes présuppositions racistes et de classes que le Grand Dieu Blanc et Père [the Great White God Father]. Nous avons moins à craindre du Christ noir et mâle que de la Déesse quand sa figure est blanche¹¹.

L'acte féministe de dire Dieu émerge, chaque fois, d'une situation particulière. Les femmes du collectif Mud Flower jugent plus menaçante, pour elles, la figure blanche de la Dieue ou du, de la Dieu/éesse qu'une figure masculine de la divinité. Mais leur énoncé n'invite pas à renoncer à sa propre localité. Il ne demande pas que les autres renoncent à leur propre langage. Au contraire, la théologie féministe de Mud Flower est tout orientée vers une production de vérité à partir des corps culturels locaux. Cette théologie n'introduit pas d'abord de nouveaux concepts féminins dans le discours théologique. Elle part plutôt des récits de vie de femmes, elle favorise une manière de faire de la théologie qui permet de parler à partir de sa propre situation singulière¹².

L'énoncé de Mud Flower fait voir la localité de toute opération de féminisation du mot Dieu, qu'il s'agisse de Dieu/éesse ou de Dieue. Il pose la question de la relation entre les ekklésias locales, féministes, et pousse dans la direction de la construction d'une ekklésia des ekklésias.

De la position locale qui opte pour Dieu avec un «e», on peut dire que ce projet passe par une certaine dynamique de mise en circulation de la parole qui advient aux plans théorique et politique. Notons que le projet de construire une ekklésia des ekklésias est commencé au Québec chez les féministes. Il est piloté par le Réseau œcuménique des femmes dans le cadre de la Décennie des femmes 1983-1993 du Con-

11. The Mud Flower Collective, *God's Fierce Whimsy, Christian Feminism and Theological Education*, New York, The Pilgrim Press, 1985, p. 171. Notre traduction.

12. The Mud Flower Collective, *God's Fierce Whimsy*, p. 135.

seil œcuménique des Églises¹³. Nous ne sommes pas très avancées dans ce projet, mais déjà il nous fait voir que la pratique de féminisation du mot Dieu est en mouvement, qu'elle s'exprime par une multiplicité de tactiques locales et qu'elle implique plusieurs vocables à l'intérieur d'une même ekklesia.

Dieu Parole, Source de la Vie, Amour, Vie.

Au commencement était la Parole
et la Parole était auprès de Dieue,
et la Parole était Dieue. [...]
Et Elle était la Vie, et la Vie était la
Lumière des femmes et des hommes.
(Écriture collective)

Je crois en la Source de la vie
qui jaillit de l'inconnaissance des origines
qui circule dans les êtres vivants
comme le sang dans les veines
qui coule en toute gratuité.
Je crois en la Vie qui est Plénitude
Don, Par-don et Abandon.
(Kate Bullman)

À l'origine est l'Amour
cette Énergie créatrice
cette Lumière jaillissante
qui anime des femmes,
des hommes libres.
(Écriture collective)

Toi qui est Vivre
Eau de vie qui coule dans nos veines;
Souffle vivant qui fait qu'à chaque instant
advient la Vie.
(Louise Gauthier¹⁴)

On ne peut réfléchir sur la pratique de dire Dieu au féminin sans prendre en compte les différents vocables qui servent à la désigner et qui

13. On consultera *Le Trait d'union/Making Connections*, la revue de liaison du Rassemblement des femmes féministes et chrétiennes du Québec dont le quatrième numéro est paru en décembre 1993.

14. Extraits de *L'autre Parole*, n° 26 (mars 1985), p. 3; n° 29 (mars 1986), p. 14; n° 32 (déc. 1986), p. 16; n° 40 (déc. 1988), p.16.

constituent autant de synonymes de Dieu dans sa dimension féminine. Pratique ancienne, traditionnelle, elle ne se prononce pas sur la nécessité de dire Dieu avec un E ou un éesse mais, fort étrangement, elle fournit toute une série de substantifs qui font une large place au féminin. Ici, on contourne le problème, on atténue la masculinité de Dieu, son écrasante virilité en précisant de quel Dieu il s'agit: Dieu de tendresse, Dieu Amour, etc.

Cette pratique assez répandue reflète bien le malaise des personnes face aux limites du langage et à la difficulté de dire avec précision Dieu. Cet effort de qualifier le divin, que l'on peut retracer à toutes les étapes de l'histoire du christianisme marque le caractère mouvant et relatif du discours sur Dieu. Il s'agit d'une porte entrouverte que les femmes se sont empressées d'emprunter.

Les expressions utilisées sont souvent apparentées à celles qu'on retrouve dans l'Ancien Testament, notamment dans les psaumes, pour dire Dieu. Il s'agit en fait d'une sélection parce que les femmes ont tendance à passer à côté d'autres appellations de Dieu comme Dieu de colère, de vengeance, Dieu des armées, etc. Nous sommes face à une pratique de discernement, à un pari herméneutique féministe.

*

* *

L'ensemble des pratiques étudiées apparaissent riches, significatives et prometteuses pour le développement d'un nouvel être au monde des femmes et, par conséquent, pour la mise en place de nouveaux rapports entre les femmes et les hommes. Elles permettent l'émergence d'un laboratoire ecclésial par un nouveau mode de conversation entre des ekklésias locales et constituent un apport essentiel pour le devenir du christianisme.

Ces pratiques traduisent une modification fondamentale de la représentation que les femmes ont d'elles-mêmes et des rapports entre elles. Elles ont le sentiment qu'elles peuvent dire Dieu, que leur expérience est un espace ouvert pour nommer Dieu. Les femmes croient enfin en leur dignité. Pendant longtemps elles ont été exclues du discours sur le divin. Leur participation actuelle signifie qu'elles se sentent responsables, partie prenante du devenir du christianisme. Il s'agit là d'une transformation majeure parce que les femmes ne seront plus désormais les répétitrices, les reproductrices du discours religieux dominant.

Cette pratique des femmes traduit également la liberté qu'elles ont acquise, liberté personnelle, liberté collective à l'endroit de l'autorité, du pouvoir. Cette liberté indique une distanciation avec les attitudes et comportements de soumission que nombre de femmes avaient intériorisés. Cette liberté ne peut que se répercuter sur leur façon de se situer à l'endroit de l'institution et des autorités ecclésiales. Elle permet une nouvelle manière de faire Église.

Enfin, cette pratique sort les femmes de l'impuissance, de leur situation d'éternelles dominées, victimes du patriarcat. Elles deviennent des personnes à part entière et prennent le risque de nommer Dieu à leur façon, avec ce que cela comporte de limites et de vérité.

Dans la conjoncture actuelle nous pourrions dire que les femmes voguent à contre-courant. Nul doute que cela est nécessaire afin de préserver pour toutes et tous l'espace de liberté indispensable pour qu'émerge toujours renouvelé et vivant un parler de Dieu.

Cependant, parce qu'elles jouent un rôle décisif au niveau de la construction de l'identité des individus et des collectivités, les nouvelles représentations religieuses, telles celles sur Dieu, soulèvent des réactions de défenses. Mais, quand la nouveauté apparaît incontournable, on assiste souvent à la mise en place de mécanismes qui visent à intégrer les nouvelles représentations dans l'univers de la pensée préexistant. C'est donc une histoire à suivre...

Job au-delà des versets: une théologie critique de la souffrance après Auschwitz

JEAN-JACQUES LAVOIE
Université du Québec à Montréal

Théologie et Auschwitz: peut-on croire que ces deux termes ne sont pas obligatoirement incompatibles? Faire de la théologie après la Shoah¹ serait une entreprise insignifiante et vaine si chrétiens et juifs n'avaient pas eux-mêmes parlé sur Dieu et à Dieu à Auschwitz. Toutefois, on remarquera ici que je compte présenter une théologie critique de la souffrance après Auschwitz et non à Auschwitz. Je ne prétends donc aucunement élaborer une théologie d'Auschwitz. Cette tâche serait d'ailleurs très difficile, puisque selon S. Trigano nul n'a encore pensé Auschwitz

et même le sionisme a représenté une fuite de sa prise de conscience profonde [...] Auschwitz est ce grand trou béant dans la conscience juive (et universelle), ce grand Interdit [...]

1. Le terme de Shoah, «catastrophe», est plus approprié que le terme «holocauste», car le génocide ne fut aucunement un sacrifice et les SS ne furent pas des prêtres. En outre, parler du génocide en terme d'holocauste, c'est automatiquement lui donner un sens religieux et du même coup occulter l'irrationalité du scandale.

Auschwitz est le grand secret de la conscience juive contemporaine, sa boîte noire, ses coulisses, son impudicité dissimulée².

Selon E. Fackenheim, qui réfléchit depuis plus de vingt ans sur Auschwitz, cette tâche aurait même été impossible. Dans la préface à l'édition française de son dernier livre, il avoue «qu'il n'existe pas de "théologie de la Choa", mais seulement une menace inhérente à la Choa qui pèse sur la théologie et sur toute idéologie valable³.»

Penser Auschwitz n'est pas seulement impossible pour le philosophe et le théologien, mais aussi pour l'écrivain. À la seule exception de son premier roman *La nuit*, paru en 1958, le point d'ancrage des romans de Wiesel n'est jamais Auschwitz. Il est formel: on ne peut qu'aborder ce qui a précédé les camps et surtout les conséquences vécues par ceux qui en sont revenus. Puis, en 1977, période où il confessait un sentiment de défaite, il affirmait que c'est le témoin d'Auschwitz qui n'a pas encore été entendu⁴.

Le titre de ma réflexion peut également susciter une autre question, tout aussi redoutable: peut-on faire une théologie critique de la souffrance après Auschwitz à partir d'un livre qui remonte au premier millénaire avant notre ère? La question mérite à coup sûr d'être posée, car nous souffrons encore de la dichotomie entre le Dieu de la Bible non assumé au plan spéculatif et le Dieu de la théologie impuissante à s'enraciner véritablement dans les Écritures et plus particulièrement dans l'Ancien Testament. Si on se contente de répéter le langage de Canaan, la réponse à cette question ne peut être que négative. Mais si on cherche à faire résonner la théologie du livre de Job dans notre univers, la réponse a des chances d'être positive. Cela signifie que le livre de Job ne se livre pas d'emblée au dialogue et qu'il y a tout un travail d'interprétation à accomplir pour le rendre signifiant, actuel, voire interpellant. Or, je me propose de montrer que cette tâche est possible et, par conséquent, que «dans cette herméneutique on ne manipule pas des vieilleries; on ramène l'impensé au pensé et au dire⁵».

2. Shmuel TRIGANO, *La nouvelle question juive*, Paris, Gallimard, 1979, p. 67. Dans cet essai de théorie juive du politique, il revient très souvent sur cette malheureuse occultation, voire minimisation, d'Auschwitz.

3. Emil FACKENHEIM, *Judaïsme au présent*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 11.

4. Elie WIESEL, «Art and Culture After the Holocaust», in E. FLEISCHNER (dir.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?* New York, 1977, p. 405.

5. Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 34.

Pour ce faire, il faudra d'abord préciser ce que le livre de Job entend par souffrance. Puis, j'interrogerai les différentes herméneutiques jobiennes de la souffrance. Or, afin de bien saisir cette pluralité des interprétations, je traiterai successivement du récit-cadre (*Jb* 1-2; 42,7-17), des interprétations des amis de Job, de l'interprétation de Job et des discours de YHWH (*Jb* 38,1-42,6). Je ferai également voir que le livre de Job est un témoin d'actualité en ce qu'il affirme que la théodicée est en fait inséparable de l'anthropodicée. J'examinerai ce point en présentant plusieurs types de discours théologiques où on parle de Dieu et à Dieu en le présentant tantôt pour et tantôt contre l'être humain.

Finalement, en ce qui concerne la méthodologie, je tiens à préciser que mon approche sera synchronique et canonique, car l'ensemble des récentes analyses diachroniques du livre de Job me convainc de plus en plus qu'on ne peut résoudre la problématique du livre de Job que du point de vue de sa rédaction définitive⁶. Bien sûr, je reconnais que le texte de Job a sûrement connu une histoire mouvementée, mais en dépit de cela je crois qu'il convient de se limiter au seul produit final: le livre tel qu'il se donne à nous et qui demande à être examiné pour lui-même.

La souffrance dans le livre de Job

Le livre de Job abonde en images évoquant la souffrance, mais il ne dispose d'aucun terme spécifique qui l'exprime avec exactitude⁷. Il en

6. Une exégèse diachronique du livre de Job me conduirait inévitablement dans une impasse. Le récent commentaire de Theresia MENDE, *Durch Leiden zur Vollendung: Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37)*, Trierer Theologische Studien 49, Trier, Paulinus, 1990, en témoigne avec éloquence dans sa tentative de distinguer, une fois de plus, les étapes rédactionnelles successives du livre. Contrairement à la majorité des exégètes qui croient que le discours d'Elihou est un ajout tardif au livre, pour T. Mende, c'est le rédacteur des discours d'Elihou qui serait le responsable de l'état actuel d'une grande partie du livre de Job. Experte dans le maniement des ciseaux et du pot de colle, elle identifie pas moins d'une centaine de versets qui seraient de sa main. Par la suite, trois rédacteurs auraient apporté des contributions secondaires. Or, si mes calculs sont encore bons, 104 versets sont attribués au premier rédacteur, 85 au second et 191 au troisième! Enfin, elle arrive même à identifier 26 versets qui contiendraient des gloses tardives! Ce seul exemple témoigne bien que ce qui est tenu pour être un développement chronologique semble l'être en fonction des présupposés théologiques.

7. Les Juifs devront attendre la période rabbinique pour disposer d'un terme précis qui leur permettra de désigner la souffrance: *yissurim*, qui signifie aussi «châtiments», du verbe *yâsar*, «châtier», «corriger» que l'on rencontre une fois en *Jb* 4,3 dans le sens de «faire la leçon».

résulte une série de descriptions très émouvantes mais difficiles à classer. Dans le livre de Job, le mot souffrance évoque d'abord sa maladie et celle-ci le concerne dans cinq domaines: dans son rapport à son corps (*Jb* 2,7-8; 7,5; 16,8.16; 17,7; 19,20; 21,6; 30,16-17.27.30); dans son rapport à soi (*Jb* 3,1-19; 6,8-9.11; 7,15b; 9,21; 10,1.18-19; 17,1); dans l'histoire de sa vie (*Jb* 6,11; 7,6-7.16; 8,9; 9,25-26; 14,1-2; 16,22; 17,11-16; 19,10; 29,18; 30,26); dans son rapport aux autres (*Jb* 6,13-21; 13,4; 19,13-19; 30,9-10; etc.); et dans son rapport à Dieu (*Jb* 7,7-8.12-14.16-21; 9,27-28.30-31; 10,2-14.16-18.20; 13,19-27; 14,3.5-6.13.15-17.19-20; 16,7-8; 17,3-4; 30,20-23). La souffrance de Job doit donc s'entendre au sens large de douleurs physiques et psychiques, incluant toutes les gammes d'angoisses morales et sociales. Ces quelques remarques montrent clairement que la souffrance n'est pas une abstraction scientifique ou philosophique; elle est toujours la souffrance de quelqu'un: Job. En bref, le livre de Job nous interdit de parler de la souffrance en oubliant le souffrant.

Les interprétations de la souffrance dans le livre de Job

Depuis l'Antiquité jusqu'à Leibniz, la réponse à la question posée par l'inefficacité de Dieu face à la souffrance n'a guère varié. Ou Dieu ne peut rien faire contre la souffrance, mais alors est-il vraiment tout-puissant? Ou il ne veut pas, mais alors est-il encore bon? Ou encore il peut et veut, mais pourquoi y a-t-il autant de souffrance injustifiée dans le monde?

Avec Leibniz, la théodicée se transforma en cosmodicée, mais en vain. Pourquoi le monde n'est-il pas le meilleur des mondes? Est-ce parce que le Créateur ne pouvait connaître le meilleur des mondes? Ou est-ce parce qu'il n'aurait pas pu créer le meilleur des mondes? Ou encore, est-ce parce qu'il n'aurait pas voulu créer le meilleur des mondes? La première question infirme son omniscience, la seconde sa toute-puissance et la troisième sa bonté. La souffrance devint alors le roc de l'athéisme.

L'histoire de Job, qui est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'en faire un résumé, nous donne à penser la souffrance autrement. C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

Le récit-cadre

La première remarque qui s'impose à la lecture du récit-cadre, c'est que la souffrance dont on parle est celle d'un innocent. La souffrance de Job est un mal injustifié et non un mal coupable. Contrairement à Gn 1-11 qui a marqué l'ensemble de la tradition chrétienne depuis l'interprétation qu'en a faite saint Augustin, la problématique de la souffrance est d'entrée de jeu pensée en dehors des préoccupations morales. Le récit-cadre ne s'intéresse pas d'abord à trouver un coupable (Dieu, l'adversaire [*haśśātān*] ou Job); il s'attarde plutôt au comportement de la victime: Job. C'est du moins ce que montre le mot clé du récit-cadre, voire peut-être de tout le livre:

Mais l'adversaire répondit à YHWH: Est-ce pour rien (*hinnām*) que Job craint Dieu? (*Jb* 1,9)

Il persiste dans son intégrité et c'est bien en vain (*hinnām*) que tu m'as excité contre lui pour le ruiner. (*Jb* 2,3)

L'adversaire (*haśśātān*) conteste la possibilité de ce rien, de cette gratuité. Dès lors, dans le récit-cadre, la souffrance de Job a pour but de manifester sa foi pure et désintéressée.

En effet, le pari de l'adversaire est très clair. Il peut se résumer comme suit: une fois souffrant, Job, dans son discours théologique, ne pourra pas s'abstenir de maudire son Dieu (*Jb* 1,11; 2,5). Dit autrement, cela signifie à la fois que Job ne pourra pas persévérer dans sa foi désintéressée et qu'il ne pourra pas parler correctement de Dieu au cœur de sa souffrance.

Or, la réponse de l'épilogue sera sans ambiguïté: les théodicées des quatre avocats de Dieu sont réfutées, puisque seul Job, l'hérétique, a parlé correctement (*nĕkônâ*: *Jb* 42,7)⁸. Aussi, en aimant Dieu pour rien, Job a fait perdre le pari de l'adversaire. L'enjeu était donc double: d'une part, il fallait vérifier la possibilité d'une foi pure et désintéressée et, d'autre part, il fallait éprouver des interprétations théologiques de la souffrance.

Quant au reste de l'épilogue (42,10ss), il doit être lu à la lumière de tout ce qui précède. Loin de venir marquer une simple concession aux dogmaticiens, l'épilogue affirme que celui qui a tout reçu en

8. Le mot *nĕkônâ* désigne la vérité fondée, stable et certaine (voir par exemple *Ps* 5,10 et *nākôn* dans *Dt* 13,15 et *1 Sam* 23,23).

double est celui-là même qui questionnait violemment Dieu et qui était accusé par les théologies officielles. À ce propos, on remarquera que cette bénédiction finale de Job ne confirme en rien les thèses de la rétribution (relation entre l'action et ce qui arrive), puisqu'elle se fait au double! En outre, le bonheur revient à Job au moment où il y avait renoncé. Enfin, cette «restauration» n'en reste pas moins partielle: les enfants qu'il avait au début sont morts et restent à jamais perdus. Dans ce sens, Job, comme le survivant d'Auschwitz, est plutôt «un rescapé qui porte en lui le vide de ce qu'il n'a plus, vide qui ne pourra jamais être entièrement rempli par ce qu'il retrouve⁹».

Bien que le récit-cadre soit d'abord centré sur la victime, Job, on peut néanmoins l'interroger quant au coupable. Or, à cette question, le récit-cadre donne à penser dans un contexte essentiellement théocentrique. Les réponses de Job (*Jb* 1,21; 2,10) l'indiquent clairement. Bien sûr, la figure de l'adversaire (*haššātān*) pourrait laisser croire à une forme de dualisme, mais il n'en est rien puisqu'il est entièrement subordonné à Dieu (*Jb* 1,12; 2,6). Son autonomie n'est qu'apparente et pourtant sa fonction semble essentiellement de décharger Dieu¹⁰. Ce récit tente donc de présenter un modèle qui échappe au dualisme tout en affirmant que ni Dieu ni l'être humain ne sont responsables de la souffrance de l'innocent. Dit autrement, la souffrance n'est plus due à Dieu (comme le pensera Job dans les dialogues) ni à Job (comme le penseront les amis), mais à un tiers, l'adversaire (*haššātān*), à qui Dieu accorde une certaine liberté.

En conclusion, il convient de rappeler que cette théologie, qui conduit inévitablement à une aporie de la raison¹¹, ne représente pas le message central du récit-cadre. À mon avis, l'originalité théologique de celui-ci réside dans le fait que la question de la souffrance a été complètement pensée en dehors des catégories éthiques et qu'elle ne porte plus sur le coupable, mais bien sur la victime.

9. André NEHER, *L'existence juive. Solitude et affrontement*, Paris, Seuil, 1962, p. 67.

10. L'ancien dualisme avait un rôle similaire puisqu'il cherchait à sauver la bonté de Dieu et à le disculper du mal par l'imputation de celui-ci à une divinité antagoniste. Or, même lorsque la figure de Satan représentera la puissance du mal (voir *1 Chr* 21,1 et l'ensemble du N.T.), la Bible confessera toujours un monisme théologique.

11. Bien entendu, le fait que Dieu accorde une certaine liberté à l'adversaire, qui deviendra plus tard Satan, confine ce type de théologie moniste, comme celle du pur dualisme, à une aporie intellectuelle: le monisme théologique infirme la bonté de Dieu, tandis que le dualisme infirme sa toute-puissance.

L'herméneutique de la souffrance selon les amis de Job

Pour les amis de Job, la souffrance est un problème à résoudre. Seule une vision morale du monde peut en adoucir la peine par la promesse de son intégration dans un ordre significatif. Cette vision morale, dont on a vu qu'elle était absente du récit-cadre, repose sur cinq grands principes qu'il convient maintenant de présenter.

LA RÉTRIBUTION COLLECTIVE. — Le principe de cette thèse est simple et peut s'exprimer comme suit: Dieu punit la faute des pères sur les fils jusqu'à la troisième et la quatrième générations, pour ceux qui le haïssent (*Ex* 20,5; *Nb* 14,19; 34,7; *Dt* 5,9). Les textes suivants illustrent très bien l'application du dogme de la rétribution collective dans l'histoire d'Israël (*Gn* 20,7; *Nb* 16,27-30; *1 Sam* 2,31; 28,19; *2 Sam* 3,29; 12,10-23; 24,17; *1 R* 14,10; 16,3; 21,21; *Lm* 5,7; *Ps* 106,24-27; etc.). Dans ces textes, la solidarité se joue non seulement au niveau des générations (dimension temporelle), mais aussi au niveau de la famille, du clan, de la ville, voire même du pays (dimension spatiale).

Les attaques virulentes de Jérémie (voir par exemple 31,29-30) et d'Ezéchiel (voir par exemple 18,1-4), pour ne citer que ces deux prophètes, montrent clairement que ce dogme prévalut surtout avant l'exil. Or, les amis de Job, qui fondent leur théologie sur l'autorité des anciens (*Jb* 8,8-10; 15,7.10.17-19; 20,4-5) mais non sur celle des récents prophètes, maintiennent ce dogme au prix de l'inhumanité.

En *Jb* 4,10-11, c'est par l'image de la solidarité familiale que la rétribution collective est confessée: les petits de la lionne subissent la peine encourue par les parents. Cette image du lion représente en fait le méchant. C'est ce qu'indique le contexte immédiat (v. 7-9), la Théodicée babylonienne (1, 55-56) et maints passages de la Bible (*Ps* 7,3; 10,9-10; 17,12; 22,14.22; 35,17; 57,5; 58,7; *Pr* 28,15; *Dn* 6,23 cité dans *1 QH* 5,9-10 et *He* 11,33).

Ce dogme est repris en *Jb* 5,3 où Eliphaz affirme qu'on se doit de maudire la demeure du fou impuni qui prend racine, c'est-à-dire qui prospère comme un arbre ou une plante (voir *Jb* 8,16-17; 15,32-33; 18,16; 19,10; 24,20; 29,19). L'objet de la malédiction se précise au v. 4: ce sont les fils qui paieront pour le crime du père. Cet idéal sapientiel qui croit que l'individu est responsable pour son clan, dans le présent comme dans l'avenir, se retrouve encore en *Jb* 11,14; 18,16.19; 20,10 et 27,14.

Durant la Deuxième Guerre mondiale, le rabbin Kalonymos Chapiro utilisa jusqu'en 1942 l'argument conventionnel des Juifs punis une fois de plus pour leurs fautes¹². Plus récemment encore, Z.M. Schachter a repris ce vieux dogme, qui cherche désespérément à excuser Dieu, en affirmant qu'Auschwitz est le châtement des péchés des Juifs¹³.

LA RÉTRIBUTION INDIVIDUELLE. — La connaissance du lien entre la conduite et la rémunération fut également appliquée à la vie individuelle. Ce dogme est si important qu'il revient presque dans chaque discours des amis. Il est affirmé dès le premier discours où Eliphaz cherche à convaincre Job de la justice de Dieu (*Jb* 4,1ss) et connaît des échos sous plusieurs formes. On le retrouve par exemple dans la description des malheurs du méchant (*Jb* 4,7-11; 5,2-7; 8,12-19; 11,20; 15,20-21; 18,7-10.1; 20,4-29; 22,15-18; etc.) où Job est censé entendre sa propre condamnation. Job est également censé reconnaître sa propre culpabilité lorsqu'il entend ses contradicteurs reprendre les mêmes mots qu'il utilisait pour décrire sa maladie, mais cette fois-ci pour décrire la maladie dont souffre le méchant puni par Dieu (*Jb* 8,19a; 15,22a.23b; 18,13.18).

Bien sûr, les amis de Job sont forcés de reconnaître que ce dogme ne correspond pas toujours aux faits et Job est là pour leur rappeler. Toutefois, selon eux il reste juste et vrai puisque les méchants qui sont aujourd'hui comblés seront bientôt punis avec grande sévérité (*Jb* 5,2-5.11-16; 8,13-22; 11,20; 18,5-21; etc.). En réalité, «l'allégresse des méchants est de courte durée et la joie du mécréant n'est que d'un instant» (*Jb* 20,5)¹⁴. Une fois de plus, les amis lapident Job avec des mots.

Cette thèse est encore reprise de nos jours par les rabbins orthodoxes. Elle est également partagée par certaines Églises protestantes en vogue aux États-Unis, pour lesquelles la réussite matérielle et la prospérité sont le signe de la bénédiction de Dieu sur le croyant¹⁵.

12. Voir à ce sujet Emil FACKENHEIM, *Judaïsme au présent*, p. 399.

13. Zechariah M. SCHACHTER, *The Religious Situation*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 81. Voir aussi à ce sujet l'exposé de Solomon SCHECHTER, *La pensée religieuse d'Israël*, Paris, Éditions universitaires, 1966, p. 125-142.

14. Les *Ps* 34 et 112 partagent cette conception qui reconnaît le démenti des faits. Néanmoins, ces psaumes maintiennent que le juste doit être assuré de sa délivrance tandis que le méchant doit être convaincu qu'il sera châtié avant sa mort. Voir aussi *Pr* 24,19-20.

15. Voir Jean VERNETTE, *Si Dieu était bon...*, Paris, Centurion, 1991, p. 64-65.

En affirmant ce lien entre perfection morale et bonheur, et péché et malheur, les amis de Job, qui appartiennent à une race qui n'est pas encore éteinte, conçoivent Dieu comme un administrateur qui négocie avec ses consommateurs. Cette théologie mercantile est bien illustrée par l'emploi fréquent du conditionnel «si» (*im*: 8,4-7; 11,10.13-14; 20,6.12; 22,23; 36,11-12), mais on la retrouve aussi dans maints autres passages. *Jb* 22,21 est à ce sujet un texte très éloquent: «Réconcilie-toi donc avec lui, fais la paix, ainsi te reviendra le bonheur». Comme l'adversaire du prologue, les avocats de Dieu ne croient pas en la foi désintéressée. Ils sont enfermés dans une théologie du salut par les œuvres.

LA JUSTICE IMMANENTE. — Le livre de Job nous présente plusieurs textes où le lien entre l'action et la destinée semble être une manifestation de l'ordre inhérent au monde. Par exemple, en *Jb* 4,8; 5,6-7 et 15,35, c'est l'iniquité (*awen*) du méchant qui crée son propre malheur (*amal*). En affirmant que le méchant est victime de sa méchanceté (voir encore *Jb* 5,2 et 8,4), ses théologiens reconnaissent donc que chaque personne est totalement maître et responsable de son destin (*Jb* 5,6-7). L'histoire et la création témoignent qu'il y a une justice immanente et permanente. Dans cette perspective, la rétribution n'est plus qu'une idée automatique où les actes produisent leur fruit d'une manière parfois presque magique¹⁶. Dit autrement, dans ces passages la conception de la rétribution ne semble plus théologique. Ce n'est plus Dieu qui approuve ou réprime personnellement les actes humains, mais un ordre inhérent au monde.

On a reproché, avec raison, d'exagérer la distinction entre les textes où Dieu sanctionne directement et personnellement les actes humains et les textes où il semble plutôt absent, puisque c'est certaine-

16. Cette conception n'est pas propre au livre de Job. On la retrouve aussi en *Pr* 1,31; 5,22; 22,8 (= *Os* 8,7); 11,18b (= *Os* 10,12a); 26,27a; 28,10b; 26,6.10; *Psa* 7,16; 9,16; 34,22; 35,8; 57,7; 141,10; *Sir* 27,26-29; *Sg* 11,16; etc. Pour plus d'information sur cette conception biblique d'un lien entre l'action et la destinée comme manifestation d'un ordre inhérent au monde, on lira l'article controversé de Klaus KOCH, «Is There A Doctrine of Retribution in the Old Testament?» in James L. CRENSHAW (dir.), *Theodicy in the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 57-87.

On retrouve également cette conception dans la sagesse proverbiale québécoise qui n'hésite pas à déclarer que «On est puni par où on a péché» ou encore «Crache en l'air, tombe sur le nez», etc. Voir à ce sujet Pierre DES RUISSEaux, *Proverbes québécois*, Montréal, Hurtubise, 1978, p. 67-69.

ment Dieu, en dernière analyse, qui se retrouve derrière l'ordre du monde¹⁷. C'est pourquoi il m'apparaît encore plus juste de dire que la Loi cosmique n'est rien d'autre que la Loi de Dieu. Mieux encore, Dieu se confond même avec l'ordre moral de l'univers tel que les amis le conçoivent. Dieu est cette Loi elle-même «puisque'il joue son rôle». On pourrait, ajoute P. Nemo,

remplacer «Dieu» par la Loi, on ne changerait rien à l'ordre des pièces du mécanisme. [...] «Dieu» n'est en ce sens rien d'autre que le mécanisme lui-même, la nécessité qui régit le monde. Le monde est encore un autre nom de la même nécessité¹⁸.

En résumé, selon cette théodicée, l'ordre moral de l'univers est tel qu'il ne peut que susciter un monde parfait ou quasi parfait, puisqu'il assure automatiquement la purification ou l'élimination de tout ce qui est fautif et imparfait. Quant aux êtres humains, ils sont entièrement libres de décider eux-mêmes de leur sort et de faire par leurs propres œuvres leur bonheur. Finalement, en ce qui concerne Dieu, il n'est plus que cette «machine distributrice cosmique» dans laquelle on n'a qu'à insérer le bon nombre de pièces pour obtenir ce que l'on veut¹⁹.

L'INDIGNITÉ RADICALE DE L'ÊTRE HUMAIN DEVANT DIEU. — Pour rendre crédible l'idée que toute souffrance, même celle qui semble vraiment injustifiée et disproportionnée, est une conséquence du péché, Eliphaz et Bildad donnent à celle-ci une dimension universelle: nul n'est juste devant Dieu, nul n'est innocent de tout péché. Ce dogme de l'indignité radicale de l'être humain devant Dieu est présenté à trois reprises (*Jb* 4,17-21; 15,14-16 et 25,4-6) et son argumentation est développée à partir du cas des anges, des saints et des astres. À l'aide de cette hamartiologie qui transcende l'éthique, ces deux visiteurs croient donc pouvoir forcer Job à se reconnaître pécheur et à se convertir.

Cette opposition entre la grandeur inaccessible de Dieu et la petitesse insignifiante de l'être humain n'était pas nouvelle en Israël.

17. On trouvera d'autres réactions, discussions et critiques de cette thèse défendue vigoureusement par K. KOCH in Klaus KOCH (dir.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Wege der Forschung 125, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

18. Philippe NEMO, *Job et l'excès du mal*, Paris, Bernard Grasset, 1978, p. 80.

19. L'image est empruntée à Harold KUSHNER, *Pourquoi le malheur frappe ceux qui ne le méritent pas*, Paris, Sand, 1985, p. 55.

Elle était fréquente dans le psautier (*Ps* 25,7; 51,7; 130,3; 143,2), mais celle-ci avait pour but de faire appel à la miséricorde divine. Au contraire, pour Eliphaz et Bildad, cette opposition se transforme en dogme sévère contre la révolte de Job.

Malheureusement, l'explication de la souffrance par l'affirmation de la faiblesse humaine, laquelle sert à innocenter Dieu et à démontrer sa puissance, perdure encore de nos jours²⁰.

LA SOUFFRANCE COMME LIEU DE LA PÉDAGOGIE DIVINE. — La souffrance n'est pas toujours un châtement. Elle peut avoir une fonction éducative. C'est ce qu'Eliphaz esquisse à deux reprises. Pour lui, la souffrance est à la fois une béatitude (*šry*: *Jb* 5,17) et une cure médicale (*Jb* 22,4a). Cette interprétation positive de la souffrance est même la clé herméneutique de la théologie d'Elihou (voir *Jb* 33,15-22; 36,7-12.15-16.21). Pour Elihou, la question n'est plus celle de la cause, «pourquoi?», mais celle du but: «pour quoi?». À l'aide de cette herméneutique téléologique de la souffrance, Elihou suppose donc que la vie de Job était désordonnée. Pour lui, la correction divine a pour but d'inviter Job à mettre fin à son orgueil (*Jb* 33,17) et à le détourner de son iniquité (*Jb* 36,21). Autrement dit, Elihou cherche à convaincre Job que sa souffrance est la Parole cathartique que Dieu lui adresse et qui ne peut que lui être profitable²¹.

À la suite d'Elihou et de ses discours sadiques (voir par exemple *Jb* 34,36), la littérature chrétienne d'édification et la littérature proprement théologique tentent encore très souvent de nous faire avaler ce narcotique idéologique qui conduit au masochisme²². Enfin, du côté des Juifs, il y a encore des rabbins ultra-Orthodoxes qui soutiennent que la

20. Voir à ce sujet Dorothee SÖLLE, *Souffrances*, Paris, Cerf, 1992, p. 33. On peut également penser au thème du péché originel qui a été exploité par de nombreux épigones de saint Augustin. Du côté juif, voir Solomon SCHECHTER, *La pensée religieuse d'Israël*, p. 183-200.

21. Cette thèse est bien connue des autres livres de la Bible (voir par exemple *Dt* 8,5; *Am* 4,6-11; *Ps* 94,12; 119,67.71.75; 2 *Mac* 6,12-16 et *Pr* 3,11-12 qui sera cité dans *Hé* 12,5).

22. Sur la littérature d'édification, voir par exemple Peter YANCEY, *Dieu où est-tu quand l'épreuve est là?*, Gebwiller, Ligue pour la lecture de la Bible, 1986, p. 57ss; 63ss; etc. Quant aux ouvrages théologiques, on pourra consulter Charles JOURNET, *Le mal. Essai théologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 89-90; 156-157; 243-244; etc.; Clive S. LEWIS, *Le problème de la souffrance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 127ss; Louis-Bertrand GEIGER, *L'expérience humaine du mal*, Paris, Cerf, 1969, p. 155; 168; 203; Jean GALOT, *Pourquoi la souffrance*, Louvain, Editions Sintel, 1984,

Shoah est un châtement divin qui signifie «souffrances de l'amour», lesquelles doivent conduire à la Teshouvah, la conversion²³.

L'herméneutique de la souffrance selon Job

Ce n'est pas d'abord contre la souffrance que Job se révolte. C'est plutôt contre les théodicées universitaires de ses visiteurs qui réduisent sa souffrance à un objet de spéculation. Job ne peut supporter les théodicées de ses visiteurs qui interprètent la façon dont il en parle comme une preuve supplémentaire et irréfutable de son impiété. Le grand mal de Job, c'est donc le malentendu, un mal nourri de polémiques religieuses.

Les dogmes de la rétribution collective et individuelle ne peuvent tenir devant son expérience qui lui démontre sans cesse que l'innocent peut souffrir et que le méchant reste souvent impuni (voir par exemple *Jb* 9,22-24; 12,4-6; 21,7-34; 24,1.11-17; 31,1-4). Sa pensée est donc singulière en ce qu'elle refuse toute théologie rationnelle qui est coupée de l'expérience. Pour lui, et lui seul, la théologie n'a de signification comme théologie que si elle peut être appliquée à sa condition. L'aphorisme de S. Kierkegaard s'applique très bien à Job: «La vérité est la subjectivité» et «La subjectivité est la vérité». Dit autrement, ce qui importe, ce n'est pas tellement la théologie comme telle, mais la manière dont on fait la théologie, le comment: «Le comment subjectif [...] est la vérité²⁴.» À la suite de Job, qui ne plaide que pour une théologie intériorisée, il est donc impossible de parler d'une rétribution collective ou individuelle à Auschwitz puisqu'on sait que parmi les victimes des nazis figurent des communautés pauvres et pieuses et plus d'un million d'enfants.

p. 157-168; Marie-Joseph GUILLOU, *Du scandale du mal à la rencontre de Dieu*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1991, p. 62; Peter KREEFT, *Pourquoi Dieu nous fait-il souffrir?*, Montréal, Éditions Paulines, 1993, p. 89-100; 118; 130; 138; 151; 158-159; etc. Plus nuancé, Paul RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 43 écrit que «certains arrivent à discerner dans la souffrance une valeur éducative et purgative. Mais il faut dire sans délai que ce sens ne peut être enseigné: il ne peut être que trouvé ou retrouvé.»

23. Voir à ce sujet les remarques très sévères de Emil FACKENHEIM, *Judaïsme au présent*, p. 326-328.

24. Sören KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, trad. par P. Petit, Paris, s.e., 1941, p. 134. Loin d'enfermer l'être humain en lui-même et de réduire la vérité à l'authenticité du sentiment religieux, cette identification de la vérité et de la subjectivité montre plutôt qu'on n'atteint la vérité que si on se l'approprie, si on en vit.

Par ailleurs, et c'est là une autre ironie du livre, les plaintes de Job à Dieu supposent toujours valable la vieille équation souffrance égale châtiment (voir par exemple *Jb* 7,20; 9,29-31; 10,2.14; 13,23-28 où Job, comme certains rabbins contemporains, continue d'interpréter sa souffrance comme une punition divine). C'est pourquoi il maintient son intégrité jusqu'à la fin (*Jb* 16,12; 27,2.4-6) et qu'il termine son dialogue par une litanie de ses innocences (*Jb* 31).

Quant au dogme de l'indignité radicale de l'être humain devant Dieu, Job lui-même, paradoxalement, exprime son accord avec cette thèse (*Jb* 9,2-3 et 14,4), mais afin d'interroger Dieu et de récuser l'argumentation fallacieuse de ses amis. En effet, si Job n'est pas différent des autres êtres humains, pourquoi devrait-il être soumis à toutes ces tortures? De même, si les Juifs ne sont pas différents des autres êtres humains, pourquoi ont-ils été soumis à cette terrible extermination?

On aura remarqué jusqu'à maintenant que les différents dogmes, proposés par les visiteurs se confinent à une rétribution strictement terrestre. Or, certains traducteurs et exégètes ont cru jadis que Job aurait trouvé une solution à son problème dans la rétribution supra-terrestre²⁵. Cette interprétation vient encore d'être défendue par T. Mende qui voit dans le texte hébreu de *Jb* 19,25-27 une affirmation de la foi en la résurrection²⁶. Au contraire, B. Zuckermann n'y voit rien d'autre qu'une parodie de la foi en la résurrection²⁷! Sans refaire ici toute la critique textuelle et l'analyse littéraire de cette péripécie²⁸, il semble préférable de suivre la majorité des exégètes en affirmant que

25. C'était là l'interprétation que la Septante et la Vulgate avaient proposé pour *Jb* 19,25-27. Cette interprétation fut accueillie par la liturgie catholique ancienne et fut maintenue jusqu'au xx^e siècle. Quant à la tradition orthodoxe, elle voit encore dans ce texte un témoin véterotestamentaire de la foi en la résurrection. Voir Panagiotis BRATSISOTIS, «Le livre de Job», dans *Catholiques, Juifs, Orthodoxes, Protestants lisent la Bible*, t. II, Paris, Cerf, 190, p. 47. Pour la Septante, on peut encore signaler l'ajout en 42,17: «Il est écrit qu'il ressuscitera de nouveau avec ceux que le Seigneur ressuscitera.» Par son emploi du verbe «écrire» et de l'adjectif «nouveau», la Septante suppose qu'on retrouve déjà cette foi en la résurrection dans le livre de Job.

26. Theresia MENDE, *Durch Leiden zur Vollendung: Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37)*, p. 416.

27. Bruce ZUCKERMANN, *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*, New York/Oxford, Oxford University, 1991, p. 134.

28. Voir à ce sujet l'analyse fouillée de Jean LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, Paris, Gabalda, 1970, p. 467-489.

Job ignore tout d'un au-delà bienheureux. L'espérance de Job est sans eschatologie. En fait, s'il y avait vraiment eu l'idée d'un au-delà bienheureux dans le livre de Job, elle n'aurait pu être introduite que comme une tentation supplémentaire et l'adversaire aurait gagné son pari: ce n'est pas pour rien que Job croit mais plutôt pour obtenir sa récompense dans l'au-delà. Comme nombre de nos contemporains, Job aurait été au-delâtre²⁹ et sujet aux critiques des freudiens, des marxistes et de leurs semblables.

L'herméneutique de la souffrance dans le discours de Dieu

L'herméneutique de Dieu a déconcerté plus d'un lecteur³⁰. La majorité des théologiens et théologiennes se contentent d'affirmer que la théophanie finale n'apporte aucune réponse à la souffrance personnelle de Job³¹. Pour D. Sölle, non seulement les chapitres 38,1-42,6 n'apportent aucune réponse, mais ils nous présentent un demiurge, un démon de la nature, un pharaon³². Puis, elle en conclut que «Job est plus fort que ce Dieu: sa réflexion contraint à l'athéisme, pour des raisons morales³³». Bien avant elle, C.G. Jung avait déjà écrit que «Job fit preuve d'une plus haute tenue morale que Yahvé³⁴». E. Bloch parle d'une fuite de l'éthique vers l'esthétique, d'un Dieu à la Spinoza qui

29. Ce néologisme se retrouve dans Ernst BLOCH, *L'athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume*, Paris, Gallimard, 1978, p. 270, qui parle d'au-delâtre.

30. Du point de vue exégétique, on trouvera un état de la recherche suggestif dans Leo G. PERDUE, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job*, Sheffield, The Almond Press, 1991, p. 196-199 et Luis A. SCHOKEL et José L. SICRE, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Ed. Cristianidad, 1983, p. 531-542.

31. Voir par exemple Paul RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 22; Jean Paul MANIGNE, *Peut-on parler de la souffrance?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 47-48; Marcel NEUSCH, *Le mal*, Paris, Centurion, 1990, p. 14; Marie-Joseph LE GUILLOU, *Du scandale du mal à la rencontre de Dieu*, p. 55; 65; Harold FISCH, *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 30; 39-40; André NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1975, p. 194-195; Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Job: réponse Jung*, Paris, Cerf, 1991, p. 226; 308; 311; Charles TOUATI, «Le problème du mal et la providence», dans *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, Cerf, 1990, p. 139.

32. Dorothee SÖLLE, *Souffrances*, p. 142-144.

33. *Ibid.*, p. 141.

34. Carl Gustav JUNG, *Réponse à Job*, Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 104.

dirige la nature suivant ses lois universelles et non selon les intentions particulières des hommes³⁵. Pour R. Girard, ce Dieu est simplement le «dieu des persécuteurs, le dieu des Eliphaz modernisés, c'est-à-dire le dieu d'un peu tout le monde³⁶».

Ces interprétations témoignent d'une lecture déçue. Paradoxalement, le lecteur doit constater que Job ne semble pas avoir été désappointé. Dans son défi audacieux et passionné, il demandait de rencontrer Dieu et Dieu accepte ce dialogue. Or, dans cette rencontre, Dieu donne tort aux amis et raison à Job qui n'a cessé de se révolter contre lui (*Jb* 42,7).

Il donne tort aux amis de Job parce que la logique éthique de leurs théodicées est une source d'immoralité. C'est le langage éthique qui permet à ces avocats de Dieu de rester sans compassion et de se maintenir à distance de la souffrance de Job. En effet, ils s'interdisent de lutter contre la souffrance de Job du fait que celle-ci est une souffrance-châtiment, une souffrance-coupable, c'est-à-dire une souffrance voulue par Dieu. En réfutant les dogmes des amis de Job, Dieu reconnaît donc que la morale ne peut être employée comme l'avenue épistémologique d'une théologie de la souffrance. Dieu refuse de se laisser enfermer dans la logique de l'éthique qu'on retrouve à la fois dans les théodicées des amis de Job et dans les théologies de Sölle, Jung, Bloch et bien d'autres. Il n'est pas ce comptable qui se conforme à l'algèbre théologique des maîtres de la scolastique. Bref, dans son discours, Dieu est affranchi de la sotériologie clairement anthropocentrique des amis de Job.

L'herméneutique de Dieu n'est pas que polémique. Elle est aussi subversive et libératrice, car en donnant raison à Job, Dieu montre que les questions soulevées par ce révolté sont pertinentes et que la foi elle-même doit les assumer. Ainsi, une théologie qui n'est pas embarrassée par la souffrance inintelligible et ténébreuse est certainement une théologie superficielle et peu crédible. En d'autres mots, une théologie qui n'est pas enracinée dans la souffrance ne cherche qu'à se rassurer elle-même. Mais en donnant raison à Job, Dieu reconnaît aussi la véracité du serment d'innocence de Job. Sa souffrance n'est pas une souffrance-

35. Ernst BLOCH, *L'athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume*, p. 143.

36. René GIRARD, *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset, 1985, p. 173.

coupable ou une souffrance-châtiment, mais bien une souffrance-malheur.

Quant à savoir si cette souffrance a une justification, Dieu n'en donne aucune³⁷. Si, écrit A. Gesché,

de quelque manière, le mal avait une justification (cosmologique, politique, philosophique, divine, que sais-je!), il ne pourrait pas être battu, puisqu'il ferait en quelque sorte partie des choses (ordre de la nature, volonté divine, etc.)³⁸.

Par contre, Dieu affirme être constamment en lutte contre le mal³⁹. Dieu, dans sa souveraineté qui est loin d'être sereine et paisible, est donc du côté des victimes. S'engager contre la souffrance, comme Job l'a fait (voir par exemple *Jb* 31), c'est se trouver engagé avec Dieu.

L'ultime réponse de Job est brève, mais son interprétation est extrêmement controversée. En voici quelques exemples. En s'inclinant, Job sape son propre sens moral puisqu'il accepte d'honorer ce qu'il ne saurait accepter⁴⁰. Plus radical encore, F. Zorn affirme que la réaction de Job est lâche et bête, puisqu'il donne raison à Dieu, c'est-à-dire à celui qui a inventé la Gestapo, le camp de concentration et la torture⁴¹. Pour D. Sölle, en se soumettant à la Toute-Puissance, Job renonce à la justice⁴². Ces différentes interprétations sont basées sur *Jb* 42,6 où la quasi-totalité des traductions y voient une parole de soumission. Tou-

37. Contrairement au prologue du récit-cadre qui nous présente un Dieu plutôt arbitraire (voir 2.1). Ce conflit entre le Job de la prose et le Job du poème est notoire et pourtant aucune explication de ce conflit n'a encore réussi à s'imposer parmi les exégètes. David PENCHANSKY, *The Betrayal of God. Ideological Conflict in Job*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1990, p. 42-61 vient de reprendre cette question de façon assez originale. Il a tenté de montrer, avec plus ou moins de succès, que la dissonance entre ces deux parties n'est pas seulement historique (ce qui concerne la genèse du texte) mais aussi structurale (ce qui concerne la juxtaposition des morceaux disparates qui les amène à signifier quelque chose de différent); d'où les interprétations rivales qui proviennent des différentes communautés herméneutiques. À ce sujet, voir mes remarques concernant la méthode dans l'introduction.

38. Adolphe GESCHE, *Dieu pour penser I. Le mal*, Paris, Cerf, 1993, p. 131.

39. Othmar KEEL, *Dieu répond à Job. Job 38-41*, Paris, Cerf, 1993, p. 40-131 a bien montré que les animaux des chapitres 38-41 représentent les puissances du mal contre lesquelles Dieu lutte avec vigueur.

40. Gordon KAUFMAN, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1972, p. 237. Une interprétation semblable est présentée par Barry L. WHITNEY, *What Are they Saying About God and Evil?*, New York, Paulist Press, 1989, p. 27-28.

41. Fritz ZORN, *Mars*, Paris, Gallimard, 1979, p. 234.

42. Dorothee SÖLLE, *Souffrances*, p. 159.

tefois, les exégètes sont de plus en plus nombreux à remettre en question cette traduction-interprétation classique. Par exemple, pour A. de Wilde, Job confesse simplement son néant humain tandis que pour P.A.H. de Boer, Job accepte sa croix et veut aller de l'avant mais ne se rétracte pas⁴³. Pour J. Briggs Curtis, le silence de Job signifie qu'il n'a rien à ajouter à ce qu'il a déjà dit: il reste sur sa décision⁴⁴. Plus audacieux, D. Penchansky affirme que Job a maintenu son intégrité tandis que YHWH a perdu la sienne⁴⁵. Il est vrai que la teneur exacte de ce verset est obscure⁴⁶, mais je crois que la traduction suivante respecte très bien le sens du texte hébreu:

Mon oreille avait entendu parler de toi,
 mais maintenant mon œil t'a vu⁴⁷;
 c'est pourquoi je rejette et j'abandonne la poussière et la cendre.
 (Jb 42,5-6)⁴⁸

43. A. de WILDE, «Jobs slotwords», *NedThT* 32 (1978), p. 265-269 et P.A.H. BOER, «Haalt Job bakzeil», *NedThT* 31 (1977), p. 181-194 cités dans Jacques VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques*, Leiden, E.J. Brill, 1986, p. 54-55.

44. John BRIGGS CURTIS, «On Job's Response to Yahweh», *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), p. 505-510.

45. David PENCHANSKY, *The Betrayal of God. Ideological Conflict in Job*, p. 55. La liste pourrait facilement s'allonger. Voir encore Josy EISENBERG et Elie WIESEL, *Job ou Dieu dans la tempête*, Paris, Fayard/Verdier, 1986, p. 386 et Leo G. PERDUE, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job*, p. 237.

46. Sans compter la liste des travaux cités dans les notes précédentes, on peut encore consulter l'article de Al WOLTERS, «"A Child of Dust and Ashes" (Job 42,6b)», *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft* 102 (1990), p. 116-119. À la longue bibliographie qu'on retrouve à la note 2 de cet article, on peut ajouter les articles suivants: William MORROW, «Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42,6», *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), p. 211-225; Charles MUENCHOW, «Dust and Dirt in Job 42,6», *Journal of Biblical Literature* 108 (1989), p. 597-611 et Thomas F. DAILEY, «The Aesthetics of Repentance: Re-Reading the Phenomenon of Job», *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993), p. 64-70; ID., «And Yet He Repents — On Job 42,6», *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft* 105 (1993), p. 205-209.

47. Cette affirmation du «voir» est très insolite puisque *Job* 38-41 ne fait aucune allusion à une manifestation visible: ces chapitres ne parlent que de la voix de Dieu. Pourtant, cette vision qui accompagne le discours de Dieu n'est pas purement accessoire. Ce «voir» affirme que le monde du Créateur n'est pas projeté seulement pour l'intellect, mais pour toute la personne. Il rend le discours de Dieu plus persuasif. Il signifie la transcendance de Dieu, puisqu'il est clair que la source de telles paroles n'est pas dans l'imagination de Job, mais en dehors de lui-même. Mais il signifie aussi l'immanence divine, parce que le Dieu qui parle, parle dans le monde, directement, face à face.

48. Job n'a pas à se repentir de son affirmation d'innocence (*Jb* 31), puisque YHWH lui-même n'a pas repris dans ses discours les accusations des amis de Job.

Quoi qu'il en soit de ces différentes lectures, Job semble avoir compris l'hérméneutique de Dieu beaucoup plus vite et plus immédiatement que le lecteur moderne!

En résumé, après Auschwitz et à la suite de Job (voir particulièrement *Jb* 28), à qui Dieu donne raison (*Jb* 42,7), on ne peut que constater la faillite totale des théodicées universitaires proposées par les quatre avocats de Dieu. Or, puisque ces avocats parlent comme des livres bibliques⁴⁹, c'est à la faillite d'une grande partie de l'Écriture qu'on assiste. Désormais, on ne peut plus croire l'Écriture lorsque celle-ci nous suggère que toute souffrance est justifiée par une fin plus profonde. Cette fin d'une grande partie de l'Écriture signifie-t-elle que la foi en Dieu n'est plus possible? C'est à cette question qu'il faut maintenant réfléchir.

Les théologies du livre de Job

Dans les pages précédentes, on a vu qu'aucune théodicée n'a su résoudre le problème de la souffrance. C'est pourquoi la souffrance devint dès le XVI^e et XVII^e siècles le roc d'un athéisme spéculatif et pratique.

On pourrait croire qu'Auschwitz a représenté le triomphe de l'athéisme et la fin du judaïsme et du christianisme, mais il n'en est rien. Depuis Auschwitz, on ne saurait nier l'existence du Dieu d'Israël ou désespérer de Lui sans donner une victoire posthume à

Le verbe *m's* n'a pas une forme réfléchie. Par conséquent, on ne saurait traduire ce verbe par «je me rétracte» (ainsi la Bible de Jérusalem, la Bible Maredsous, la Bible du rabbinat français, etc.). Lorsque ce verbe est utilisé avec un complément d'objet direct, comme c'est le cas ici, il signifie «rejeter» (voir par exemple *1 Sam* 15,23[2x].26[2x]; *Os* 4,6; 9,17; *Jr* 7,29).

Quant au verbe *nhm* utilisé avec la préposition 'l, il peut signifier «changer d'opinion», «revenir sur une décision» (voir par exemple *Ex* 32,12.14; *Am* 7,3.6; *Jr* 18,10). Dans ce cas, il faut traduire comme suit: «je répudie (*m's*) et j'abandonne (dans le sens de «changer d'opinion») la poussière et la cendre». Or, selon le livre lui-même, qui encadre le dialogue poétique par une narration en prose, conformément à une coutume littéraire égyptienne, la poussière et la cendre font clairement référence au prologue. La poussière et la cendre représentent donc la situation de Job, son attitude de plainte et de lamentation (voir *Jb* 2,8-12). Autrement dit, Job rejette la lamentation qu'il avait maintenue jusqu'à présent.

49. J'ai déjà montré que les dogmes défendus par les amis de Job se retrouvent tous ailleurs dans la Bible. Pour ne donner qu'un exemple supplémentaire, on peut penser aux écrits deutéronomiques et aux livres des Chroniques dont l'historiographie est fondée sur la thèse de la rétribution collective et individuelle.

Hitler⁵⁰. Après la Shoah, on ne saurait pas plus affirmer la mort du christianisme; on peut néanmoins dire que «le christianisme classique meurt pour renaître à une vie nouvelle; ou alors il continue à vivre comme par le passé, pour mourir à Dieu et à l'homme⁵¹.» Ce n'est donc plus l'existence de Dieu qui est remise en cause depuis Auschwitz, mais bien la façon de faire de la théologie dans et face à la souffrance injustifiée et inexplicable. Or, telle est justement la problématique centrale du livre de Job: comment parler de Dieu au moment de la souffrance⁵²? Pour répondre à cette question, je me propose de présenter la figure de Job comme le modèle d'une réponse religieuse à Auschwitz⁵³.

Discours sur Dieu et pour Dieu, mais contre l'être humain

Il est clair, lorsqu'on lit les interventions des amis de Job, qu'ils ne se placent jamais aux côtés de Job et avec lui devant Dieu. Au contraire, loin d'être solidaires avec Job, ils s'arrogent le rôle d'avocats de Dieu. Pire encore, ils parlent comme s'ils étaient eux-mêmes le Juge, c'est-à-dire Dieu. Leurs accusations répétées empêchent Job d'accéder au silence de Dieu. Pour eux, comme pour l'ensemble de la chrétienté, le problème est simple: il faut condamner l'être humain pour justifier Dieu⁵⁴. Toutefois, la stigmatisation de l'être humain se fait au prix d'une théologie abstraite et froide. Leur vision de Dieu se rapproche

50. Voir à ce sujet les remarques de Emil FACKENHEIM, *La présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, Lagrasse, Verdier, 1980, p. 146; Michel RENAUD, *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris, Cerf, 1983, p. 91; Emmanuel LEVINAS, «La souffrance inutile», dans *Les cahiers de la nuit surveillée* 3, Paris, Verdier, 1984, p. 336-337; Catherine CHALIER, *La persévérance du mal*, Paris, Cerf, 1987, p. 211.

51. Emil FACKENHEIM, *Judaïsme au présent*, p. 344.

52. Cela a bien été montré par Walter VOGELS, «Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job», *Nouvelle revue théologique* 102 (1980), p. 835-852; Malou de GAULMAYN, «Dialogue avec Job», *Sémiotique et Bible* 52 (1988), p. 10-11; 13 et François GENUYT, «Job et la condition humaine», *Sémiotique et Bible* 56 (1989), p. 38-39 et 41.

53. Ce lien entre Job et Auschwitz ne va cependant pas de soi puisqu'il est refusé par Richard L. RUBINSTEIN, *L'imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 54.

54. Il est bien connu que la chrétienté a souvent pensé Dieu contre l'être humain, tandis que la modernité a presque toujours pensé l'être humain contre Dieu. Sur cette opposition dans l'histoire du christianisme, voir les quelques remarques suggestives de Olivier CLÉMENT, «Droits de l'homme: l'approche d'un chrétien orthodoxe», dans *Christianisme et droits de l'homme*, Paris, Librairie des Libertés, 1984, p. 171-173.

même de l'*ataraxia* du déisme philosophique des Grecs (voir *Jb* 22,2-3; 35,7). La transcendance de Dieu est si grande que l'espérance d'un dialogue avec celui-ci est un leurre. C'est pourquoi ils ne s'adressent jamais à Dieu. Ils savent tout de Dieu, mais d'un Dieu objet et non sujet. Il est vrai qu'ils tiennent parfois des discours qui prennent la forme d'une doxologie (voir *Jb* 5,9-18; 11,7-11; 22,12.29-30; 25,1-6; 26,5-14), mais un examen attentif de ces textes montre que les louanges qu'ils font de Dieu ne sont jamais gratuites⁵⁵. Elles sont, en fait, entièrement au service de leurs attaques contre Job. Les amis de Job ne sont pas tant des admirateurs de Dieu que des moralisateurs contre Job. Dit autrement, l'objectif premier de leurs flagorneries n'est pas doxologique mais plutôt polémique.

Discours sur Dieu, contre Dieu et contre l'être humain

Pour Job, ce qui fait problème ce n'est pas tant l'existence de Dieu que l'existence humaine (*Jb* 3). La théodicée est devenue anthropodicée. L'existence de Dieu n'est pas la question; la différence que Dieu peut faire dans sa vie, voilà la question. Or, cette différence est tragique, car c'est Dieu qui est responsable de sa souffrance. C'est pourquoi il souhaite mourir, mais sa mort doit être l'œuvre du Créateur. Ce n'est pas l'idée du suicide qui le hante, mais bien celle de meurtre: Job rêve d'être assassiné par nul autre que Dieu. En demandant de mourir (*Jb* 3,11.13.20), Job parodie les lamentations où l'orant en appelle à Dieu pour qu'il le sauve de la mort (voir par exemple *Ps* 88,4-5). *Jb* 3,17-19 prend le contre-pied des *Ps* 8,5 et 144,3, car il préfère être libéré de Dieu plutôt que de la mort. En maudissant le jour de sa naissance (*Jb* 3,1.3), Job répudie également les traditions psalmiques et prophétiques qui affirment que Dieu prend soin de l'être humain dès la naissance (*Ps* 22,9-11; 139,13-16; *Jr* 1,4-5; *Is* 49,1). Cette malédiction contre sa naissance est au moins indirectement une malédiction contre son Créateur. C'est ce que confirment particulièrement les v. 1-13 où Job, en souhaitant que le monde retourne au chaos, parodie le premier récit de création⁵⁶. En d'autres mots, pour Job l'Écriture n'est plus nécessairement et automatiquement Parole de Dieu.

55. Voir à ce sujet les analyses de Jean LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, p. 294-312.

56. En fait, *Jb* 3 est un tissu d'allusions au premier récit de création. Voir à ce sujet Leo G. PERDUE, *Wisdom in Revolt*, p. 91-98 (avec bibliographie).

La parodie n'est pas qu'intertextuelle; elle est aussi intratextuelle, puisque R.D. Moore a bien fait voir que l'ensemble du chapitre 3 est une inversion de sa première réponse à Dieu en *Jb* 1,21⁵⁷. Loin de vivre résigné et de s'abstenir de jugements contre Dieu, Job avoue maintenant que la vie est un leurre et que le Créateur n'est qu'un incompetent qui règne sur le chaos. En outre, en reprenant le chapitre 3, *Jb* 10,1-22 et 30,21-23 explicitent pourquoi Job a en dégoût sa propre vie et son propre Dieu. C'est que Dieu est sadique, car il ne cesse de le persécuter. Sa cruauté est même empreinte de masochisme puisqu'en attaquant Job, c'est sa propre créature qu'il détruit (voir particulièrement *Jb* 10,3 qui parodie les *Ps* 104,31; 138,7-8; 145,9; etc.).

Discours à Dieu, contre Dieu et contre l'être humain

On vient de voir que seul Dieu a le droit de tuer Job. Or, en *Jb* 6,9-10 ce droit devient même objet de prière et d'espérance. En espérant mourir de la sorte, Job ne pouvait mieux blâmer son Créateur. Du même coup, en restant vivant, Job témoigne de l'inefficacité de sa prière et de ses raisons de désespérer. La prière n'est plus qu'un autre nom de la révolte.

Discours sur Dieu, contre Dieu, mais pour l'être humain

Ces discours sont si nombreux qu'on les retrouve presque dans chacune des interventions de Job. Par exemple, dans sa révolte contre Dieu, Job se présente à maintes reprises comme la victime d'un Dieu guerrier (*Jb* 6,4; 7,20; 16,12-14; 20,23-25). Mais c'est sans doute sa description de Dieu comme un animal sauvage qui est la plus audacieuse. Je me limiterai donc à l'analyse de ce seul thème. On ne retrouve cette image que deux fois. Le premier texte est une parodie des Écritures:

Si je me relève, tu me chasses comme un lion
 et tu multiplies tes exploits (*pl*⁷) contre moi.
 (*Jb* 10,16)

Le lion (*šhl*) n'est plus le symbole du Dieu outragé par l'injustice (*šhl*: *Os* 5,14; 13,7), mais simplement l'image d'une bête féroce (v.

57. Rick D. MOORE, «The Integrity of Job», *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), p. 22-31.

16a) qui cherche à se glorifier de ses qualités de chasseur (v. 16b). L'emploi de la racine *pl'* témoigne lui aussi d'une parodie des Écrivains. En effet, dans l'Ancien Testament, les exploits de Dieu (verbe *pl'* et substantif *npl'wt*) renvoient toujours aux merveilles de sa création (*Jb* 5,9; 9,10; 37,14; etc.) ou à ses interventions salvifiques dans l'histoire d'Israël (*Ps* 31,22; 77,15; 107,8; etc.). Au contraire, ici Dieu est présenté comme un gros fauve qui cherche à se distinguer (*pl'*) en massacrant une faible et innocente victime.

Dans le deuxième texte, Job se présente comme une proie déchirée (*trp*) par Dieu (*Jb* 16,9). Le verbe *trp* évoque la bête sauvage qui déchiquette sa proie pour la dévorer (voir par exemple *Gn* 37,33; 39,27; 44,28; *Ex* 22,12; *Dt* 33,20; *Mi* 5,7; *Neh* 2,13; *Jr* 5,6; *Ez* 19,3.6; 22,25.27; *Ps* 7,3; 17,12; 22,14). Ce recours à l'image d'un animal féroce montre que Dieu est devenu encore plus abject qu'un vulgaire et cruel guerrier, car ce dernier a au moins l'avantage de garder un visage d'homme. Dieu n'est plus que danger et menace pour Job qui, maintenant et paradoxalement, ne demande qu'à vivre.

Discours à Dieu, contre Dieu, mais pour l'être humain

On prête à L. Althusser cette boutade: «La théologie est la seule science sans objet que je connaisse.» Mais Dieu est-il un objet? Pour les amis, on l'a vu, la réponse à cette question est positive. Or, tel n'est pas le cas de Job. Pour lui, Dieu est aussi sujet. Seul Job ose s'adresser à Dieu comme un «Toi», un «Tu⁵⁸».

En fait, les fréquents passages du «Tu» au «Il» et du «Il» au «Tu» signalent que la frontière entre la prière à Dieu et la réflexion sur Dieu est plutôt effacée. Ainsi, les réflexions théologiques de Job traitent des mêmes thèmes que ses prières. Par exemple, sa requête pour un juste procès revient à la fois dans les textes où il parle de Dieu à la troisième personne (voir *Jb* 9,32-35; 16,18-21; 19,23-27; 23,3-12) et dans les textes où il le tutoie (voir *Jb* 13,20-22; 14,13-17; 17,3). Contrairement à ses amis dont la race perdure jusqu'à nos jours, Job est capable d'intégrer la prière dans sa réflexion théologique. Bien entendu, jadis

58. Dale PATRICK, «Job address of God», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979), p. 268-282 pense pouvoir identifier dans les discours de Job 54 versets adressés à Dieu (*Jb* 7,7-8.12-14.16-21; 9,27-28.30-31; 10,2-14.16-18.20; 13,19-27; 14,3.5-6.13.15-17.19-20; 16,7-8; 17,3-4; 30,20-23). Voir aussi les analyses de Jean LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, p. 395-448.

cela allait de soi, car Job priait Dieu (*tph*: Jb 16,17) et Dieu lui répondait (*qr*^o: Jb 12,4). Mais maintenant cette intégration de la prière n'est plus évidente, car Job a beau se plaindre auprès de Dieu (*syh*: verbe, Jb 7,11 et substantif, Jb 9,2; 10,1; 21,4; 23,2), gémir (*nhh*: Jb 3,24; 23,2) et pleurer (*bkh*: Jb 30,25.31 et *dlp*: Jb 16,20) comme lors d'un deuil (*bl*: Jb 30,31), ce dernier semble rester indifférent. Job a beau vouloir discuter avec Dieu (*ryb*: Jb 9,3), l'appeler (*qr*^o: Jb 9,16; 27,9-10), l'invoquer (*pg*^f: Jb 21,15), lui demander de se rappeler (*zkr*: Jb 7,7; 10,9; 14,13), le crier (*sq*: Jb 19,7; 27,9), le clamer et hurler (*šw*^f: Jb 19,7; 30,20.28), mais c'est toujours en vain car Dieu ne lui répond pas un seul mot. Tous ces textes montrent bien que Job ne cherche pas d'abord la solution à un problème théorique; il s'évertue plutôt à rentrer en communication avec son Dieu.

Aussi, après avoir suivi les conseils d'Eliphaz et de Sophar qui l'invitaient à prier Dieu (*qr*^o: Jb 5,1 et *drš*: Jb 5,8; 11,13), lequel est censé l'entendre (Jb 8,5-6; 34,28), Job va jusqu'à inverser les positions en demandant que ce soit Dieu qui l'appelle (*qr*^o), car lui il répondra (Jb 13,22; 14,15).

Ce riche vocabulaire nous fait voir de toute évidence que les prières de Job sont essentiellement des lamentations où se mêlent la douleur, le doute, l'accusation et la révolte. N'est-ce pas ainsi et souvent seulement ainsi que l'être humain, depuis Auschwitz, peut prier⁵⁹?

Bien entendu, ce langage de la prière peut être jugé déraisonnable par celui qui est hanté par la Shoah. C'est aussi ce que pense l'entourage de Job: «Un sujet de risée pour son prochain, je le suis, moi qui appelle Dieu pour en avoir réponse, un sujet de risée le juste, le parfait.» (Jb 12,4) Toutefois, malgré les théodicées qui n'ont su qu'engendrer l'aporie de la raison et le doute existentiel, Job ne désespère pas de Dieu. Il maintient sa confiance en Dieu contre Dieu. Cela est clair en Jb 16,7-22 et 19,8-27 où la prière confiante à Dieu côtoie une

59. En ce qui concerne le vocabulaire d'action de grâce, il est quasi absent du livre de Job. Sans compter les verbes «bénir» (*brk*: Jb 1,10.21; 42,12) et «adorer» (*šh*: Jb 1,20) qu'on retrouve dans le récit-cadre, je n'ai pu relever que sept mots appartenant au vocabulaire de louange. Les trois premiers verbes sont utilisés par Job qui affirme cyniquement que seule la mort prochaine peut provoquer la joie, la jubilation et l'exultation (*smh*, *gyl* et *šws*: Jb 3,22). Du côté des amis, Bildad maintient que si Job suit la recette qu'il lui propose (voir Jb 8,5-6), Dieu emplira ses lèvres d'acclamation (*trw*^h: Jb 8,21). Dans son envolée oratoire pédante, Elihou invite Job à célébrer (*sg*) et chanter (*šyr*) l'œuvre du Créateur (Jb 36,24). Enfin, suprême ironie, Dieu lui-même est prêt à prendre la place de l'être humain en lui rendant hommage, en le louant (*yd*: Jb 40,14)!

accusation violente contre Dieu. À plusieurs reprises, il en appelle également à Dieu contre Dieu (*Jb* 9,15-16; 14,13-17; 16,18-22; 1,3; 19,25-27; 31,35-37)⁶⁰. Bref, Job prend pour confident celui qui est absent, pour protecteur celui qui le persécute, pour libérateur celui qui l'opprime.

Discours à l'être humain, pour l'être humain et pour Dieu

Avec les chapitres 38-42, le *deus absconditus* devient le *deus præsens*, le *deus revelatus*. J'ai déjà signalé qu'en donnant raison à Job, Dieu reconnaissait la véracité du serment d'innocence de Job. Dieu est donc du côté de Job. Par ailleurs, si Dieu n'accuse Job d'aucun péché, il refuse néanmoins le faux dilemme qui a été implicite durant tout le pseudo-dialogue de Job et de ses amis: il faut condamner l'être humain pour justifier Dieu (thèse des amis) ou bien il faut condamner Dieu pour justifier l'être humain (thèse de Job). Cette règle se trouve affirmée en *Jb* 40,7-8 qui est une clé pour tout le livre:

Ceins donc maintenant tes reins, comme un brave.

Je vais t'interroger: instruis-moi.

Voudrais-tu casser mon jugement,
me condamner pour avoir raison?

Dieu pose ici la question fondamentale. Job a accusé le Créateur de méchanceté (voir par exemple *Jb* 9,24) et a affirmé que son monde relevait du chaos et devait y retourner (voir par exemple *Jb* 3). Le Créateur ne condamne pas Job, mais lui laisse comprendre que sa théologie est incorrecte. Dieu est plutôt le Créateur du cosmos (*Jb* 38,1-38); par conséquent il contrôle les espaces chaotiques (*Jb* 38,39-39,30) et il lutte contre les forces du mal qui y règnent (*Jb* 40-41)⁶¹. Job ne devrait donc avoir aucun doute sur sa bonté, sa sollicitude et sa puissance.

60. Pour une interprétation de ces textes, voir par exemple l'exégèse minutieuse de Jean LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, p. 449-497.

61. C'est la thèse de Othmar KEEL, *Dieu répond à Job. Job 38-41*, p. 40-131. Elle est plus ou moins partagée par Veronika KUBINA, *Die Gottesreden im Buch Hiob*, Freiburg, Herder, 1979; Jacques VERMEYLEN, «Connais-tu les lois des cieux? Une lecture de Job 38-41», *La foi et le temps* 20 (1990), p. 197-210; Trygve METTINGER, N.D., «The God of Job: Avenger, Tyrant, or Victor?», in Leo G. PERDUE *et al.* (dir.), *The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job*, Nashville, Abingdon Press, 1992, p. 39-49.

Toutefois, ces qualités ne sont pas celles d'un grand Magicien cosmique; elles sont plutôt les qualités d'un Dieu qui est toujours à l'œuvre dans le monde.

En résumé, dans son discours, Dieu vise au moins un double objectif. Le premier, c'est de faire savoir qu'il est bien du côté des êtres humains. Cependant, cette solidarité ne l'empêche pas de rectifier les distorsions théologiques des amis et de Job. C'est là son deuxième objectif: réfuter l'objectivisme théologique des amis et inviter Job à dépasser l'anthropocentrisme de sa théologie existentielle⁶². La véritable théodicée inclut donc une anthropodicée: elle est justification du Créateur par le Créateur lui-même dans la justification de l'être humain, Job (*'iyyob*), ennemi (*'yb*) de Dieu⁶³.

Discours à Dieu, pour Dieu et pour l'être humain

La figure de Job n'apparaît véritablement et complètement comme paradigme d'une réponse religieuse à Auschwitz que dans l'épilogue. Le texte clé est ici *Jb* 42,8 où on y lit que Dieu se fait vulnérable en acceptant de remettre à Job le pouvoir d'influencer sa décision envers ses accusateurs:

Et maintenant prenez pour vous sept taurillons et sept béliers, allez vers mon serviteur Job et vous offrirez un holocauste pour vous. Et Job mon serviteur intercédéra pour vous: alors j'aurai égard à lui, en ne vous infligeant pas de flétrissure pour ce que vous n'avez pas dit, à mon sujet, la vérité comme mon serviteur Job.

Comme tous chrétiens et Juifs de cette fin du xx^e siècle, Job est finalement renvoyé aux autres et à Dieu: en intercédant (verbe *pll* à

62. Job n'est pas au centre de l'univers. On pourrait paraphraser en affirmant qu'il en est de même des Juifs. Cette opinion est clairement exprimée par Alain FINKIELKRAUT, *L'avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris, Seuil, 1982, p. 153: «Notre tâche actuelle n'est-elle pas, pour blessante et révolutionnaire qu'elle paraisse, de montrer que l'histoire ne tourne pas autour des Juifs?»

63. Il n'est pas hors de propos de rappeler que le nom même de Job (*'iyyob*) dérive probablement du verbe «être hostile», «traiter en ennemi», *'āyab*. *Jb* 13,24; 27,7 et 33,10 évoquent déjà subtilement ce jeu de mots entre ennemi (*'yb*) et Job (*'yb*). Ainsi, en prenant en considération l'importance du nom dans la mentalité biblique, on peut affirmer que Job est essentiellement l'ennemi de Dieu.

l'hithpaël) pour ses accusateurs. Dans cette prière d'intercession, Job assume la cause de Dieu comme la sienne propre. Il épaulé Dieu pour redresser ses accusateurs, pour les rendre plus humains. La prière d'intercession met fin à la solitude. Pratiquer l'intercession, c'est accepter de vivre en solidarité, c'est donner un visage concret à la fraternité. C'est sans doute la responsabilité la plus grandiose et la plus difficile de la vie de Job comme de toute vie humaine en cette fin du xx^e siècle. C'est l'acte messianique.

*

* *

Écrire sur la souffrance, n'est-ce pas essayer, à tout prix, de faire du sens avec elle? N'est-ce pas cela qu'ont tenté de faire les amis de Job qui ont finalement été rabroués par Dieu? N'est-ce pas cela qu'ont également tenté de faire maints théologiens et théologiennes face à Auschwitz? En présence de tant de plaidoiries inhumaines et d'avocasseries théologiques, ne vaut-il pas mieux se taire? Le silence n'est-il pas le seul langage possible et non répréhensible face à celui qui souffre injustement (voir *Jb* 2,13)? Je crois que le présent article m'autorise à répondre par la négative. Certes, le silence peut être éloquent, mais il peut aussi témoigner d'une démission rapide. Opter pour le seul silence, sans aucune parole, ce serait oublier que Job, lui, a parlé correctement, du moins en partie. Le théologien ou la théologienne peut donc parler de la souffrance, quelle qu'elle soit. Mais s'il veut en parler de manière théologique, et non idolâtrique, il doit répondre à deux conditions minimales. D'une part, à la suite du livre de Job qui mesure la vanité des théodicées, il doit reconnaître que l'aporie de la raison est désormais la condition de sa foi. D'autre part, avec ou contre Dieu, mais jamais sans Dieu, il doit se tourner du côté de la victime pour affronter et combattre la souffrance injustifiée.

IV

LES REPRÉSENTATIONS
À CRITIQUER

Dire le «scandale trinitaire» aujourd'hui

JACQUES LISON, O.P.

Collège dominicain de philosophie
et de théologie, Ottawa

La doctrine de la Trinité n'a plus de prise sur la vie concrète des croyants, elle est devenue une discipline isolée et négligée en théologie même. Ce diagnostic de Karl Rahner¹, qui voyait là un retour du monothéisme, a beaucoup impressionné et il est souvent rappelé; mais les faits continuent malheureusement à le confirmer largement. En effet, la plupart des efforts que la théologie occidentale a engagés ces dernières décennies pour assumer les questions du monde moderne — notamment sous la forme des théologies politique, herméneutique ou du Process — continuent à omettre la Trinité des personnes divines. Il est vrai que le second concile du Vatican a développé une ecclésiologie résolument trinitaire² et que certains mandements épiscopaux et certaines encycliques pontificales, en particulier *Dominum vivificantem* (1986), ont essayé de dire aujourd'hui les mystères de la foi, dont celui

1. Voir Karl RAHNER, «Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut», dans *Mysterium Salutis: Dogmatique de l'histoire du Salut*, t. 6: *La Trinité et la création*, Paris, Cerf, 1971, p. 17-22.

2. On trouve un bon exposé de la doctrine trinitaire de Vatican II dans Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* («Théologie historique», 31), Paris, Beauchesne, 1975, p. 303-331.

de la Trinité. Mais le «jargon ecclésiastique³» de ces longs enseignements a de moins en moins de prise sur l'entendement des chrétiens ordinaires et une profusion d'autres documents préoccupés par des points de doctrine plus secondaires noie les thèmes essentiels. En outre, la catéchèse ordinaire ne semble pas être sortie de l'ornière moralisatrice, qui se préoccupe d'abord de l'agir engagé ou vertueux selon les cas. Dans ce contexte, les croyants s'adressent assez communément surtout au seul «(bon) Dieu» ou à Jésus, leur modèle ou le compagnon de leurs peines et de leurs luttes terrestres. Non sans raison, un fort courant théologique a même opposé Jésus à Dieu, dont le visage était devenu trop oppressant⁴.

Des recherches récentes tentent, heureusement, de réveiller l'influence du mystère trinitaire dans son intégralité. Cette quête reste cependant en plein tâtonnement et certains essais peuvent décevoir dans cette conjoncture. L'ouvrage récent de Leonardo Boff sur la Trinité est un exemple typique de cette difficulté: il reste trop livresque et universitaire, c'est-à-dire abstrait, par rapport aux luttes concrètes des pauvres de son pays dont il prétend émaner⁵. Des théologiens peuvent se demander alors s'il est encore «pertinent» de vouloir dire le mystère de la Trinité aujourd'hui. Cette réticence devient soupçon dans certains milieux. On reproche, par exemple, au dogme trinitaire d'avoir promu une conception patriarcale de Dieu.

3. Georges TAVARD, *La Trinité* («Bref», 40), Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1991, p. 96. Cet auteur analyse les déficiences dont nous faisons part ici en *ibid.*, p. 93-97.

4. Une expression extrême, et militante, de cette position fut celle de Jean Cardonnel et d'un groupe de chrétiens, dans un livre au titre suggestif de *Dieu est mort en Jésus Christ*, Bordeaux, Guy Ducros-Éditeur, 1968. Christian DUQUOC, dans son *Dieu différent: Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, Cerf, 1977, s'inscrit dans une ligne semblable. Cependant, il voit les limites de ce point de vue. Car, selon lui, il risque de ne décrire que négativement la relation de Jésus à Dieu. Dans ce cas, Jésus pourrait bien devenir lui-même «une figure mythique, se substituant à l'Absolu représenté dans notre langage par le symbole de Dieu» (*ibid.*, p. 13). La solution de cet auteur consiste à revaloriser la «figure trinitaire».

5. Il s'agit de Leonardo BOFF, *Trinité et société*, traduit du brésilien par François Malley, présentation par Christian Duquoc (*Libération: Économie, Société, Théologie*), Paris, Cerf, 1990. 297 p. La faille que nous soulignons est remarquée par la présentation du P. Duquoc. L'intérêt renouvelé pour la théologie trinitaire se manifeste dans une foule de publications d'articles et de livres qu'il serait impossible de répertorier ici. Nous indiquons en cours d'exposé ceux qui nous ont inspiré. Signalons au moins la bibliographie choisie et bien fournie que propose Bruno FORTE, *La Trinité comme histoire: Essai sur le Dieu chrétien, (Méristème)*, Paris, Nouvelle cité, 1989, p. 229-231, n. 4.

Mais le dogme en question est fondamental. Il n'est pas possible de l'abandonner sans renier le cœur même de la confession de foi chrétienne. Car les débats trinitaires et christologiques qui aboutirent aux définitions dogmatiques des premiers grands conciles ne s'alimentaient nullement de spéculations oiseuses et abstraites: il s'agissait de repérer et de préserver la limite au-delà de laquelle certaines opinions sur le Fils et sur l'Esprit perdaient la mémoire de l'Événement pascal. Autrement dit, les diverses hérésies que ces discussions dévoilèrent annihilèrent, chacune à sa manière, le fait que notre humanité avait été vraiment touchée par Dieu en Jésus Christ et que cela affectait à jamais Dieu lui-même dans son rapport à nous. Sur ce point, plus que sur tout autre, les Pères ont marqué la conscience commune de l'Église.

L'enjeu de ces luttes doctrinales n'est pas dépassé aujourd'hui. Il y a, selon l'expression que nous devons à Bruno Forte, un «scandale trinitaire⁶» que les représentations spontanées et toujours résurgentes de Dieu risquent de diluer. Par bonheur, l'influence de la doctrine trinitaire avait persisté; son impact n'avait cessé de féconder tous les domaines de la vie et du témoignage chrétiens, jusque dans les différentes formes de l'art⁷. La perte du sens trinitaire est un phénomène assez récent et propre aux Églises de la tradition occidentale. Il s'est produit, en gros, à partir du XVIII^e siècle, mais il s'enracine dans des causes plus lointaines⁸. Quoiqu'il en soit, cette évolution devrait nous poser de sérieuses questions. Entre autres, les représentations actuelles de Dieu n'ont-elles pas régressé par rapport au visage de Dieu manifesté en Jésus Christ?

C'est pourquoi il serait inconcevable que notre congrès cherche à «dire Dieu aujourd'hui» sans allusion au mystère trinitaire. La seule possibilité d'un tel silence est déjà éloquente: elle illustre la difficulté du christianisme occidental à revenir du «monothéisme prétrinitaire⁹». Notre contribution voudrait donc vérifier si la figure trinitaire de Dieu peut encore être source de sens aujourd'hui. Autrement dit, nous chercherons à exprimer Dieu en tant qu'il s'est révélé Trinité, à redonner

6. Bruno FORTE, *op. cit.*, p. 19.

7. Sur cette fécondité multiple du mystère trinitaire, voir Georges TAVARD, *La Vision de la Trinité* («Théologies»), Paris/Montréal, Cerf/Bellarmin, 1989.

8. Ces causes apparaissent dans l'analyse de Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, traduit de l'allemand par Morand Kleiber («Cogitatio fidei», 128), Paris, Cerf, 1985, p. 377-380.

9. La formule est de H. Mühlen, comme le signale Yves CONGAR, «Le monothéisme politique de l'antiquité et le Dieu-Trinité», dans *Concilium*, n° 163 (mars 1981), p. 58.

prégnance au «scandale trinitaire» dans notre discours sur Dieu. Nous pensons en effet que ce scandale est la voie privilégiée pour dire Dieu aujourd'hui en prenant au sérieux la contestation de l'athéisme. Avant de montrer cela, il conviendra de cerner en quoi consiste ledit scandale. En continuité avec toute cette démarche, nous verrons enfin comment la conversion que celui-ci appelle affecte et libère le rapport des croyants à Dieu et au monde. Ceci est une raison de plus pour le dire aujourd'hui.

Le «scandale trinitaire»

La conversion nécessaire

Si déroutant que cela puisse paraître, les formules dogmatiques de l'Église ne visent pas à contraindre l'esprit humain, mais à le libérer des opinions trop étroites. Cela ouvre aux possibilités de l'intelligence un horizon nouveau et illimité vers l'infini de Dieu. En l'occurrence, le dogme trinitaire n'entre pas dans nos manières habituelles de penser. La Trinité des Personnes divines est avant toute chose un scandale que la raison humaine ne peut accueillir sans un processus de profonde conversion. Car l'adhésion à cette doctrine n'engage pas seulement l'orientation de notre agir, ce qui ne demanderait que des ajustements assez superficiels, mais aussi la structure même de notre pensée, ce qui atteint notre être le plus intime. Devant le mystère trinitaire, les habitudes et les catégories de la raison sont dépassées. Dieu transcende en effet toute saisie, il est même au-delà de la lettre des Écritures Saintes qui le révèlent et des définitions dogmatiques qui le protègent justement de l'enfermement dans les prises humaines. L'intelligence créée ne peut donc connaître quelque chose de la Trinité des personnes divines que si elle s'adapte à ce mystère. L'ajustement que cela exige entraîne toute notre existence. Ici se joue la *metanoia*.

Voilà pourquoi le «scandale trinitaire» fut la source d'audaces invraisemblables. Dans la mesure de sa fidélité à ce dogme, le christianisme dérouta les cadres religieux; car alors, il s'efforce d'affirmer et de vivre inséparablement ce que les religions tentent naturellement «de séparer: le divin et l'humain, l'impassibilité et la souffrance¹⁰», la toute-

10. André MANARANCHE, *Le monothéisme chrétien* («Théologies»), Paris, Cerf, 1985, p. 22.

puissance et la faiblesse. Pour cette raison, la mission chrétienne a été sacrilège. Elle a démystifié les sources, les bocages et autres sanctuaires naturels. Le christianisme authentique prive l'être humain de toutes ses protections «divines». Les païens lui reprochèrent plus amèrement que jamais d'avoir dépouillé Rome de la protection de ses dieux, lorsque cette ville fut mise à sac par l'invasion des Goths que menait Alaric, en août 410¹¹. L'impact du «scandale trinitaire» n'est, en outre, probablement pas étranger à ce que d'aucuns appellent aujourd'hui le «désenchantement du monde¹²».

Malheureusement, nos peurs et les représentations instinctives de Dieu qui en découlent reprennent vite le dessus et redonnent spontanément à Dieu le visage d'un dieu ordinaire. Le christianisme retrouve ainsi toujours facilement le chemin du paganisme. L'isolement actuel du dogme trinitaire est sans doute le symptôme d'une telle régression. Tentons donc de retrouver le «scandale trinitaire» et l'abondance de sens et de lumière qui en rayonne. Bien évidemment, la conversion nécessaire pour entrer dans ce mystère est si peu naturelle qu'elle ne peut s'opérer que sous l'influence de l'Esprit. Nos mots n'arriveront donc jamais qu'à indiquer la voie.

Les ruptures du Messie crucifié

La doctrine trinitaire fut ressentie comme un Événement avant d'être confessée. Autrement dit, la formulation de la confession trinitaire fut une manière de transmettre l'Événement de Pâques pour que sa puissance de transfiguration continue à agir dans l'histoire humaine. Au cœur de ce *Kairos*, il y a la figure scandaleuse du «Messie crucifié¹³»

11. Saint Augustin l'écrit clairement: «Sur ces entrefaites, Rome fut détruite sous les coups de l'invasion des Goths que conduisait le roi Alaric: ce fut un grand désastre. Les adorateurs d'une multitude de faux dieux, que nous appelons ordinairement les païens, s'efforcèrent de faire retomber ce désastre sur la religion chrétienne et se mirent à blasphémer le vrai Dieu avec plus d'âpreté et d'amertume que d'habitude.» (AUGUSTIN, *Retractions*, II, 43, 1; trad. Gustave Bardy dans *Bibliothèque augustinienne*, 12, p. 523-525)

12. Nous faisons allusion à la fameuse thèse de Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* («Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, NRF/Gallimard, 1985. Voir la critique nuancée de cet ouvrage par Paul VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne (Champs)*, 199), Paris, Flammarion, 1989, p. 110-123.

13. *1Co* 1, 23

qui unit précisément en sa personne la faiblesse et la force de Dieu. Jésus a été mis à mort pour avoir blasphémé¹⁴. Sa vie et son témoignage ont rompu avec l'image commune de Dieu de trois manières au moins que l'exégèse permet de distinguer¹⁵.

Une première rupture consiste dans le fait que Jésus ne céda pas aux attentes messianiques de son temps. On peut dire que cela aurait fait écran à son témoignage, car le messianisme de cette époque cristallisait le désir inavoué d'un retour au sein maternel. L'anti-messianisme de Jésus rompt avec l'idée d'un Dieu qui exempterait ses disciples de leurs responsabilités terrestres. Dieu n'est pas celui qui nous établit dans le cocon d'un bonheur immédiat, mais plutôt celui qui nous renvoie à la réalité de notre histoire, si exigeante qu'elle soit.

Une deuxième rupture apparaît dans le temps que Jésus passe avec les pécheurs et les gens de mœurs légères: il va jusqu'à partager le repas avec eux! Habités que nous sommes à ces textes, nous ne nous rendons sans doute plus bien compte du scandale que cela provoqua en son temps: c'était mettre en question la garantie que Dieu apporte à la loi et aux bonnes mœurs; c'était déchirer l'image d'un Dieu que sa sainteté éloigne, qui accrédite le clivage entre les purs et les impurs, qui exclut de sa présence ceux qui sont incapables d'être en règle avec lui. En violant délibérément et publiquement le sabbat et la loi de pureté, Jésus manifesta un visage de Dieu que personne n'eût jamais osé imaginer.

Troisième rupture, Jésus est tout le contraire de ce qu'on attendrait de l'envoyé de Dieu. Car on pense spontanément que Dieu est tout puissant et que celui qu'il délègue partage quelque chose de sa force. La mort de Jésus sur une croix, hors des portes de la ville, là où il n'y a par définition aucun pouvoir, détrompe cette conviction naturelle. C'est la révélation d'un Dieu qui se laisse déloger du monde plutôt que de s'imposer par la force, à coups de miracles et de manifestations *divines*.

La mémoire de ces ruptures fut l'enjeu sous-jacent aux grands débats trinitaires des premiers siècles. Car le «scandale trinitaire» est

14. Voir *Mc* 14, 64, par.

15. Ces ruptures sont soulignées par une conférence inédite de Christian Duquoc. On en trouve un texte dactylographié dans *Lettre de Froidmont*, n° 8, p. 3-10. La suite de notre présente section sur le «scandale trinitaire» doit beaucoup à ces quelques notes que nous identifierons désormais par le sigle *LF*. Voir aussi l'ouvrage déjà signalé de Christian DUQUOC, *Dieu différent...*

autre chose qu'un problème mathématique ou philosophique, comme celui de concilier les nombres un et trois. La difficulté est essentiellement de maintenir Jésus et Dieu ensemble, sans les séparer. Il s'agit d'affirmer que Dieu est bien celui que la vie et le témoignage de Jésus ont manifesté, de confesser que les ruptures signifiées par ce dernier affectent réellement Dieu. La «figure trinitaire» indique et préserve le fait révélé en Jésus Christ que notre «Dieu n'est pas un dieu et ne se comporte pas divinement¹⁶».

En particulier, la conversion au Dieu trine libère les croyants de la «fascination du même¹⁷», c'est-à-dire de cette tendance psychologique à refuser la différence, à se figer dans le même, à vouloir s'approprié l'autre plutôt que de le laisser être et devenir ce qu'il est. Monter vers la Trinité des personnes divines engendre une surprise et un désarroi continuel: Dieu est toujours Autre que celui que nous cherchons et il nous arrache sans cesse du lieu où nous avons l'illusion de pouvoir le fixer pour y trouver le paradis. Seul un cœur pauvre peut tendre vers la paix et le bonheur qui jaillissent de l'intimité trinitaire.

L'altérité sans dégradation

C'est en fait le véritable amour que le «Messie crucifié» a révélé, l'amour même de Dieu. Un amour n'est authentique que s'il n'entrave pas les partenaires, mais suscite leur différence et valorise la richesse incommunicable de chacun d'eux. La figure d'un seul Dieu en trois Personnes distinctes manifeste la perfection de cet amour. La Trinité évite en effet que Dieu se concentre tout entier dans la solitude de son unicité. Elle permet donc la différence en Dieu, mais elle empêche que cette différence du Père et du Fils ne les enferme dans un face à face narcissique. Car l'Esprit est l'ouverture, il brise sans cesse l'investissement entre le Père et le Fils, son souffle sans entropie répand et diffuse la lumière de leur contemplation mutuelle.

Précisons encore. La figure du Père, du Fils et de l'Esprit signifie qu'il y a en Dieu un mouvement qui échappe à toute expérience humaine, qui est donc indicible, sans être tout à fait impensable. Ce mouvement ne crée aucune dégradation ni donc aucune inégalité entre

16. Jacques POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977, p. 19.

17. Philippe FERLAY, *Dieu Trinité dans notre vie*, Paris, Nouvelle cité, 1985, p. 157, voir *ibid.*, p. 96.

les trois personnes divines: le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un seul Dieu; chacun des trois possède *en propre* la volonté divine qui est pourtant unique et qui leur est commune; et ils produisent ensemble la même action, mais suivant l'ordre (ταξις) bien défini qui part du Père et qui aboutit par le Fils dans l'Esprit. Le mouvement en question concilie la hiérarchie et l'égalité; il crée un écart entre les Personnes divines en les unifiant; il est, selon une expression suggestive du P. Duquoc, un «mouvement pluriel dans l'égalité différenciée¹⁸».

Cela brise deux évidences sur Dieu: celle d'un Dieu qui se suffit dans la contemplation de lui-même et celle d'une altérité qui ne peut être que dégradation. L'idée fondamentale de cette double évidence est que tout ce qui est extérieur à Dieu est une déchéance. Car un Dieu qui se définit par la contemplation de sa propre transparence est parfait au point d'être sans désir ni besoin. Un tel Dieu ne peut donc se communiquer qu'en se multipliant par des dérivations dégradées. Le «visage humain de Dieu» manifesté en Jésus Christ introduit au contraire en Dieu une altérité qui préserve l'autonomie absolue de chaque personne divine. C'est pour cela que la Tradition a rejeté à la fois le modalisme — qui pensait que le Père, le Fils et l'Esprit sont interchangeableables —, et l'arianisme — qui dégradait l'Autre en Dieu par la réduction du Fils au plus à un demi-dieu. La grande affirmation de la foi qui remonte à la conscience commune de l'Église est que l'altérité des Personnes divines ne brise absolument pas la parfaite unité de Dieu.

Cette certitude affecte radicalement notre rapport à Dieu. Nous y reviendrons, mais il convient déjà de souligner que les ruptures dont Jésus fut le héraut indiquent que Dieu a créé l'être humain comme une altérité qui se situe hors de lui et à laquelle il s'ouvre. Autrement dit, Dieu veut que le Bien qui circule entre le Père, le Fils et l'Esprit puisse aussi circuler hors de lui. L'Alliance avec Israël et la Nouvelle Alliance sont au fond la proposition sans cesse renouvelée par Dieu de nous communiquer son bonheur pour que nous puissions en jouir et le lui rendre, personnellement et en communauté. L'Esprit que le Ressuscité répand sur nous nous introduit ainsi dans la communion même de Dieu, si nous le voulons bien. Comme aime le dire la sensibilité de l'Orient chrétien, cette grâce incréée de Dieu nous transfigure, sans pour autant nous absorber en lui au point de tout dépersonnaliser.

18. *LF*, p. 8.

Soucieuse d'éviter ceci, la sensibilité occidentale parle de la liberté et de l'autonomie que l'Esprit nous donne devant Dieu et en ce monde.

Quoi qu'il en soit, la Trinité divine est tout le contraire d'une sorte d'«origine possessive¹⁹» qui dévorerait ce qu'elle crée. Et elle ne permet pas que les êtres spirituels, et donc aussi humains, soient des parcelles du divin que l'égarement aurait personnifiées. Au contraire, l'être humain a été créé à l'image et à la ressemblance de l'altérité trinitaire. Cela signifie notamment que les limites de notre condition mortelle et transitoire ne peuvent être toutes un malheur qui résulterait de la chute; car Dieu nous a créés autres que lui, c'est-à-dire finis et il «vit que cela était bon²⁰». Cela signifie en outre que l'altérité entre nous, les sujets humains, est appelée à tendre, elle aussi, vers une «égalité différenciée²¹»; ce qui devrait briser toute haine²²!

*

* *

La doctrine trinitaire est un scandale, parce qu'elle maintient dans la mémoire vivante de l'Église les traits du visage humain de Dieu que portèrent la vie et le témoignage de Jésus. Jusqu'à un certain point, ce «scandale trinitaire» pourrait être classé comme l'une des formes de l'athéisme. Les premiers chrétiens furent d'ailleurs dénoncés comme des athées (ἄθεοι)²³. Le christianisme authentique est athée au sens où son Dieu, trine, est incompatible avec le paganisme et même avec le théisme. La contestation qui n'a cessé de malmener Dieu depuis l'*Aufklärung* jusqu'à nos jours n'a donc sans doute pas que des effets négatifs. Elle pourrait aussi purifier la foi trinitaire de ses régressions païennes. Du coup, dire le «scandale trinitaire» pourrait bien être la meilleure manière de «dire "Dieu" aujourd'hui». Cette annonce devrait

19. *LF*, p. 10.

20. Voir *Gn* 1.

21. *LF*, p. 8.

22. Voir *Ep* 2, 14-18.

23. Le grief d'athéisme est mentionné clairement par ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, 3-4 (*SC* 3, p. 78-79); et par JUSTIN, *Apologies*, I, 13, notamment. Le «scandale trinitaire» marque particulièrement ce dernier passage où on lit: «Certains dénoncent là une folie de notre part, de donner la seconde place, après le Dieu immuable, éternel et père de l'univers, à un homme crucifié; mais c'est méconnaître le mystère contenu dans cette affirmation» (*ibid.*; traduction par André Wartelle, Paris, Études augustiniennes, 1987, p. 113-115).

désamorcer une bonne part de la critique dont Dieu est encore l'objet. Réciproquement, cette contestation n'aurait sans doute pas eu tant de prise si elle n'avait pas eu affaire au théisme, mais à une foi trinitaire authentique. Cela mérite d'être approfondi.

L'athéisme du «scandale trinitaire»

La valorisation de l'être humain

La foi en la Tri-Unité divine rend d'abord inconsistant le souci de vouloir défendre à tout prix l'autonomie humaine face à Dieu. Le sentiment d'une telle concurrence, que l'humanisme athée a bien exploité, s'est développé avec la montée du subjectivisme.

À cet égard, il nous semble qu'une faiblesse des doctrines trinitaires des regrettés Karl Barth et Karl Rahner est qu'elles sont restées trop enfermées dans les limites de cette problématique²⁴. Ces deux visions présentent Dieu comme le Sujet absolu. Karl Barth veut réaffirmer sa Seigneurie, au nom des Écritures; mais il pense le Père, le Fils et l'Esprit comme des expressions de l'*auto-révélation* de la subjectivité divine, à la manière hégélienne. Le souci de Karl Rahner est celui, plutôt anthropologique, du salut de l'être humain. Selon ce théologien, Dieu n'est pas seulement le fondement lointain et insaisissable de l'existence humaine; il vient aussi se dire à la créature humaine et en elle par grâce, c'est-à-dire par un acte d'*auto-communication* véritable qui engage chacune des Personnes divines. Rahner réussit ainsi à distinguer plus rigoureusement que Barth le rôle sotériologique propre et non interchangeable de chaque Personne divine; mais, dans son système, les relations intra-trinitaires restent mal définies. Bref, aucune de ces deux doctrines ne nous semble parvenir à harmoniser vraiment les rapports entre les sujets humains et Dieu, le Sujet absolu, archétype de la subjectivité humaine. Karl Barth valorise la Seigneurie de la subjectivité divine, au risque de dévaloriser la subjectivité humaine; tandis que Karl Rahner porte son attention sur le salut du sujet humain, au risque de ne pas suffisamment prendre en compte la subjectivité divine.

24. Voir Karl BARTH, *Dogmatique*, vol. 1: *La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique*, t. 1, b, Genève, Éditions Labor et Fides, 1953 et Karl RAHNER, *op. cit.*, p. 13-140.

Entre l'objectivation métaphysique, qui avait déterminé la spéculation théologique jusqu'au Moyen Âge, et le subjectivisme, qui marque les théologies que nous venons de présenter, un nouvel horizon s'ouvre heureusement pour penser le mystère trinitaire de Dieu: celui «de la conscience historique²⁵». Ce point de vue, dont Jürgen Moltmann est l'un des principaux représentants, prend en compte le mouvement de circulation constante entre l'objectivité divine et la subjectivité humaine. Il offre de nouvelles avenues pour manifester aujourd'hui la manière dont Dieu communique sa vie à la créature et la valorise. Notre réflexion sur «l'altérité sans dégradation», inspirée par le P. Duquoc, peut aussi s'inscrire dans cet horizon. Elle montre en tout cas que l'amour parfait des trois Personnes divines pose l'être humain face à elles dans une situation de liberté et de communion, qui abolit tout esprit de concurrence et de subordination dégradante.

Ceci peut être confronté à la fameuse théorie de la projection. Le «scandale trinitaire» déjoue le mécanisme aliénant de la projection des peurs et des désirs inavoués de l'être humain sur Dieu. Cette constatation, que notre réflexion sur la toute-puissance divine va encore creuser, rejoint déjà la critique de Feuerbach et de ceux qu'il a inspirés sur son propre terrain; mais elle l'interpelle aussi. Car c'est un préjugé de penser pouvoir exclure toute possibilité d'une existence réelle de Dieu en réduisant ce dernier à une projection ascendante. La rigueur scientifique aurait dû conduire Feuerbach à prendre également en compte la possibilité inverse d'une manifestation descendante de Dieu. Autrement dit, rien ne prouve que Dieu n'est que le «miroir de l'homme»; il est tout aussi plausible que la créature humaine soit l'image de Dieu, c'est-à-dire que la Trinité des Personnes divines soit la source du sens le plus profond et le plus épanouissant de l'existence humaine. Le christianisme le confesse, malgré toutes les régressions que les critiques de la ligne feuerbachienne dénoncent à bon droit.

25. Bruno FORTE, *op. cit.*, p. 75. Sur l'histoire de la spéculation trinitaire en Occident, voir *ibid.*, p. 74-93. Cet auteur distingue «trois grands moments»: «La Trinité est "raisonnée" dans l'horizon de la primauté de l'être ou de l'objectivité (dans le monde antique et médiéval), dans celui de la primauté de la subjectivité (dans l'époque moderne et contemporaine). Elle l'est enfin, dans celui de l'attention implicite ou réfléchie au cercle herméneutique entre sujet et objet, lié à l'apparition de la conscience historique.» (*Ibid.*, p. 74-75; qui s'inspire de Jürgen MOLTSMANN, *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, traduit de l'allemand par Morand Kleiber («Cogitatio fidei», 123), Paris, Cerf, 1984, p. 23-34)

Le paradoxe de la toute-puissance divine

En particulier, la toute-puissance de la Trinité divine n'est pas à mettre sur le même pied que la toute-puissance divine à laquelle on reproche avec raison de nier l'être humain. Voici un lieu, il est vrai, où le paganisme se montre particulièrement vivace²⁶. Car l'être humain a très spontanément tendance à dévaloriser sa finitude et à considérer la transcendance divine comme le négatif de sa faiblesse et de ses limites. Le christianisme lui-même est toujours tenté de régresser vers ce genre de rapport à la divinité. Il suffit de se rappeler quel visage de Dieu hantait jusque naguère les esprits, avec une forte insistance sur la culpabilité et sur la déchéance actuelle. Encore aujourd'hui, une bonne partie du peuple chrétien se nourrit beaucoup de l'attente de prodiges et de miracles «divins».

Mais Dieu n'agit habituellement pas dans ce sens: il nous rencontre «humainement» et non pas «divinement». Les récits de miracles sont beaucoup plus sobres dans les évangiles que dans la littérature apocryphe et surtout païenne du temps où ils furent écrits²⁷. La crucifixion fut le moment suprême où agit la rupture avec la conception païenne de la toute-puissance divine: le Christ n'est pas descendu de la croix²⁸, il a bu l'échec de sa mission jusqu'à la lie. Même la résurrection ne fut pas le miracle attendu: elle ne supprime absolument pas l'affreux cauchemar de la passion; elle le transfigure plutôt, ce qui est bien différent. En ressuscitant le Christ crucifié, Dieu a révélé que sa toute-puissance était réellement à l'œuvre au plus noir de l'échec du Vendredi saint. La croix manifeste au fond, une fois pour toutes, que la toute-puissance et l'amour ne sont pas contradictoires en Dieu: il fallait que Dieu fût tout-puissant pour se retirer ainsi dans le don, pour sauvegarder à ce point l'indépendance et la liberté de sa créature, pour être un amour apparemment impuissant. En outre, un amour aussi vrai ne pourrait trouver son origine dans un fondement impersonnel qui se

26. Nous avons déjà développé cela en Jacques LISON, «Dieu aujourd'hui, un retour?», dans *Nouveau dialogue*, n° 93 (Janvier-février 1993), p. 14-15.

27. Voir à ce propos Jean-Pierre CHARLIER, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile* («Lire la Bible», 79), Paris, Cerf, 1987; Jean-Marie VAN CANGH, «Miracles évangéliques — Miracles apocryphes», dans F. van SEGBROECK, C.M. TUCKETT *et al.* (dir.), *The Four Gospels 1992*, Festschrift Frans Neirynck, vol. 3 («Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium», 100), Louvain, University Press/Uitgeverij Peeters, 1992, p. 2277-2319.

28. Voir *Mc* 15, 29-32, par.

suffit à lui-même. L'entendement humain ordinaire se heurte, ici particulièrement, au «scandale trinitaire».

Au fond, l'espérance chrétienne authentique ne porte pas à l'illusion, elle renvoie au contraire le croyant à sa responsabilité en plein destin humain. De même, la foi chrétienne authentique ne donne pas des certitudes toutes faites sur lesquelles «la volonté faible de croyance», au sens nietzschéen, pourrait trouver appui. Le paradoxe de la Toute-puissance trinitaire est que les trois personnes divines s'effacent pour affermir la créature et pour la rendre adulte²⁹.

La compassion divine

On débouche ici sur l'une des plus graves objections actuelles contre Dieu. Car notre siècle prend particulièrement conscience des innombrables cruautés commises le plus souvent au nom ou au moins à l'ombre de Dieu. Le paradoxe de la Toute-puissance trinitaire devient alors particulièrement difficile à admettre: Dieu se tait, il donne l'impression d'être indifférent, voire totalement impuissant, face au scandale de la souffrance humaine. En réalité, la folie de la croix, comme nous venons de la voir, nuance déjà fortement l'axiome théologique de l'*apatheia* divine qui est ici surtout incriminé. Tout le problème est de déterminer jusqu'où et de quelle manière la souffrance du Messie crucifié remonte en Dieu et atteint son impassibilité. Dieu peut-il vraiment souffrir et donc compatir?

Jusque naguère le thème de la souffrance divine marquait la dévotion et la prédication populaires sans que cela interrogeât la conviction d'une impassibilité divine, qui remonte à la période patristique. La question d'un *pathos* divin n'a commencé à être posée que depuis la fin du XIX^e siècle et elle n'a pris de l'ampleur qu'au cours de ces dernières décennies. L'*apatheia* divine était en fait considérée comme la clef du Salut. Car elle est ce qui distingue Dieu de ses créatures soumises à la temporalité, à la souffrance et à la mort. Dans cette

29. L'idée d'une kénose, non seulement du Fils (Ph 2, 7), mais aussi du Père et surtout de l'Esprit a été développée par S. BOULGAKOF, *Le Paraclet*, traduit du russe par C. Andronikof («Les religions», 3), Paris, Aubier-Montaigne, 1944; voir aussi V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* («Centre de recherches philosophiques et spirituelles»), Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 165; H. PAPROCKI, *La Promesse du Père. L'expérience du Saint Esprit dans l'Église orthodoxe*, traduit du polonais par Françoise Lhoest («Théologies»), Paris, Cerf, 1990, p. 44 s., 84 s.

perspective, Dieu sauve en faisant participer la créature humaine à sa vie éternelle, impassible et immortelle. Cette argumentation était malheureusement enfermée dans l'alternative entre l'impassibilité ou la souffrance inévitable. On n'envisageait pas la possibilité d'un troisième terme que Jürgen Moltmann définit comme «la passibilité active, la libre ouverture à l'affliction pour autrui, c'est-à-dire la souffrance de l'amour passionné³⁰». S'il est donc vrai que Dieu n'est pas soumis à la passibilité des créatures mortelles, il peut l'être à la passibilité active; il doit même l'être, s'il est un Dieu capable d'aimer, comme nous le croyons. Autrement dit, selon les termes de Jürgen Moltmann, «Dieu ne souffre pas comme la créature par manque d'être. En ce sens il est impassible. Il souffre cependant par son amour qui est la surabondance de son être. En ce sens il est passible³¹».

Origène († vers 254) semble être le seul des Pères de l'Église à avoir pressenti cette distinction, dans la réflexion suivante:

[Le Sauveur] descendit sur terre par pitié du genre humain, il a patiemment éprouvé nos passions avant de souffrir la croix et de daigner prendre notre chair; car s'il n'avait pas souffert, il ne serait pas venu partager la vie humaine. D'abord il a souffert, puis il est descendu et s'est manifesté. Quelle est donc cette passion qu'il a soufferte pour nous? La passion de la charité. Et le Père lui-même, Dieu de l'univers, «plein d'indulgence et de miséricorde» et de pitié, n'est-il pas vrai qu'il souffre en quelque manière? Ou bien ignores-tu que, lorsqu'il s'occupe des affaires humaines, il éprouve une passion humaine? Car «il a pris sur lui tes manières d'être, le Seigneur ton Dieu, comme un homme prend sur lui son fils.» Dieu prend donc sur lui nos manières d'être, comme le Fils de Dieu prend nos passions. Le Père lui-même n'est pas impassible. Si on le prie, il a pitié, il compatit, il éprouve une passion de charité, et il se met dans une condition incompatible avec la grandeur de sa nature et pour nous prend sur lui les passions humaines³².

30. Jürgen MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 38. Nous nous inspirons dans cette section de ce volume, p. 35-84.

31. *Ibid.*, p. 39.

32. ORIGÈNE, *Homélie sur Ézéchiel*, VI, 6; trad. de Marcel Borret, en *SC*, 352, p. 229-231. Ce passage est remarqué et cité par Jürgen MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 39, d'après *PG* 13, 714F.

Cette page, remarquée par Jürgen Moltmann, évoque l'économie divine; mais elle semble bien suggérer aussi une répercussion jusque dans l'intimité même de Dieu des passions humaines auxquelles cette économie se mêle. Plus exactement, Origène envisage une certaine passion ou souffrance divine (*quodammodo patitur*), qui vient de l'*agapè* de Dieu (*Caritatis est passio; patitur aliquid caritatis*), qui est inhérente à sa miséricorde, pourrait-on dire. Autrement dit le *pathos* divin en question n'est pas déterminé uniquement par son orientation vers la créature; il semble aussi la précéder en quelque sorte: il préexistait à l'Incarnation, il s'enracine dans une passion de l'amour qui brûle la vie intime de Dieu. Et cette intimité divine, Origène ne parvient à la penser que trinitairement.

Il appert donc qu'une compassion des trois Personnes divines est engagée dans la tragédie humaine. Même le Père est alors passible. Lorsqu'on commence à comprendre cela dans la foi et que cela nous saisit, il devient impossible de penser que Dieu désire la souffrance. Bien plus, au cœur de la souffrance la plus noire, dans l'œil du cyclone, la foi découvre un point de paix, de sérénité et d'espérance inébranlables. C'est déjà la lumière de la résurrection. Dieu seul peut faire attention au malheureux et se laisser imprégner par toute sa souffrance sans que celle-ci le déstructure. Car Dieu reste impassible, alors même que toute «sa passibilité active» est engagée. L'amour trinitaire est un amour vulnérable et pourtant inébranlable. La Trinité sauve parce qu'elle donne une «stabilité absolue³³» à ceux qui la trouvent et qui se laissent saisir par elle.

*

* *

Se convertir au «scandale trinitaire», entrer dans la *metanoïa*, c'est au fond vouloir vivre, assumer pleinement sa finitude, ne pas trop vite s'échapper vers des solutions de rechange; c'est assumer le silence et la patience de Dieu. À cet égard, l'athéisme et la foi trinitaire ont bien des points communs; la contestation athée ramène le christianisme à l'exigence de ses origines. Cette harmonie de l'athéisme et du «scandale trinitaire» tient jusqu'à un certain point quand il s'agit de

33. V. Lossky, *op. cit.*, p. 64.

l'autonomie humaine et de la toute-puissance divine. Le mystère de la souffrance humaine fait beaucoup plus difficulté. Ici la foi demande un saut qui peut paraître naïf à l'athéisme et même au judaïsme: la grande *metanoïa* consiste à se laisser emporter par la souffrance messianique du Christ³⁴. À y regarder de près, cette adaptation suprême au «scandale trinitaire» n'a rien d'une fuite hors de la condition humaine et loin de son absurdité lorsque celle-ci vient à dominer. Sur la croix, Dieu portait moins que jamais les traits d'un dieu ordinaire, d'un dieu qui répugne précisément à l'athéisme.

La foi et l'athéisme s'unissent finalement sans trop de difficulté pour dire ce que Dieu n'est pas; mais le souci du dialogue ne peut pas arrêter l'expression de la foi à cet accord. Car le croyant est appelé à dire, en outre, le Dieu qui est au-delà des visages qui le défigurent. En d'autres termes, le «scandale trinitaire» ouvre aussi un surcroît de sens qui purifie et qui transfigure notre rapport à Dieu et au monde.

Le rayonnement du «scandale trinitaire»

Rendre à Dieu sa gloire

La Trinité est le mystère de la beauté de Dieu. Une joie éternelle inonde l'intimité divine et la surabondance de cette clarté inépuisable rayonne jusqu'à nous. Car la vie trinitaire n'est pas fermée sur elle-même, sa splendeur s'offre à la participation de la créature, Dieu invite au bonheur. C'est pourquoi, comme Irénée de Lyon l'écrit dans son *Adversus haereses*³⁵, le Verbe «s'est fait le dispensateur de la gloire du Père»: il l'a rendue visible pour que l'homme ne perdît pas jusqu'à l'existence; mais ce fut en préservant l'invisibilité du Père pour que l'homme n'en arrivât point à mépriser Dieu et pour qu'il pût toujours progresser vers lui. Car, conclut Irénée, «la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu».

Cette phrase fameuse est pratiquement devenue une maxime. Mais le visage de Dieu qui la sous-tend est plus bouleversant qu'il ne paraît à première vue. La manifestation d'un Dieu qui resplendit de bonheur et dont le dessein le plus pressant est de diffuser cette gloire

34. Comme l'a montré Dietrich BONHÖFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, deuxième édition, traduction française de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 166.

35. IV, 20, 7. Nous suivons la traduction de Adelin Rousseau, Cerf, 1984, p. 474.

à sa créature dérouté les idées spontanées sur Dieu. La conversion à ce mystère trinitaire fait nécessairement passer par un grand désarroi. Elle démystifie le païen qui se tapit en nous, c'est-à-dire ce réflexe tellement humain de toujours percevoir Dieu comme un être froid ou redoutable qu'il faut apaiser ou dont il faut se concilier la bienveillance. Le mouvement de la vie trinitaire n'entre pas dans ce jeu-là. Quiconque continue à aborder Dieu comme une force utile ou qui provoque la peur est encore bloqué devant le mystère trinitaire.

Il ne s'agit évidemment pas d'étreindre la Trinité: sa vie est trop infinie et toujours autre. C'est en fait plutôt elle qui enveloppe sa créature de toutes parts et qui vient demeurer en ceux qui en sont dignes³⁶. Ainsi, les croyants peuvent au moins livrer tout leur être et tout leur cheminement dans les mains du Père qui les accueille par son Fils dans le souffle et la lumière de l'Esprit. La plus grande difficulté dans cette rencontre, la pierre d'achoppement (σκάνδαλον), c'est d'accepter d'être aimé tout simplement comme on est, sans masque ni grimace. Les mérites ont peu de poids dans cette conjoncture. Il importe avant tout de rendre gloire, c'est-à-dire de rendre à Dieu sa gloire et son amour.

La communion qui se noue ainsi peut aller jusqu'à l'union à Dieu, c'est-à-dire jusqu'à la vision de la Trinité, comme en témoignent les mystiques. Des instants même fugitifs de véritable paix peuvent déjà indiquer quelque chose de cette expérience. De toute manière, il n'y a là rien d'un bonheur immédiat, fusionnel. Tout au contraire. Car, premièrement, la montée vers la lumière trinitaire de Dieu ne progresse pas sans des surprises, des ruptures et un déracinement continuel: la véritable paix est un mouvement qui pacifie ou, selon les termes du pseudo-Denys, une «quiétude violente³⁷». La seconde raison qui élimine toute possibilité d'une relation fusionnelle à Dieu est que le rayonnement de sa vie trinitaire est éminemment personnel. Le Créateur n'absorbe pas sa créature, il l'aime parfaitement, il la personnalise donc face à lui; il rêve qu'elle reflète en ce monde sa liberté et son amour trinitaires.

Ainsi la vie des trois personnes divines ne les enferme pas sur elles-mêmes dans une suffisance égoïste. De même la relation de

36. Voir *Jn* 14, 23.

37. Cité par Michel de CERTEAU, *L'Étranger, ou l'union dans la différence*, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 8.

chaque sujet à Dieu que nous venons d'évoquer n'est pas le tout: elle détermine les relations interhumaines. On découvre aujourd'hui plus que jamais que le projet d'une société ne peut qu'être marqué par la figure de Dieu qu'elle se donne. Que Dieu soit Trinité doit donc bien être plus important pour la pratique que ne le pensait Kant³⁸. La foi trinitaire engage notre responsabilité en ce monde. C'est ce qu'il nous reste à creuser.

Une «place vide»

La figure de l'Esprit interdit toute suffisance du Père et du Fils dans leur contemplation mutuelle. Parce qu'elles sont ainsi trois, les Personnes divines sont tout accueil. La célèbre icône de la philoxénie d'Abraham peinte par Roublev décrit cela remarquablement. Les trois personnages (peu importe leur identification exacte) forment un «cercle de tendresse infinie³⁹» qui introduit le spectateur en plein cœur de l'hospitalité divine. Le mystère de la Trinité des personnes divines n'est donc pas un mur infranchissable, mais une porte ouverte vers l'au-delà infini de l'amour intime de Dieu.

Simone Weil pense à un espace de ce genre lorsqu'elle écrit: «Si l'on regarde de près non seulement le moyen âge chrétien, mais toutes les civilisations vraiment créatrices, on s'aperçoit que chacune, au moins pendant un temps, a eu au centre même une place vide réservée au surnaturel pur, à la réalité située hors de ce monde. Tout le reste est orienté vers ce vide⁴⁰.»

Sans cette «place vide», peut-on ajouter, l'humanité risque de s'enfermer sur elle-même et d'étouffer. Naguère l'exploration de nouveaux mondes pouvait encore servir d'exutoire aux problèmes et aux violences qui habitaient nos sociétés. La planétisation actuelle rétrécit de plus en plus le globe terrestre aux dimensions d'un grand village. Il n'y a donc plus d'issue. Même la course vers l'espace est fort coûteuse et elle est encore trop ponctuelle et incertaine pour éveiller l'espoir

38. Voir Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés en trois sections 1798*, Traduit de l'allemand avec introduction et notes par J. Gibelin, deuxième édition («Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955, p. 42.

39. Boris BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe* («Théologies»), Paris, Cerf, 1986, p. 145.

40. Simone WEIL, *Oppression et liberté (Espoir)*, Paris, NRF/Gallimard, 1955, p. 219.

d'une échappée vers un ailleurs. Autrement dit, l'humanité est irrémédiablement acculée à affronter seule des défis où elle sent que se joue sa propre survie. Elle trouve heureusement en elle-même de formidables ressources humanistes et techniques pour répondre à cette crise. Il y a là de grandes raisons d'espérer. Cependant, l'analyse de Simone Weil montre bien que seule l'orientation vers la «place vide» du surnaturel peut sauver la nature humaine de l'emprise de la «pesanteur morale qui la tire continuellement vers le bas, vers le mal, vers une soumission totale à la force⁴¹».

Le christianisme n'a pas le monopole de cette ouverture au surnaturel, tant s'en faut. Cependant l'hospitalité qu'offre la Trinité des personnes divines est unique. Surtout, le Dieu du christianisme n'est pas un Plérôme vers lequel la matière, qui en serait déçue, devrait retourner en se spiritualisant, voire en se dépersonnalisant. Il n'est pas non plus une unicité absolue enfermée dans son aséité ou un être suprême qui ne se laisserait approcher qu'en suscitant effroi et soumission. Il est la périchorèse d'un Père, d'un Fils et d'un Esprit qui invitent la créature à entrer dans le mouvement infini de leur amour et de leur bonheur éternels pour y vivre une communion libre et adulte. Quiconque, individu ou communauté, accepte cette invitation et s'assied à la Table de Dieu entre en état de conversion. L'espace trinitaire dérouté toute espèce de face à face, comme ceux de la haine et de l'oppression. L'hospitalité des trois personnes divines transfigure la création.

Ici les sensibilités de l'Orient et de l'Occident chrétiens diffèrent et se complètent. L'Orthodoxie insiste sur le «déjà là» de l'*eschaton*, sur la présence de l'Église céleste au moment de la synaxe eucharistique. Quant à la tradition latine, elle est restée plus sensible au «pas encore». Au cœur de chaque eucharistie, elle proclame son attente de la venue du Seigneur dans la gloire. Le sentiment que la création gémit encore en travail d'enfantement⁴² la stimule à œuvrer pour un avenir meilleur. Leonardo Boff exprime cette espérance eschatologique des

41. *Ibid.*, p. 218. Ce texte est situé dans le contexte trinitaire par Georges TAVARD, *Vision de la...*, p. 166. Simone Weil ajoute: «Cette pesanteur [morale] est ce qui contraint l'homme, d'une part à perdre la moitié de son âme, selon un proverbe antique, le jour où il devient esclave, et d'autre part à toujours commander, selon le mot cité par Thucydide, partout où il en a le pouvoir. Comme la pesanteur proprement dite, elle a ses lois. Au moment où on les étudie, on ne saurait être trop froid, trop lucide, trop cynique. En ce sens, dans cette mesure, il faut être matérialiste.» (*Op. cit.*, p. 218)

42. Voir *Rm* 8, 18-27

pauvres de son peuple dans une page poignante et trinitaire qui mérite d'être lue:

L'Esprit saint est par excellence la vie et la communication de la vie par la communion et l'union. Cette réalité divine est souvent vécue dans l'histoire dans la contradiction. Au milieu des pauvres et de ceux qui sont appelés à mourir avant leur temps, l'Esprit se manifeste comme résistance, dépassement de toute haine, espérance contre toute espérance. Dans le langage populaire l'Esprit saint est comme cette petite étincelle de feu qui brille au fond d'un tas d'ordures. Les détritres s'amoncellent, les eaux éteignent la flamme, le vent chasse la fumée; mais il y a un fil ténu de fumée qui se maintient invincible. C'est que, dans les profondeurs, brûle encore une braise qu'on ne peut pas éteindre. L'Esprit est ainsi au milieu de l'impuissance et de l'échec des hommes. C'est lui qui ne laisse pas le roseau se consumer totalement, ni la mèche du flambeau s'éteindre complètement. C'est lui qui soutient la faible respiration de la vie au milieu de l'empire de la mort. L'Esprit montre sa force dans la faiblesse, sa communion au milieu des recherches difficiles de la rencontre et du bonheur. C'est seulement dans le Royaume de la Trinité, quand la création sera finalement libérée, que le Fils et l'Esprit se renouvelleront d'une manière compréhensible à la créature, créée à l'image et à la ressemblance de la Trinité. Alors, la manifestation sous la *forma servi* (sous la forme du serviteur) aura passé; il y aura seulement la *forma Dei* (la forme de Dieu) unie pour toujours aux créatures qui ont été assumées et introduites dans la communion trinitaire⁴³.

L'impact du «scandale trinitaire» aujourd'hui

Toute communauté humaine est appelée à refléter au moins l'image de la communion trinitaire, que ce soit consciemment ou inconsciemment. Des expériences pathologiques peuvent surgir en ce domaine, dans la mesure où l'une des personnes divines occupe tout le champ de l'intérêt au détriment des deux autres⁴⁴. Ainsi, l'image surévaluée du Père s'est montrée naguère terrifiante, imprévisible, arbitraire, oppressante. Elle

43. Leonardo BOFF, *op. cit.*, p. 255-256.

44. Ce que nous développons ici s'inspire de BOFF, p. 21-34.

maintient l'être humain dans une relation de soumission par rapport à ses leaders. De même, la figure isolée du Fils donne de l'autonomie à l'autorité et peut donc aggraver le *pathos* de l'autoritarisme politique et clérical, comme cela s'est manifesté dans l'absolutisme des souverains modernes ou encore dans l'ecclésiologie pyramidale que le concile du Vatican II a heureusement voulu corriger⁴⁵. De même enfin, les courants qui misent tout sur le seul souffle de l'Esprit conduisent rapidement aux effets dévastateurs du sectarisme, de l'anomie et de l'anarchie. La conversion personnelle et communautaire au «scandale trinitaire» exige donc de tenir sans cesse ensemble le Père, le Fils et le Saint Esprit. Pour vivre en santé et harmonieusement, toute personne ou toute société a tout simplement besoin de s'éveiller à la transcendance (le Père), de cultiver les relations fraternelles (le Fils) et de préserver un espace pour la gratuité de l'intériorité (l'Esprit) où germent les grandes inspirations, voire les utopies, qui transforment l'histoire.

Ce que nous exprimons ici est très en-dessous de la vie trinitaire de Dieu; car celle-ci et jusque son reflet sur terre échappent à nos prises et même à nos concepts. En revanche, cela indique au moins que la Trinité n'est pas un modèle abstrait, mais qu'elle est le véritable prototype de toute société et de toute communauté humaines. Selon la parole de Fédorov souvent citée: «La Trinité, voilà notre programme social!»

L'Église en particulier se reconnaît, d'après l'expression de Cyprien de Carthage († 258) reprise par Vatican II, comme «un peuple qui tire son unité de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint⁴⁶». La communion trinitaire est sa plus profonde raison d'être. Ainsi une intervention remarquée de M^{gr} Elias Zoghby au concile Vatican II a bien souligné que la prière sacerdotale du *Quatrième évangile* veut que l'unité chrétienne se modèle sur l'unité de Dieu en Personnes distinctes, c'est-à-dire qu'elle se réalise sous la forme d'«Églises demeurant distinctes mais unies dans l'Église⁴⁷».

45. Voir à ce sujet Jürgen MOLTMANN, *Trinité et Royaume*, p. 239-254, ainsi que Yves CONGAR, «Le monothéisme politique et le Dieu Trinité», dans *Nouvelle revue théologique*, 103 (1981), p. 3-17; en plus de ID., *Monothéisme politique de ...*

46. «... de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata» (CYPRIEN, *De Orat. Dom.*, 23, PL 4, 536A; cité par *Lumen Gentium*, § 4).

47. Intervention de M^{gr} Elias Zoghby, le 27 novembre 1962, dans *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. I, pars 3, *Congregationes Generales XIX-XXX*, Vatican, Typis polyglottis Vaticanis, 1971, p. 642. C'est dans cette importante intervention qu'apparaît pour la première fois l'expression: «Églises sœurs».

La périchorèse trinitaire concerne aussi la vie politique, économique et sociale des différentes communautés et sociétés humaines. Les conditions difficiles où se débat actuellement l'humanité rendent peut-être encore plus pressante cette conviction. La «figure trinitaire» est une utopie qui pourrait indiquer la réalité de demain, plaise au ciel!

*
* *

Franz dit: «En Europe, la beauté a toujours été préméditée. Il y avait toujours une intention esthétique et un plan de longue haleine; il fallait des siècles pour édifier d'après ce plan une cathédrale gothique ou une ville Renaissance. La beauté de New York a une tout autre origine. C'est la beauté involontaire. Elle est née sans intention de la part de l'homme, un peu comme une grotte de stalactites. Des formes, hideuses en elles-mêmes, se retrouvent par hasard, sans plan aucun, dans d'improbables voisinages où elles brillent tout à coup d'une poésie magique.»

Sabina dit: «La beauté involontaire. Bien sûr. On pourrait dire aussi: la beauté par erreur. Avant de disparaître totalement du monde, la beauté existera encore quelques instants, mais par erreur. La beauté par erreur, c'est le dernier stade de l'histoire de la beauté⁴⁸.»

Cette page troublante du romancier Milan Kundera laisse entendre que la beauté subsiste comme une énigme, voire comme une question angoissante, même lorsqu'elle n'est plus recherchée. On pourrait dire que la beauté involontaire ou par erreur est encore un reflet lointain et très partiel de la beauté du Créateur, même lorsqu'elle émane du mensonge. Plus précisément, nous osons croire que le chaos ne peut avoir le dernier mot sur la Beauté: c'est elle qui rayonnait du Christ comme une force de guérison, c'est elle que la périchorèse des trois personnes divines ne cesse de refléter, l'Esprit Saint en «est la saisie directe⁴⁹».

48. Milan KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*, traduit du tchèque par François Kérel, Paris, NRF/Gallimard, 1984, p. 130-131.

49. Citation de Dostoïevski par Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 12.

*
* *

L'orientation du thème du présent congrès: «dire "Dieu" aujourd'hui» nous a éloigné de la préoccupation de dire «*l'intimité trinitaire*» de Dieu au sens de la manifester spéculativement à partir de l'économie trinitaire. Ce n'est pas par mépris pour cette démarche qui peut rapprocher d'une authentique contemplation du mystère et sans laquelle une vision théologique, même de l'économie du salut, est appauvrie, sinon impossible. Nous n'oublions pas que le *De Trinitate* d'Augustin d'Hippone († 430), par exemple, est traversé par un souffle spirituel et pastoral qui a fasciné et mordu sur son époque et bien au-delà. Que la scolastique ultérieure ait absolutisé hors contexte cette spéculation que Thomas d'Aquin († 1274) avait approfondie jusqu'à sa pleine maturité est une autre question. Une adaptation de la voie spéculative à l'horizon de notre époque fait sans doute défaut. Toujours est-il que notre effort a plutôt consisté à dire «*l'Événement trinitaire*», en d'autres termes à retrouver le «scandale trinitaire» comme la source du sens aujourd'hui.

Les résultats auxquels nous avons abouti devraient toucher notre temps. On peut dire que la doctrine trinitaire, gardienne de la mémoire vivante du visage de Dieu que Jésus a manifesté, libère les croyants de relations à Dieu qui ne sont pas épanouissantes ni libératrices. À cet égard, le «scandale trinitaire» rejoint paradoxalement une bonne partie de la critique athée, c'est-à-dire, surtout, de la critique du théisme comme l'étymologie l'indique. En particulier, le mot Trinité, dans la mesure où une insistance excessive sur l'une des Personnes divines ne le désarticule pas, ne charrie aucune des marchandises de contrebande que peut abriter le mot Dieu. Par ailleurs, et positivement, la périchorèse des Personnes divines est le modèle parfait de toute communauté humaine et de la communion ecclésiale. Mais surtout, l'hospitalité trinitaire, marquée une fois pour toutes par le *Kairos* pascal, ouvre déjà ici-bas un espace de paix, de liberté et de vrai bonheur. On y trouve la «stabilité absolue» dans les pires situations de détresse. Il y a là une force inouïe de transfiguration de la création.

Dire le «scandale trinitaire», c'est nécessairement provoquer du désarroi. Car cette parole réveille les ruptures évangéliques par rapport aux images convenues de Dieu. En d'autres termes, elle démystifie les visages spontanés de Dieu qui sécurisent, certes, mais qui asservissent

trop souvent et qui peuvent même parfois ravager des consciences. Cela provoque évidemment des résistances, parce que la *metanoïa* libératrice ne se vit pas sans arrachements. Le discours théologique des dernières décennies a heureusement joué un beau rôle en ce sens. Il a rapproché de représentations de Dieu qui lui font plus honneur, à lui ainsi qu'à sa créature. Cependant, peu de théologies occidentales arrivent à se dépêtrer pleinement du «monothéisme pré-trinitaire». L'adaptation de la pensée humaine au dogme trinitaire restera toujours cruciale⁵⁰, c'est-à-dire crucifiante et décisive.

50. Voir à ce propos V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 6 qui paraphrase notamment la pensée de P. Florensky sur le choix incontournable «entre la Trinité et l'enfer».

Dire Dieu ou agir dans l'Esprit?

ROBERT MAGER

La manière dont s'est peu à peu précisé le thème de ce congrès est révélateur de notre héritage théologique. Il fut d'abord suggéré que le congrès portât sur «Dieu». Ce thème fut rapidement mis en rapport avec le terme «dire». Puis le Conseil de la Société précisa: «Le thème porte plus sur *le dire* que sur Dieu lui-même.»

Le rapprochement de ces deux termes, Dieu et dire, s'avère dès l'abord complexe. Il y a certes le «dire Dieu» de la théologie; mais il y a encore le «parler à Dieu» de la prière, le «parler de Dieu» du témoignage, le «parler au nom de Dieu» de la prophétie et, évidemment, tout le champ de la Parole de Dieu lui-même. Or ce que ces diverses expressions ont en commun, c'est de laisser entendre que *le rapport à Dieu est d'abord et essentiellement de l'ordre du dire*.

Notre réflexion est ainsi conviée à prendre son envol sur cette piste de départ. Un lien congénital entre Dieu et la parole est posé. C'est bien ainsi que s'amorce la lettre aux Hébreux:

Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes. Ce Fils est resplendissement de son être et il porte l'univers par la puissance de sa parole. (*He* 1,1-3a)

Que Dieu, que «personne n'a jamais vu», se soit révélé en tant que *Verbe* (Jn 1), voilà bien un fondement en apparence incontournable. Pourquoi d'ailleurs voudrions-nous le contourner, nous qui sommes convaincus, si du moins nous sommes contemporains de nos contemporains, que «le langage est la maison de l'Être¹»? Voilà qui semble certain: les diverses modalités du rapport à Dieu s'insèrent dans le *tout du dire*.

«Dire Dieu aujourd'hui»: le thème a beau se présenter comme un problème à résoudre, il pose d'emblée Dieu et dire, il les présuppose, de telle manière que *Dieu* semble aller de soi et qu'il semble aller de soi qu'il faille le *dire*. Or voilà deux soi-disant évidences que je veux interroger ici, demandant si, en foi chrétienne, le rapport à Dieu n'est pas d'abord un rapport à l'*Esprit* et si ce rapport ne se laisserait pas plus proprement approcher en termes d'*action*.

Quand dire, c'est faire voir

Cette interrogation procède d'une inquiétude, celle de voir se perpétuer un christianisme axé sur l'obéissance à la vérité. Que le christianisme historique, du moins dans ses expressions dominantes, ait été une religion de l'*affirmation de Dieu*, voilà qui paraît peu contestable. Il n'y a pas lieu ici d'aller au-delà de simples évocations. Le Christ a été célébré comme Parole éternelle du Père, révélation plénière de son Être, dernier mot de Dieu sur lui-même et sur les humains. L'institution ecclésiale a fait de lui le fondateur d'une Loi nouvelle censée orienter de part en part la vie des chrétiens. Ce schème global détermine encore le christianisme réel: écouter la Parole, entendre l'appel de Dieu, discerner la volonté toujours actuelle du Christ sur soi, répondre à ce dire en y conformant son existence, voilà bien des attitudes qui structurent la vie chrétienne ou qui, du moins, sont constamment proposées aux croyants.

Dietrich Bonhoeffer a eu ce mot abrupt: «Nous n'avons pas besoin de nouvelles découvertes dans le domaine du divin. Tout ce qu'il nous faut a été dit et nous ne pouvons que le répéter².» On protesterait aujourd'hui qu'il ne s'agit pas tant de répéter que d'approfondir, d'interpréter, de déployer la richesse de sens de la Parole, etc. Mais cela ne

1. Martin HEIDEGGER, *Questions III et IV* (Tel, 172), Paris, Gallimard, 1990, p. 67.

2. Cité dans Yves CONGAR, *La parole et le souffle* («Jésus et Jésus Christ» 20), Paris, Desclée, 1984, p. 115.

remet pas en cause l'essentiel de l'énoncé, à savoir que le Dieu à dire a été dit, ou s'est dit, et que l'espace de jeu des humains a été délimité, tel un lieu archéologique regorgeant de trésors qu'il ne s'agirait plus que de mettre au jour.

Or comment un tel rapport à Dieu, fondé sur l'affirmation, sur un dire-vrai-sur-Dieu (ou un dire-vrai-de-Dieu), pourrait-il fonder autre chose qu'une religion de l'obéissance? Quel espace ce rapport à Dieu laisse-t-il à la liberté des humains? Celle-ci se trouve-t-elle réduite à la simple alternative de l'acceptation ou du refus? Comment les humains peuvent-ils encore accéder à leur propre parole?

Il y a en effet un lien étroit entre affirmation, vérité et obéissance. Affirmer, c'est tenir pour vrai. Or la vérité est affaire de reconnaissance et non de débat. Elle réclame l'assentiment et ne souffre pas la discussion. Le dire-vrai met l'auditeur devant l'alternative de l'acceptation ou du refus; celui-ci est alors assimilé à l'erreur. Le grec est significatif à cet égard. La vérité, c'est l'*alètheia*: littéralement, le «dé-voilement». Dès lors, *dire vrai*, c'est *faire voir* ce qui s'offre soudain à nu. Le vocabulaire de la *vue* domine le registre de la vérité. Celle-ci est essentiellement objet de *theôria*, c'est-à-dire de contemplation (*theôrein* signifie «regarder»).

Étrange dire que celui qui se situe non pas dans le registre de l'ouïe mais bien dans celui de la vue. Ce dire est pourtant caractéristique de toute approche «théorique», qui ne se préoccupe pas tant d'*entendre* les discours que de *voir* ce qu'il en est de leur vérité. Les deux registres diffèrent profondément quant à leur approche. Le dire qui fait voir reste à distance, tel un voyeur qui opère à l'insu de son objet. L'autre dire se fait entendre, et il se met lui-même à l'écoute: il se compromet dans une relation ou dans un réseau de relations. Il s'agit ainsi d'un dire «pratique», qui ne vise pas tant à contempler l'être qui se dévoile qu'à engager le locuteur envers lui.

La priorité du dire théorique détermine encore l'œuvre du jeune Heidegger. Prolongeant les perspectives de Husserl, Heidegger distinguait ainsi deux registres de discours, le registre intuitif étant celui du dire «apophatique», qui fait voir, et le registre symbolique abritant le simple dire sémantique, qui «renvoie à ce qui ne peut pas être rendu visible³». En tant que registre du dire-vrai, le registre intuitif apparte-

3. Jacques TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, p. 83.

nait en propre à l'existence authentique: «La compréhension de l'être en tant qu'il diffère de l'étant est affaire de *regard*⁴.» Heidegger liait ainsi la pensée à la capacité de dévoilement du discours théorique.

Hannah Arendt a vu dans cette position une confusion de la pensée et de l'intellect. Elle écrit:

Ce n'est pas seulement la «noblesse» du sens le plus adapté à la connaissance qui a désigné la vue comme métaphore directrice de la philosophie — et, du même coup, l'intuition comme idéal de vérité — mais l'idée très ancienne que la quête de signification du philosophe était identique à la quête de savoir de l'homme de laboratoire⁵.

Elle insiste sur la distinction établie par Kant entre la raison (*Vernunft*) et l'intellect (*Verstand*), qui coïncide avec la différence entre la pensée et le savoir, la signification et la connaissance. Selon elle,

*l'exigence de raison n'est pas inspirée par la recherche de la vérité mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose. L'argument fallacieux par excellence, celui qui l'emporte sur tous les raisonnements spéculatifs de la métaphysique pris un à un, est d'interpréter la signification selon le modèle de la vérité*⁶.

Le philosophe risque toujours d'oublier l'étrangeté de sa situation, qui en est une de retrait par rapport aux phénomènes du monde et qui le porte à adopter l'attitude du voyeur. Or la quête de signification de la pensée doit dépasser le faire voir du dire-vrai pour s'ouvrir à la complexité du discours humain, dont «l'inépuisable richesse [...] est infiniment plus significative et riche de sens qu'aucune vérité unique ne sera jamais⁷».

4. *Ibid.*, p. 86-87.

5. Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. I: La pensée*, Paris, PUF, 1987, p. 141.

6. *Ibid.*, p. 30-31. Arendt ne veut en rien «nier le fait que la pensée en quête de signification, et le savoir en quête de vérité, sont liés. En posant la question, sans réponse, de la signification, les hommes se posent en êtres de l'interrogation. [...] En ce sens, la raison représente la condition *a priori* de l'intellect et de la connaissance; c'est parce que raison et intellect se recourent, malgré d'inconciliables différences d'intention et de climat, que les philosophes ont toujours été tentés d'adopter le critère de vérité — d'une telle validité pour la science et la vie quotidienne — comme s'appliquant également à leurs propres affaires qui, pourtant, sortent de l'ordinaire.» (*Ibid.*, p. 79-80)

7. *Id.*, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* («Folio/essais» 113), Paris, Gallimard, 1989, p. 297.

Le théologien n'est pas à l'abri d'une telle réduction du discours au dire-vrai théorique. Il est toujours tenté de faire de Dieu, ou des discours sur Dieu, un objet d'analyse. Peut-être d'ailleurs est-ce là son lot, la limite de son discours propre. Il importe alors qu'il reconnaisse cette limite, et par là même l'existence d'un dire-Dieu autre, parlé par les humains en quête de sens. Ce dire-Dieu est étroitement lié à ce que nous appellerons plus loin l'*action*. Mais avant d'aborder celle-ci, il faut prêter attention à l'autre pôle de l'expression, à savoir Dieu. En effet, l'exigence d'ouverture ne tient pas seulement à la complexité et à la richesse de la parole humaine. Elle a encore à voir avec Celui dont il est question, pour autant qu'Il est envisagé dans son geste de révélation en Jésus Christ.

L'hypothèse qui guidera ici la réflexion est la suivante: le christianisme restera une religion de l'affirmation tant qu'il restera foncièrement axé sur la figure du Verbe; seule la prise en compte de l'Esprit peut indiquer la possibilité d'un dire autre.

«Le Seigneur est l'Esprit» (2 Co 3,17)

La pauvreté chronique de la pneumatologie, du moins dans le christianisme d'Occident, est notoire. Encore aujourd'hui, les discours signifiants sur l'Esprit sont rares⁸. Ce qui est décisif pour notre propos, c'est que l'Esprit soit le plus souvent compris comme l'Inspireur de la Parole, celui qui est à la source de son surgissement et qui, en tant qu'hôte intérieur, en facilite l'audition correcte. Y. Congar écrit:

Les conciles, les papes, les théologiens proclament à l'envi que l'Église et, en elle, le magistère, ne sont assistés par le Saint-Esprit que pour tenir fidèlement et, si nécessaire, préciser ce que la Parole de Dieu ou la Révélation contient ou implique⁹.

Dans l'interminable débat autour des processions de l'Esprit, les orthodoxes ont dénoncé le *Filioque*, y voyant la source d'un étouffement de l'Esprit en catholicisme, sa réduction à une fonction d'auxiliaire du Christ, ce qui aurait ainsi ôté tout frein à une ecclésiologie

8. Hans KÜNG écrit: «le langage sur l'Esprit Saint est aujourd'hui à ce point inintelligible pour beaucoup qu'on ne peut même pas dire qu'un tel discours soit contesté» (*Être chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p. 545).

9. *Op. cit.*, p. 121.

autoritaire¹⁰. Congar, qui discute de cette question, plaide pour un meilleur respect des liens qui unissent le Christ et l'Esprit, le Verbe et le Souffle. Mais si c'était précisément cet arrimage de l'Esprit au Verbe qui faisait problème?

Les grands débats théologiques sur l'Esprit ont le plus souvent porté sur ce que l'on pourrait appeler une physique des relations intratrinitaires. Il est toujours tentant d'aborder le mystère trinitaire comme une énigme à solutionner indépendamment du contexte dans lequel la référence à l'Esprit a surgi. Or c'est l'expérience originelle qui compte, non seulement l'expérience ancienne mais encore celle qui, à chaque époque, donne sens à la référence à l'Esprit. La question pourrait bien être formulée de la manière suivante: pourquoi, très tôt, les chrétiens ont-ils cru bon de référer à l'Esprit? Quelle condition essentielle à l'expérience de foi rendait cette référence incontournable? Il a en effet fallu que cette référence soit incontournable, non seulement pour expliquer son insistance dans le Nouveau Testament, mais encore et surtout pour rendre compte de sa fortune dans la suite de l'histoire. Pour que la référence à l'Esprit s'impose au cœur même du kérygme chrétien, pour qu'elle en vienne éventuellement à bousculer le monothéisme strict du judaïsme et ce, à travers des débats déchirants, il fallait que cette référence corresponde à quelque chose d'essentiel, qui ne puisse être simplement nommé en référant à Dieu ou au Ressuscité.

À la recherche du souffle

Il faut d'abord retourner au Nouveau Testament. A. Myre pose bien la question lorsqu'il demande:

Quelques siècles avant les grands débats christologiques et trinitaires, à l'aube de la foi chrétienne, quand s'invente un langage nouveau pour dire le radicalement neuf, à quoi se référerait-on quand on disait, en grec, *pneuma*? Pourquoi avoir choisi un tel mot? Parlent-ils bien de la même réalité, tous ces auteurs néotestamentaires qui utilisent ce concept? Et de quel ordre de réalité s'agit-il? [...] Quelles sont ces expériences qui les ont tellement marqués? Et encore, en quoi les mots qu'ils utilisent nous permettent-ils de nous comprendre nous-mêmes¹¹?

¹⁰ Voir Y. CONGAR, *op.cit.*, p. 179ss.

¹¹ André MYRE, *Un souffle subversif. L'Esprit dans les lettres pauliniennes* («Recherches — Nouvelle série» 12), Montréal, Bellarmin, 1987, p. 14.

Myre le dit bien: il devait y avoir du radicalement neuf pour que la référence au *pneuma* s'impose avec tant de force chez des auteurs aussi divers que Paul, Luc et Jean. Certes, Myre met en garde contre toute «macédoine pneumatique»: «Ce n'est pas parce que le même mot est employé par différents auteurs qu'il a le même sens, ou qu'il peut impunément être utilisé pour faire partie d'une synthèse de ses utilisations néotestamentaires¹².» Il reste que l'importance du thème de l'Esprit, non seulement pour le Nouveau Testament mais encore pour l'aventure historique de la foi chrétienne, pointe vers une expérience fondamentale dont il doit être possible de dire quelque chose.

La première réponse qui vient en tête est celle qui voit dans la référence à l'Esprit une construction théologique. En évoquant l'Esprit, en le montrant à l'œuvre dans la communauté des croyants, l'Église primitive exprimerait sa conviction que la résurrection de Jésus ouvre les temps eschatologiques: «La promesse centrale attachée par Yahvé à la Nouvelle Alliance, c'était l'Esprit répandu sur tous les membres du peuple (*Jl* 2,28; *Ez* 37,1-14)¹³.» Cette explication sous-entend que l'expérience décisive pour les premiers chrétiens serait celle de l'action souveraine du Christ ressuscité et exalté, et que la référence à l'Esprit servirait essentiellement à éclairer la portée théologique de cet événement. Que cette explication soit largement valable, il est difficile d'en douter. De fait, l'Esprit de Pâques est bien présenté comme l'«Esprit de la promesse» (*Ga* 3,14; *Ép* 1,13). Mais la densité de la référence à l'Esprit ne s'explique pas entièrement par cet argument théologique. Les Actes et Paul ne montrent à peu près jamais le Christ parlant ou agissant dans la communauté chrétienne; c'est l'Esprit qui œuvre, à tel point qu'on a pu dire des Actes des Apôtres qu'ils traitent en fait des actes de l'Esprit. Si importante que puisse être l'argumentation théologique des Actes ou celle de Paul, l'une et l'autre sont pétries de la conviction que c'est l'Esprit qui est désormais présent et qui agit. L'argument théologique repose sur une expérience originale qu'il faut encore nommer.

C'est précisément ce que tente de faire une deuxième réponse au problème de la référence à l'Esprit. Cette référence servirait à «expri-

12. *Op. cit.*, p. 19.

13. Jean-Louis D'ARAGON, «Le "sensus fidelium" et ses fondements néotestamentaires», dans *Foi populaire, foi savante. Actes du V^e Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires [...]* («Cogitatio Fidei» 87), Paris, Cerf, 1976, p. 47-48.

mer que Dieu, que Jésus Christ sont véritablement proches du croyant et de la communauté des croyants, sont bien réels, présents, efficaces», qu'ils «ne le sont donc pas uniquement à travers notre souvenir, mais grâce à la réalité, à la présence, à l'efficacité spirituelles de Dieu, de Jésus Christ lui-même¹⁴». Cette explication a également beaucoup en sa faveur. Il est clair que «souffle» est une façon traditionnelle de nommer la capacité divine d'agir dans l'histoire¹⁵. Et, de fait, les références au souffle dans le Nouveau Testament disent bien cette puissance (*Lc-Ac*¹⁶) ou ce dynamisme divin (Paul¹⁷) perceptible à l'intérieur de la communauté des croyants. L'Esprit serait en quelque sorte le bras exécutif de Dieu et de son Christ, ce par quoi (ou celui par qui) ceux-ci exerceraient leur souveraineté sur l'histoire.

Mais cette explication n'éclaire pas encore l'ensemble du problème. Trois difficultés demeurent. La première est que la référence au souffle de Dieu n'est pas indispensable pour dire la présence agissante de Dieu. Dans la Bible, Dieu agit par son souffle, certes, mais tout autant par sa parole, par son bras, par sa main, par son Ange ou, dans les récits anciens, directement. De même, le Nouveau Testament montre le Ressuscité intervenant directement auprès des siens (*Mt* 28; *Mc* 16,9ss; *Lc* 24,13ss; *Jn* 20-21; *Ac* 1,1-11; *Ac* 9, etc.). La deuxième difficulté vient de ce que cette explication n'intègre pas une donnée essentielle au témoignage néo-testamentaire, à savoir le changement de régime que constitue le passage du temps de Jésus au temps de l'Esprit, passage bien marqué non seulement chez Jean mais également chez *Lc-Ac*. Jésus part et l'Esprit vient; la référence à l'Esprit paraît bien liée à ce passage. Troisièmement, cette explication n'offre aucun élément permettant de comprendre la stature qu'acquerra progressivement l'Esprit dans l'intelligence chrétienne du mystère de Dieu. Or, à moins de considérer ce développement ultérieur comme quelque chose de purement fortuit, il faut bien montrer, ou du moins suggérer, comment la référence à l'Esprit a correspondu à une expérience telle que la

14. H. KÜNG, *Être chrétien*, p. 545.

15. A. MYRE, *op. cit.*, p. 29. Il est «ce par quoi Dieu agit dans l'histoire» (p.133).

16. «Le trait prédominant de l'Esprit dans l'œuvre de Luc, c'est la puissance.» (Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc* [«Héritage et Projet» 45], Montréal, Fides, 1991, p. 339)

17. «Il y a, au cœur des croyants, un dynamisme qui les pousse, en communauté, à vivre comme Jésus et à agir dans la ligne de leur espérance. Ce dynamisme est l'effet, en eux, de l'agir du souffle de Dieu que leur a communiqué le Christ.» (A. MYRE, *op. cit.*, p. 133-134)

seule référence à l'action du Christ ou à celle de Dieu ne pouvait suffire à la dire.

Il faut souligner ici que cette deuxième explication de l'Esprit comme présence agissante de Dieu et du Christ a fait fortune dans l'histoire. Le Christ régnant désormais sur le monde, la fidélité chrétienne fut comprise en termes de discernement de sa volonté et d'obéissance à sa vérité. En tant que Maître intérieur, l'Esprit apparaissait essentiellement comme une courroie de transmission, offrant la lumière pour voir et la force pour obéir. Discerner les mouvements de l'Esprit, suivre ses impulsions, voilà bien ce qui a inspiré nombre de spiritualités traditionnelles (et contemporaines). Dans cette conception, l'Esprit n'a de sens qu'en référence à la Parole ou à la Volonté du Christ, dont il assure l'effectuation dans le monde. Or comment un tel rapport à l'Esprit pourrait-il induire autre chose qu'un christianisme de l'ordre et de l'obéissance? H.Küng déplore que l'Esprit ait servi de «substitut de la puissance de persuasion, de la légitimation, de la vraisemblance, de la crédibilité interne, de la discussion objective¹⁸». Mais Küng lui-même arrime l'Esprit au Verbe et en fait un gage de présence pleine de Dieu: comment alors échapperait-il à une logique de détermination et de défense de la vérité, qui coupe court à toute discussion?

Élargissons la question pour en suggérer la portée. À l'heure où les chrétiens eux-mêmes, comme leurs contemporains, ressentent l'exigence d'assumer leur destin et d'exercer leur liberté dans un aménagement responsable du monde, comment se rapporter à Dieu autrement qu'en termes d'écoute et de soumission? Comment la référence à l'Esprit, dont on sent bien qu'elle a quelque chose à voir avec l'exercice de cette liberté et de cette responsabilité, comment donc cette référence doit-elle être comprise?

L'Esprit, présence dans l'Absence

Voilà qui oriente vers une autre lecture du donné néo-testamentaire. L'Esprit est certes l'Esprit de la promesse; il est tout autant le dynamisme de Dieu et de son Christ à l'œuvre dans la communauté des croyants. Mais il importe de prêter attention à la *rupture pascale* et de bien voir qu'en nommant l'Esprit, les premiers croyants disaient *une*

18. *Être chrétien*, p. 545.

présence de Dieu éprouvée à même l'absence du Christ. Ces termes de présence et d'absence sont d'utilisation délicate, mais ils permettent de dire quelque chose d'essentiel à l'expérience chrétienne.

Les disciples avaient fait l'expérience d'une densité de présence de Dieu en la personne de Jésus. On peut parler ici de présence pleine. Mais Pâques marque une rupture. Les Évangiles parlent à la fois d'une présence continuée par-delà la mort de Jésus («Je serai avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps» [Mt 28,20]) et d'une absence («Je vais au Père» [Jn 16,17]). Ici intervient le thème de l'autre Paraclet, «qui restera avec vous pour toujours» (Jn 14,16). R.E. Brown écrit:

Ainsi, celui que Jean appelle «un autre Paraclet» est un autre Jésus. Puisque le Paraclet ne peut venir que lorsque Jésus a quitté, le Paraclet est la présence de Jésus lorsque celui-ci est absent. Les promesses de Jésus de demeurer en ses disciples s'accomplissent dans le Paraclet¹⁹.

Les Actes mettent en scène le départ de Jésus et la venue de l'Esprit. Le récit de l'Ascension dit l'exigence de renoncer désormais à voir Jésus: «Gens de Galilée, pourquoi restez-vous là à regarder vers le ciel?» (Ac 1,11) L'existence des disciples est maintenant à l'enseigne de l'Esprit, qui ne se caractérise pas par la présence pleine du Verbe mais bien plutôt par son silence. L'Esprit est présence de Dieu à même l'absence du Christ. L'expression «à même» est importante ici: il ne s'agit pas d'une présence de substitution, qui prendrait simplement le relais de la première, mais bien d'une présence dans l'absence, un tout nouveau régime de foi caractérisé par le *non-voir*.

L'œuvre johannique parle ainsi de l'ère nouvelle en opposant l'impossibilité de *voir Dieu* à la possibilité de *demeurer en Lui*. Voir Jésus, c'était voir le Père (Jn 14,9), mais la condition du croyant consiste à ne plus voir ni l'un ni l'autre. «Bienheureux ceux qui croiront sans avoir vu», dit Jésus à Thomas (Jn 20,29). Il ne leur est plus donné de voir mais bien de demeurer en Dieu: «Dieu, nul ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour, en nous, est accompli». Jean ajoute: «À ceci nous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous: il nous a donné de son Esprit.» (1 Jn 4,12-13) L'Église ne vit donc plus à l'ère de la

¹⁹ Raymond E. BROWN, *The Gospel According to John (xiii-xxi)*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1985, p. 1141.

présence pleine du Fils qui fait voir le Père, mais bien à celle de l'Esprit, une ère marquée par l'absence du Fils sans pour autant que les humains soient laissés «orphelins» (Jn 14,18)²⁰.

L'Esprit, présence à notre présence

Mais, nous dit Paul, «l'Esprit habite en vous» (Rm 8,11b). L'Esprit n'est présence de Dieu à même l'absence de Jésus que pour être *présence de Dieu à même notre propre présence*. Si Jésus s'absente, c'est pour que les disciples viennent en présence à leur tour. Des paroles, faits et gestes de Jésus, on passe aux paroles, faits et gestes des disciples. Du dire-Dieu en personne, du Verbe fait chair, on passe à des existences qui peuvent se dire dans l'Esprit. La balle est désormais dans le camp des disciples. Elle l'est certes pour que ceux-ci *témoignent* de la révélation de Dieu en Jésus; ce témoignage implique qu'ils se souviennent du Dieu-dit et qu'ils en rendent compte en paroles et en actes. En ce sens, l'Esprit est bien un souffle de mémoire et de témoignage (Jn 15,26-27; Ac 5,32). Mais le témoignage lui-même n'a de sens qu'en tant qu'il permet aux humains d'*entrer en relation* avec le Dieu révélé. En se révélant au monde, Dieu fait des avances; il dégage un espace de relation où les humains peuvent parler et agir à leur tour. En ce sens, Pâques indique moins l'expansion que l'effacement du Verbe de Dieu, son silence offert à la prise de parole des humains. Au soir du dire-Dieu, au matin des humains, la question essentielle est donc celle que

20. Ce passage vers un nouveau régime de foi caractérisé par le non-voir est passablement occulté dans les Actes par la manière lucanienne. En effet, Luc fait de l'Ascension de Jésus moins un départ qu'une entrée en gloire; il met en scène un Esprit agissant dans la communauté croyante avec une présence quasi palpable. Il faut voir que l'entreprise de légitimation que mène Luc lui fait accentuer la continuité de l'œuvre du salut de l'Ancien Testament jusqu'à l'ouverture de l'Église aux païens. Les disciples semblent entraînés dans un jeu qui serait mené de bout en bout par l'Esprit. Mais le récit même des Actes laisse voir combien la certitude d'être habités par l'Esprit est de l'ordre de la relecture, et que l'expérience elle-même a été faite de recherches, de tâtonnements, de discussions, de conflits et de compromis, c'est-à-dire de tout ce qui constitue l'existence collective, et qu'aucune intervention directe de l'Esprit n'est venue court-circuiter cette dynamique ecclésiale. La manière dont Paul traite de l'Esprit est plus proche de cette expérience. L'Esprit est présent, il est perceptible aux fruits qu'il produit, mais il reste toujours objet de discernement collectif. Les grandes parénèses des lettres pauliniennes indiquent bien que la balle est désormais dans le camp des croyants. L'Esprit n'est pas tant le grand acteur de l'histoire chrétienne que celui qui demeure en nous et en qui il faut demeurer.

le témoignage de Pierre faisait naître au cœur des Juifs de Jérusalem: «Que devons-nous faire?» (Ac 2,37) Autrement dit, si Dieu est tel que tu nous le dis, s'il s'est ainsi dit en Jésus, comment parler et agir désormais? Que nous faut-il devenir?

Il y a à Pâques un passage de la révélation de Dieu à la révélation des humains qui coïncide avec l'effacement du Verbe et le don de l'Esprit. Jean l'affirme avec force: en Jésus, le Verbe a été entendu, vu, contemplé, palpé (1 Jn 1,1). Mais on ne sait de l'Esprit ni d'où il vient, ni où il va (Jn 3,8). *L'Esprit opère dans le registre du non-voir*. Ce non-voir n'est pas de l'ordre de l'invisibilité mais bien de celui de l'absence; à l'ère de l'Esprit, Jésus est parti et les disciples sont littéralement livrés à eux-mêmes, à leurs propres paroles, à leur propre discernement, à leurs propres actions. Ils font alors l'expérience inouïe d'une prévenance divine au plus propre d'eux-mêmes, qui n'agit pourtant jamais en lieu et place d'eux. Cette prévenance s'offre à croire et non à constater. Elle est celle d'un Esprit de liberté qui s'offre à même des existences en genèse de liberté, sans jamais coïncider avec elles ni se substituer à elles.

Pâques clôt ainsi le temps de la Parole qui dit Dieu et ouvre celui de la réponse humaine. Il s'agit pour les humains de se révéler et de se réaliser en paroles et en actes dans un monde où Dieu s'est dit et, par là même engagé. Telle est sa grâce, sa mise au monde, son avance. Les humains peuvent désormais entrer dans cette grâce, *rendre grâce* en parlant et en agissant à leur tour. Leur mise au monde peut alors rejoindre la mise au monde de Dieu. L'Esprit s'offre inlassablement en tant que présence de Dieu à même cette venue en présence des humains.

Comment comprendre cette présence à même notre venue en présence? Deux indications permettent de préciser le propos. Pour que la présence humaine soit authentique, pour qu'elle ne soit pas simple figuration, elle doit être une *genèse de liberté*. L'Esprit ne vient donc pas se substituer à la liberté humaine ou en contrôler l'exercice; sa présence n'est pas une présence concurrente à la nôtre mais bien un désir de voir notre propre liberté advenir, de voir cette spontanéité humaine surgir en des actions et des paroles inédites, à nulle autre pareilles. Mais cette présence de l'Esprit est présence d'un Autre qui ne coïncide jamais avec nous; et si cet Autre souffle où il veut, il n'est pas sans visage. L'Esprit est Esprit du Christ, qui se laisse désormais rejoindre dans l'ouverture aux autres (Mt 25). «Dieu est Amour: qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui»

(1 Jn 4,16b). Telle est la seconde indication: la présence de l'Esprit se laisse éprouver dans l'*ouverture aux autres*; elle indique qu'il n'y a de véritable présence à soi et à Dieu que dans cette ouverture. L'Esprit fait découvrir que «le chemin du rapport à Dieu passe par le rapport à l'homme, et prioritairement par le rapport à ceux que la raison du plus fort a réduits à "moins que rien"²¹».

Agir dans l'Esprit

Il est maintenant possible de comprendre que l'Esprit ne se laisse pas proprement approcher par le biais d'un dire-Dieu théorique. Certes, Dieu s'est dit en Jésus et l'Esprit est bien Esprit du Christ. À ce sujet, il y aura toujours des choses à dire et à faire voir. Mais il n'est pas indifférent que l'Esprit survienne précisément dans l'effacement du Verbe et s'investisse dans l'espace de liberté offert à l'advenue des humains. Il est dès lors et avant tout Esprit du dire-l'humain, de la réalisation des humains. Il est un Esprit de liberté et de responsabilité. Il est l'antithèse même de toute loi prétendant se substituer à l'exigence pour les humains d'inventer leur existence en Dieu. À l'heure où, plus que jamais, les humains ont leur propre sort et celui du monde entre leurs mains, il est, Lui, le Dieu proche au sein duquel il est donné de pouvoir agir²².

Certes, cette action ne saurait être muette. Mais elle se joue dans «l'inépuisable richesse du discours humain» qu'évoquait Arendt. Son discours n'est pas réductible à un simple dire-vrai qui prétendrait faire voir Dieu à la conscience contemporaine. Il y a là une exigence pour la théologie qui ne consiste pas à abandonner le discours théorique mais bien à situer celui-ci à l'intérieur d'une entreprise discursive plus large et plus décisive, où l'essentiel n'est pas tant de faire voir Dieu que de

21. Louis-Marie CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* («Cogitatio Fidei» 144), Paris, Cerf, 1987, p.194.

22. C'est en ce sens qu'il faut voir dans la référence à l'Esprit une donnée spécifiquement chrétienne: «La "Ruach Jahve" de l'Ancien Testament, puissance créatrice de Dieu qui pose et conserve dans l'existence, est sans doute, en soi, identique à l'"Esprit du Christ", par lequel nous sommes "bénis" dès l'origine du monde, et ce, "dans le Christ" (Eph I, 3s.); mais pour nous, cet Esprit sanctifiant et justifiant du Christ n'est pas purement identique à l'Esprit créateur de Dieu» (Heribert MÜHLEN, «Doctrine de la grâce», dans Robert VAN DER GUCHT et Herbert VORGRIMMER, *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, II, Paris, Casterman, p. 407).

se situer soi-même dans le monde, de Le dire que de se dire en Lui, de dire-vrai que de dire-juste.

Ce congrès n'invite pas seulement à dire Dieu mais bien à le dire *aujourd'hui*. Dans cet «aujourd'hui» paraît déjà une *préoccupation pour le sens*, préoccupation susceptible d'ébranler la logique des affirmations sur Dieu. Il s'agit bien, en effet, d'affronter la remise en question par nos contemporains d'une religion qui a tout à dire sur Dieu, qui envisage la relation à Dieu essentiellement dans le registre du dire-vrai. Cette remise en question force à réinterroger l'expérience de foi, et à renouer avec un Esprit présent au plus propre des humains sans qu'il soit pour autant possible de le faire voir. La référence à l'Esprit dit une expérience de Dieu où rien ne vient court-circuiter l'exigence pour les humains d'inventer leur avenir à même leurs propres paroles et leurs propres actions. Dans l'espace d'absence dégagé par l'effacement du Verbe, peut-être s'agit-il moins de dire Dieu que d'agir dans l'Esprit.

**La fragilité de Dieu
selon Maurice Zundel**
Du «Dieu du Moyen Âge»
au Dieu de Jésus Christ

RAMÓN MARTÍNEZ DE PISÓN LIÉBANAS, O.M.I.
Université Saint-Paul, Ottawa

Maurice Zundel (1897-1975) était un homme de grande foi, un penseur et un mystique profondément convaincu de la *nouveauté* du message chrétien. C'est pourquoi il a toujours étudié les *signes des temps* à la lumière de l'Évangile, ce qui lui apporta de grandes souffrances. D'abord, parce qu'il ne pouvait rester indifférent devant la crise d'un système théologique qui ne correspondait plus aux aspirations les plus profondes de ses contemporains dans les domaines moral, religieux, social et scientifique qui bouleversaient la plupart des principes établis et acceptés. D'autre part, parce qu'il a dû faire face, de la part de l'autorité religieuse, à des accusations qui, à cause de ses idées jugées trop avancées, l'ont forcé à s'éloigner de son diocèse d'origine. Son évêque, M^{sr} Besson, voyait en lui un franc-tireur, ce qui n'était pas très bien considéré dans les hautes sphères ecclésiastiques: «C'est un franc-tireur et l'Église n'aime pas beaucoup les franc-tireurs¹.» Pourtant, si

1. Lettre de M^{sr} Besson au curé Ramuz le 10 août 1939, un an après la publication du livre de Zundel, *Recherche de la personne*, (Saint-Maurice [Suisse], Œuvre Saint-

on tient compte de la différence établie par Hans Küng entre franc-tireur et avant-gardiste, en décrivant le premier comme un solitaire qui lutte à ses propres risques et périls et à l'écart des autres, alors que le second est soucieux du reste de la communauté croyante, c'est-à-dire un pionnier qui marche à la tête de l'ensemble de la communauté des croyants², il semble que le qualificatif de M^{gr} Besson appliqué à Maurice Zundel ne soit pas juste. Il a été plutôt un avant-gardiste.

Après des années de travail consacré à l'étude de l'œuvre zundélienne³, je demeure convaincu que sa plus grande contribution théologique porte sur le thème de Dieu et sur la façon de le dire, c'est-à-dire sur le langage religieux. Le 13 février 1965, dix mois avant la fin du concile Vatican II, Maurice Zundel prononce une conférence au Cénacle de Genève dans laquelle il parle de «la réforme de l'Église⁴». Il affirme que le Concile, comme l'ensemble de la chrétienté, n'a pas encore pris conscience du véritable problème, du sens de la réforme de l'Église qui, selon lui, «s'opérera quand l'Église aura changé de Dieu⁵». Il est alors convaincu que nous sommes encore, en grande partie, prisonniers du Dieu de l'Ancien Testament dont nous sommes appelés à nous dégager pour pouvoir aboutir au Dieu de Jésus Christ, c'est-à-dire au Dieu de l'éternelle pauvreté⁶.

Augustin et Paris, Desclée de Brouwer, [1938] [dorénavant cité RP]). Le livre fut retiré du marché par ordre de son évêque. Cet extrait de la lettre est cité par Gilbert VINCENT, *La liberté d'un chrétien; Maurice Zundel* (coll. «L'Évangile au xx^e siècle»), Paris, Cerf, 1979, p. 9.

2. Voir Hans KÜNG, *Liberté du chrétien* (coll. «Foi vivante», 273), Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 132-140.

3. Depuis ma thèse de doctorat, *La liberté humaine et l'expérience de Dieu chez Maurice Zundel*, Montréal, Bellarmin et Paris, Desclée, 1990, 185 p., j'ai publié un certain nombre d'articles sur la pensée de Zundel. Les voici par ordre chronologique: «La dimensión personal en nuestra relación con Dios», dans *Nova et Vetera*, 29 (1990), 123-133; «Maurice Zundel: un hombre de fe en diálogo con su cultura», dans *Verdad y Vida*, 190-191 (1990), 223-238; «Le Dieu qui est "victime"; le problème du mal dans la pensée de Maurice Zundel», dans *Science et esprit*, XLIII/1 (1991), 55-68; «El Dios "pobre"»; la influencia de San Francisco de Asís en la vida y en el pensamiento de Maurice Zundel», dans *Verdad y Vida*, 196 (1991), 473-489; «"Il nous faut changer de Dieu"; la réforme de l'Église selon Maurice Zundel», dans *Église et Théologie*, 23 (1992), 31-47.

4. Voir Maurice ZUNDEL, «La réforme de l'Église», conférence au Cénacle de Genève (Suisse), le 13 février 1965, conférence enregistrée et retranscrite dans «Le Cénacle (Genève), 13 février 1965, récollection du Père M. Zundel», document ronéotypé, p. 39-54.

5. ZUNDEL, «La réforme de l'Église», doc. ron., p. 49.

6. Voir ZUNDEL, «La réforme de l'Église», doc. ron., p. 50.

Ce à quoi il consacra toute sa vie et dont sa pensée n'est qu'un écho, a été de montrer que dans l'expérience que l'homme fait de lui-même se trouve la véritable voie d'accès à Dieu⁷. Or, si la quête de soi est loin d'être opposée à la découverte de Dieu, c'est que Zundel parle d'un homme et d'un Dieu peut-être différents de nos conceptions habituelles.

Et c'est à ce tournant que l'on peut se demander: *de quel Dieu l'on parle et à quel homme*. Est-ce que la crise, dans le monde chrétien d'aujourd'hui, ne provient pas de cette ambiguïté fondamentale sur Dieu et sur l'homme⁸?

Selon Zundel, qui ne met pas en doute la bonne volonté des Pères de Vatican II, ceux-ci «dans l'ensemble n'ont pas encore compris, au moins discursivement sinon vitalemment, que Dieu n'est pas un pouvoir mais un Amour⁹». On continue donc à vivre dans l'ambiguïté sur l'homme, sur Dieu et sur leur rapports mutuels.

Or, pour prendre conscience de la situation de beaucoup de nos contemporains à l'égard de Dieu, il nous faut partir du lourd héritage du passé: la conception de Dieu qui fait de lui un Empereur, un Pharaon céleste qui nous impose sa volonté et demande l'obéissance. Ce serait, selon Zundel, l'image de Dieu dont nous parle le Moyen Âge. Mais déjà au Moyen Âge, le *Poverello* d'Assise partait à la découverte d'un Dieu différent. Voilà la première partie de mon travail. Néanmoins, le Dieu de Jésus Christ, tel que saint François l'a aussi découvert dans sa vie, est très différent de celui dont le Moyen Âge parle. Il est un Dieu pauvre, un Dieu d'amour, de fragilité, innocent et victime, qui est aussi une mère. C'est ici que se trouve la façon zundélienne de dire Dieu à laquelle sera consacrée la deuxième partie de ce travail. Or, cette façon nouvelle de dire Dieu, selon Zundel, a des conséquences théologiques d'une grande importance de nos jours, ce qui constitue la troisième partie de ce travail.

7. Voir Maurice ZUNDEL, «Quête de l'homme, expérience de Dieu», dans *Choisir*, 87 (1967), 21-23. Paul VI, qui connaissait Zundel depuis longtemps, l'invita, après la lecture de cet article, à poursuivre cette étude et à en publier les résultats.

8. Maurice ZUNDEL, *Je est un autre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 27; voir aussi p. 28, 197 (dorénavant cité JE).

9. ZUNDEL, «La réforme de l'Église», doc. ron., p. 54.

Le regard zundélien sur le «Dieu du Moyen Âge»

Nous sommes, au dire de Zundel, les héritiers d'une religion qui a été identifiée pendant des siècles à un peuple, à un État, à une nation. Cette situation s'est poursuivie plus ou moins jusqu'à notre époque, jusqu'au moment où la *laïcité* l'a fait tomber. Et il nous faut célébrer ce déclin¹⁰! Dans un monde en constante évolution, devant l'être humain qui se sent fier de ses réussites, de ses découvertes, de ses pouvoirs et qui se considère comme le seigneur de l'univers, l'idée de Dieu héritée de la tradition ne suffit plus. «L'idée de Dieu n'a pas bougé, elle n'a pas du moins suffisamment progressé en nous pour donner à cette humanité armée de tels pouvoirs, le Dieu dont elle a besoin¹¹.» Le prix payé pour le mariage entre religion et peuple a été lourd. Dieu a été vu comme explication de l'univers; il est alors le «bouche-trou de toutes nos ignorances et de toutes nos impuissances¹²». Un tel Dieu n'est plus nécessaire de nos jours¹³.

Selon Zundel, trois attitudes d'esprit ont contribué et contribuent encore à maintenir une conception de Dieu très éloignée de celle qui est révélée par Jésus. Il y a d'abord ce qu'il appelle le *biblisme*¹⁴, c'est-à-dire une attitude à l'égard de la Bible qui érige en modèle l'image de Dieu présentée dans l'Ancien Testament. La deuxième attitude d'esprit consiste en une certaine forme de *philosophisme*¹⁵. Elle identifie Dieu

10. Voir Zundel, «La réforme de l'Église», doc. ron., p. 42.

11. Maurice ZUNDEL, «Sortons du Moyen Âge», dans *Ton visage, ma lumière; 90 sermons inédits de Maurice Zundel*, Paris, Desclée, 1989, p. 51

12. Maurice ZUNDEL, *Hymne à la joie* (coll. «Points d'appui»), Paris, Éd. Ouvrières, 1965, p. 38 (dorénavant cité HJ) et, du même auteur, «Le vrai visage de Dieu», dans *Foi vivante*, 5 (1960), p. 203.

13. Voir Maurice ZUNDEL, «Quel Dieu et quel homme?», conférence au Cénacle de Paris, le 22 janvier 1966, doc. ron., p. 14.

14. Voir ZUNDEL, «Quel Dieu et quel homme?», doc. ron., p. 15-18. Il écrit en 1960: «Mais si le Pharaon est Dieu, Dieu est aussi un Pharaon. Cette image de la grandeur divine va traverser l'histoire. Dieu apparaîtra lui aussi comme un monarque, comme un despote, comme le maître absolu devant lequel nous ne sommes que néant, celui qui peut nous imposer son joug et nous châtier des derniers châtements si nous nous soustrayons à sa volonté. Et dans la Bible elle-même, dans l'Ancien Testament qui est d'ailleurs dans son essence un mouvement vers Jésus — et c'est là toute sa valeur, — il n'en reste pas moins vrai que l'image de Dieu est cette image royale, le plus souvent l'image d'un dominateur, d'un despote absolu, dont la présence fait mourir. Aussi bien voyons-nous Isaïe, lors de sa première vocation, saisi de terreur: il va mourir et lorsque les Hébreux se trouvent au pied du Sinaï et qu'ils s'apprennent à affronter la présence de Dieu, ils crient vers Moïse, en disant: "Parle-nous, toi, mais que Dieu ne nous parle pas. Car si Dieu nous parle, nous allons mourir."» («Le vrai visage de Dieu», p. 200-201)

15. Voir ZUNDEL, «Quel Dieu et quel homme?», p. 21-22.

à Celui que l'on évoque pour répondre à la question concernant la cause première du monde ou le fondement du réel. Enfin, une troisième attitude néfaste: un certain *moralisme*¹⁶ qui voit dans l'agir humain la soumission à la volonté arbitraire d'un Dieu vu comme fondement de la vie morale. De ces attitudes, il résulte inévitablement une idée de Dieu qui en fait un être extérieur à l'univers et à nous-mêmes¹⁷. C'est le Dieu de la théocratie devant qui nous n'avons pas d'autre sortie que l'obéissance aveugle, la soumission, par peur d'une damnation éternelle¹⁸. Voilà, selon Zundel, l'héritage que nous avons reçu du Moyen Âge et qui, encore aujourd'hui, continue à faire des ravages.

Nous en sommes restés au Moyen Âge, ce Moyen Âge qui s'illustre dans les coupoles byzantines par le portrait du Christ Pantocrator: Le Christ tient dans ses mains la boule qui représente l'univers et, d'un regard sévère, il embrasse tout l'horizon. Le Christ est le Maître du monde, comme l'était le Dieu d'Isaïe devant lequel se prosternent les Séraphins qui chantent éternellement le Sanctus. Dieu est le Maître du monde, Il est le Roi, Il est l'Empereur, qui tient tout dans sa main et conduit le destin des hommes; Il tient les fils de l'Histoire et, parce que Dieu est tel, les jeux sont faits. L'Histoire du monde n'a pas à s'accomplir: l'issue en est connue, l'issue en est déterminée. Nous sommes simplement dans la main de Dieu des jouets qu'Il conduit selon son dessein¹⁹.

Le Moyen Âge traduit, pour Zundel, la peur de la liberté; l'humanité a toujours eu peur devant la liberté, parce qu'elle nous invite à devenir créateurs, à inventer le futur, et c'est pourquoi il y a toujours eu des groupes pour limiter la liberté, pour la contrôler, pour la donner

16. Voir Zundel, «Quel Dieu et quel homme?», p. 22-23.

17. Voir Maurice Zundel, «Que l'homme soit!», dans *Choisir*, 138 (1971), p. 3.

18. Voir Ramón MARTÍNEZ DE PISÓN, *L'au-delà* (coll. «L'horizon du croyant»), Ottawa, Novalis, 1993, p. 20-26; Marc LÉBOUCHER, *Y a-t-il une vie après la mort?* (coll. «C'est-à-dire»), Paris, Centurion, 1989, p. 118; Philippe GRUSON, «Lectures de la parabole du jugement (Matthieu 25,31-46)», dans *Catéchèse*, 124 (1991), p. 36; Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur; la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983, p. 50-97 et, du même auteur, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles); une cité assiégée* (coll. «Pluriel»), Paris, Fayard, 1978, p. 259-303.

19. ZUNDEL, «Sortons du Moyen Âge», p. 51 et, du même auteur, «L'éternel Moyen Âge», conférence au couvent des dominicaines de Beyrouth en juin 1965, doc. ron., p. 10-14; «La fin du Moyen Âge», conférence prononcée au couvent des dominicaines de Paris le 9 novembre 1956, doc. ron., p. 4-6.

au «compte-gouttes²⁰». Malheureusement, la religion et l'Église sont entrées dans ce jeu!

Il est certain que cette attitude ne sert à rien devant les grandes crises de l'existence humaine. «Les grandes passions qui surgissent en rafale, où il s'agit de prendre une décision qui engage l'homme tout entier, ces grandes passions ne peuvent être équilibrées que par la passion de Dieu²¹.» L'être humain, une fois libéré de la contrainte et de la peur, n'a pas besoin de ce Dieu extérieur qui lui impose sa volonté. Un Dieu Empereur n'a plus de sens, car «comment affirmer un Dieu qui, par définition, est un maître, une limite, une menace, un interdit, qui par définition est le violateur de notre autonomie²²?» Or, selon Zundel, un homme du Moyen Âge, «qui dépasse infiniment le Moyen Âge²³», François d'Assise, nous a ouvert une issue.

L'unique remède à cette théocratie, la solution est dans le Christ vécu avec intensité comme chez François avec son intensité incomparable et sa pauvreté divine. C'est là la réponse. Une liberté anarchique, on ne sait pas où elle peut mener²⁴.

Le *Poverello* redécouvre le Dieu de Jésus Christ, le Dieu Trinité qui ne s'approche de nous qu'en nous libérant, le Dieu à genoux qui lave les pieds à ses disciples, ce Jésus qui «va nous délivrer du faux dieu qui nous asphyxie²⁵». Voilà le chemin pour dépasser le Moyen Âge: la rencontre avec le Dieu de l'éternelle pauvreté.

Le témoignage de saint François jaillit ici de source. Saint François d'Assise est précisément le chrétien qui a fait l'expérience de la Trinité — sans s'en douter d'ailleurs — au degré suprême puisque la pauvreté est devenue pour lui le centre même de son adoration. Il est absolument inconcevable que saint

20. Voir Maurice ZUNDEL, «La religion de groupe ou communautaire», dans *Je parlerai à ton cœur* (retraite aux franciscaines du Liban du 3 au 10 août 1959), Québec, Éd. Anne Sigier, 1990, p. 48.

21. Maurice ZUNDEL, «Religion de groupe et religion personnelle», dans *Ton visage, ma lumière*, p. 82.

22. Maurice ZUNDEL, «La crise de l'Église est liée à une fausse conception de Dieu», conférence donnée à Notre-Dame-des-Anges, Badaro (Beyrouth), le 12 mars 1972, doc. ron., p. 27.

23. ZUNDEL, «Sortons du Moyen Âge», p. 51.

24. ZUNDEL, «L'éternel Moyen Âge», doc. ron., p. 13.

25. ZUNDEL, «L'éternel Moyen Âge», doc. ron., p. 13.

François ait embrassé la pauvreté avec une telle passion, qu'il l'ait considérée comme sa fiancée et comme son épouse, qu'il lui ait décerné le titre de «Dame Pauvreté» en écho à toutes les lectures de romans de chevalerie qui avaient illuminé sa jeunesse, il est impossible que saint François ait donné à la pauvreté une telle place, une place unique, qui est celle même de Dieu, sans que la pauvreté ait été pour lui Dieu-même²⁶.

L'héritage du *Poverello*, c'est celui d'un Dieu qui s'identifie avec l'amour, avec le don de soi-même, avec la désappropriation. La découverte du Dieu de Jésus Christ, que Maurice Zundel expérimenta pendant son adolescence, arrive à son apogée avec la découverte de la *mystique franciscaine*. C'est ainsi que la pauvreté devient le critère d'interprétation dont va se servir sa théologie: «C'est à la lumière de la pauvreté qu'il faut lire l'Incarnation, le mystère de Jésus et le mystère de l'Église²⁷.» Ces expériences conduisent Zundel à parler de Dieu d'une façon différente, en utilisant un langage «sacramental».

La façon zundélienne de dire Dieu: le langage «sacramental»

En parcourant les écrits zundéliens, nous ne nous trouvons pas devant une démonstration théorique sur Dieu, mais devant une pensée fondée sur une expérience personnelle de libération, continuellement approfondie par la médiation des expériences des hommes de son temps. Zundel n'a pas essayé de construire un système théologique; son but était de parler de ce que lui-même vivait: «Je ne conçois rien, n'ayant pas la moindre propension à construire un système. Je témoigne simplement de l'expérience que je vis²⁸.» La seule possibilité de parler de Dieu se trouve dans l'exemple de notre vie, quand celle-ci devient témoignage de Dieu: «C'est pourquoi on parle efficacement de Dieu pour autant qu'on le vit: en devenant parole plutôt qu'en proférant des mots²⁹.» C'est-à-dire en devenant, dans notre vie, la transparence de la Présence

26. Maurice ZUNDEL, «La Sainte Trinité», conférence prononcée dans l'Abbaye bénédictine de Saint-Joseph-de-la-Rochette (Caluire, Lyon), du 6 au 11 septembre 1963, doc. ron., p. 15.

27. Maurice ZUNDEL, «La clé du Royaume», dans *Choisir*, 200-201 (1976), p. 6.

28. Maurice ZUNDEL, *L'homme existe-t-il?* (coll. «Points d'appui»), Paris, Éd. Ouvrières, 1967, p. 31 (dorénavant cité HEI).

29. HEI, p. 50.

divine, les témoins de Dieu en faveur d'un engagement créateur de liberté et de justice; voilà la seule manière de faire l'expérience de Dieu.

Mais, comme il n'est de parole efficace que celle que l'on devient, ce langage ne sera entendu que si les chrétiens, clercs ou laïcs, engagent résolument toute leur vie dans un témoignage créateur de justice et de respect qui révèle Dieu comme le fondement, *en chacun*, de la dimension infinie que l'humanité moderne, éveillée par sa révolte au sens de sa grandeur, et, par la science au sens de sa puissance, entend donner à son effort et à son avenir³⁰.

L'Église n'a pas toujours été dans les faits le sacrement de ce Dieu qui nous libère en Jésus Christ et que nous rencontrons au cours de notre *devenir des personnes*. L'époque contemporaine nous montre une situation d'hostilité contre l'Église et, surtout, contre son centre même, le Dieu qu'elle annonce³¹. Pourtant, l'Évangile nous propose tout autre chose en nous parlant du Dieu révélé par Jésus Christ. Le Vendredi Saint, Jésus Christ nous a révélé le Dieu qui s'identifie à l'être humain; ce jour-là, «Jésus a réellement inscrit, au centre de l'histoire, cette prodigieuse équation: pour Dieu, *l'homme = Dieu*³²». Il est donc un Dieu différent, il attend notre réponse, il se manifeste dans le monde par notre transparence, par notre devenir libre: «Il ne peut s'y manifester comme liberté qu'à travers notre liberté³³.»

La nouveauté que la révélation de Jésus Christ apporte concerne d'abord la perception même de Dieu: d'un Dieu conçu comme monarque absolu, on passe à la manifestation d'un Dieu Trinité, d'un Dieu

30. Maurice ZUNDEL, *Croyez-vous en l'homme?* (coll. «Bibliothèque Ecclesia», 23), Paris, Fayard, 1956, p. 61-62 (dorénavant cité CVH).

31. Nous pouvons lire dans une conférence: «La situation donc peut s'exprimer sous son aspect le plus grave et le plus profond: Dieu, j'entends tel qu'il est conçu par la tradition, ce Dieu qui est un amalgame, en Occident, un amalgame d'Ancien Testament mal situé, d'une philosophie élémentaire surtout aristotélicienne, d'un Nouveau Testament mélangé par ces deux autres facteurs, le Dieu traditionnel apparaît justement comme un viol de l'esprit» (Maurice ZUNDEL, «La crise de l'Église», recollection à Sainte-Marie-de-la-Paix, au Caire, 1972, doc. ron., p. 13).

32. Maurice ZUNDEL, *Quel homme et quel Dieu?*, Paris, Fayard, 1976, p. 109; voir aussi p. 110, 171 (dorénavant cité QHQD). Si Jésus a inscrit cette équation, cela montre que le Dieu des chrétiens n'est pas un Dieu qui écrase, mais le fondement de la liberté (voir Maurice ZUNDEL, «Pourquoi l'Église?», recollection à Sainte-Marie-de-la-Paix, au Caire, mai 1972, doc. ron., p. 40).

33. JE, p. 131.

pur Amour. C'est ainsi qu'«il ne faut jamais parler de Dieu en oubliant tout ce que la révélation de la Trinité comporte de lumière et de libération³⁴». La Trinité nous présente un Dieu pauvre, dont l'être coïncide avec l'amour qui est pur don vers l'autre. C'est ici que s'insère l'expérience du Dieu de pauvreté absolue que Zundel reçoit du *Poverello*.

Le vrai Dieu, le Dieu chrétien, le Dieu qui se révèle en Jésus Christ est un Dieu qui a tout perdu éternellement. C'est pourquoi il ne peut rien perdre. Il a tout donné éternellement et il ne saurait donner davantage parce que ce don le constitue lui-même dans son personnalisme fondé uniquement sur la charité. Ce Dieu-là, si différent du Dieu conçu par les hommes, même par les prophètes de l'Ancien Testament, ce Dieu dont le Christ seul témoigne, parce qu'il est seul à en vivre d'une manière unique, ce Dieu nous délivre du cauchemar d'un Dieu qui limite, d'un Dieu qui menace, d'un Dieu qui punit, d'un Dieu qui dévalorise notre existence. Mettre fin à cette conception, c'est mettre fin à toutes nos terreurs, à toutes nos servitudes, à tout ce qui fait de Dieu une caricature, une idole et de l'homme un esclave et un mendiant³⁵.

Le monothéisme trinitaire marque une rupture avec l'image théocratique de Dieu qui en faisait un monarque absolu donnant sens à tout. La grandeur divine est identifiée «avec l'amour radicalement affranchi de toute adhérence à soi, avec le dépouillement infini de l'éternelle pauvreté³⁶».

Or, pour mieux percevoir la nouveauté de la révélation de Jésus et sa façon de dire Dieu, à travers un langage «sacramental», Zundel met en relief certains termes qui la soulignent: l'*humilité*, la *fragilité*, l'*innocence* et la *maternité* de Dieu.

L'*humilité* de Dieu exprime le respect immense de Dieu pour ses créatures humaines et pour leur liberté, ainsi que la solidarité qu'il établit avec elles. Voilà la grande nouveauté que Jésus a manifestée en relation à Dieu: Dieu se soumet, par amour, à ses créatures raisonna-

34. Maurice ZUNDEL, «L'homme appelé à vivre en Dieu, comme Dieu s'est fait homme», conférence donnée au Cénacle de Genève le 26 janvier 1975, doc. ron., p. 10.

35. ZUNDEL, «La Sainte Trinité», doc. ron., p. 16. Voir «La pauvreté de Dieu», dans *Foi vivante*, 14 (1963), 38-42.

36. Maurice ZUNDEL, *Dialogue avec la vérité*, Paris, Association Maurice Zundel, 1986, p. 105; voir aussi p. 103 (dorénavant cité DV); JE, p. 78 et, du même auteur, «Dieu unique mais non solitaire», dans *Émerveillement et pauvreté* (retraite à des oblates bénédictines de la Rochette en 1963), Saint-Maurice (Suisse), Éd. Saint-Augustin, 1990, p. 22-36.

bles, en faisant d'elles «des créateurs³⁷», «comme si chacune était son Dieu³⁸». Il n'y a donc pas de place pour la contrainte, pour l'écrasement divin, mais pour la liberté à travers la réciprocité du don, de l'amour entre Dieu et l'homme. On trouve là un Dieu qui attend la réponse de l'être humain pour pouvoir établir avec lui des rapports d'intimité et de liberté, un Dieu qui se manifeste dans une transparence humaine, qui se laisse médiatiser par l'homme. C'est pour cela que Zundel disait que «Dieu a fait de nous les arbitres de sa Présence au monde. Il ne peut s'y manifester comme liberté qu'à travers notre liberté³⁹».

Il est donc un Dieu *fragile*, parce qu'il accepte même le refus de l'homme de s'ouvrir à lui, d'établir une relation d'amour, de se libérer. Dieu «est inévitablement désarmé devant un refus qui soustrait notre intimité à Sa présence. Notre imperfection, autrement dit, peut tenir en échec Sa perfection⁴⁰.» C'est ainsi que, comme dans tous les rapports de liberté entre les personnes humaines, l'échec peut être présent; il est causé par ce refus de répondre à une invitation. «C'est sous cet aspect que Dieu est fragile et désarmé devant le refus que nous pouvons opposer à un dialogue qui exclut radicalement toute contrainte⁴¹.»

Ce Dieu de pauvreté dont l'humilité et la fragilité sont des caractéristiques essentielles, est aussi un Dieu *innocent* et *victime*. Il en résulte que Dieu n'est pas le responsable du mal; il en est la première victime⁴² puisqu'il subit les conséquences d'un manque de réponse de la part de l'homme.

37. QHQD, p. 93. Cette phrase d'Henri Bergson, utilisée par Zundel, est tirée du livre *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1933. Cette expression pour laquelle Zundel ne donne aucun renvoi précis, se trouve à la page 273 de l'œuvre de Bergson.

38. QHQD, p. 109. Cette expression, l'*humilité* de Dieu, a été tirée de l'opuscule *De Beatitudine*, autrefois attribuée à saint Thomas d'Aquin. Il semble bien que la source de ce texte soit la citation qu'en fait Jacques Maritain dans *Art et scolastique*, Paris, L. Rouart, 1927, p. 245. Voici la traduction que donne Zundel du texte latin cité par Maritain: «Il y a autre chose qui enflamme l'âme à aimer Dieu: c'est l'humilité divine. Dieu tout-puissant, en effet, se soumet (tellement) à chacun des anges et à chacune des âmes saintes, comme s'il était pour chacun (ou chacune) un esclave qui s'achète et que chacun (ou chacune) fût son Dieu. Pour le suggérer il passera en les servant, selon ce qu'il dit dans le psaume 81: "J'ai dit: vous êtes des dieux." Cette humilité résulte de l'abondance de la bonté et de la noblesse divine, comme un arbre ploie sous l'abondance de ses fruits.» (QHGD, p. 7-8)

39. JE, p. 131.

40. HJ, p. 40.

41. HJ, p. 41.

42. Voir QHQD, p. 106-107; JE, p. 42-43; HJ, p. 36, «Dieu, première victime», dans *Choisir*, 256 (1981), p. 5-7.

Au fond justement, la tragédie du mal dans la perspective chrétienne, c'est la tragédie de Dieu qui est victime du commencement de l'histoire jusqu'à la fin et qui le sera toujours dans la mesure où une seule créature refusera l'amour qui est le sens même de l'existence. Il n'y a pas de doute que la croix est une dimension nouvelle sur ce fond de Trinité qui lui donne toute sa signification, puisque la croix veut dire que c'est Dieu qui meurt pour ceux qui refusent obstinément de l'aimer pour justement ne pas violer leur liberté, pour que cette liberté se donne du fond de sa spontanéité sans être jamais contrainte⁴³.

Jésus Christ nous révèle un Dieu pauvre, humble, fragile et innocent, dont le sort dépend de nous qui avons la possibilité de le tuer chaque fois que nous ne le manifestons pas dans la transparence de notre vie, chaque fois que nous ne répondons pas oui à l'amour que Dieu nous offre. Voilà la grande nouveauté de la révélation de Dieu manifestée en Jésus Christ.

Nous avons donc ce pouvoir effrayant de juger Dieu, de Le condamner, et de Le faire mourir. Et nous avons renversé tous les termes de cette vérité pourtant si évidente, et nous nous sommes demandé si Dieu n'allait pas nous condamner, nous rejeter comme si ces mots avaient là un sens⁴⁴.

L'homme a un immense pouvoir sur Dieu. Là se trouve le caractère sacré de toute vie humaine, celui d'*engager* le destin de Dieu; c'est pourquoi, «*au centre de l'histoire, il y a le jugement de Dieu par l'homme*⁴⁵». Or, si l'homme a le pouvoir de juger Dieu, il a aussi le

43. ZUNDEL, «Dieu, première victime», p. 6. Voir aussi JE, p. 42-43; HJ, p. 78.

44. ZUNDEL, inédit de 1937, cité par Marc DONZÉ, *L'humble présence; inédits de Maurice Zundel* (coll. «Buisson ardent»), t. I, Genève, Éd. du Tricorne, 1985, p. 163. Deux ans plus tard, en 1939, il écrit: «Le non implacable de la créature en fit pour le Créateur un jardin d'agonie. Toute l'histoire s'achemine dès lors vers cette condamnation terrifiante qui manifeste au grand jour le jugement de Dieu par l'homme, tel que chacun de nous le prononce en chacun de ses reniements.

«Nous nous étions fait de Lui l'idée d'une puissance capable de nous briser; c'est Lui qui succombe à nos coups dans l'impuissance volontaire de l'amour qui ne peut que se donner. Et le cri où s'achève son indicible agonie retentit dans tout l'univers comme le cri de l'innocence de Dieu.» («La révélation de Dieu et de l'homme en la Croix, source de vie», dans *Nouvelle revue apologetique*, 641 [1939], p. 205-206)

45. Maurice Zundel, «Le cri de l'Alverne», dans 7 «Sept», le vendredi 18 octobre 1935, p.13. Texte original en italique. Reproduit dans RP, p. 328

pouvoir de le sauver: «Il [Dieu] ne peut régner en nous, sans nous. C'est à nous maintenant de Le détacher de la Croix⁴⁶.»

Ce Dieu d'amour, dont le destin est dans les mains de l'homme, est aussi *une mère*: «Il ne faut jamais oublier que le Visage de Dieu est un visage de mère⁴⁷.» Sa tendresse est ressentie comme celle d'un petit enfant «qui implore la tendresse de sa Mère⁴⁸», car «*Dieu est plus Mère que toutes les mères*⁴⁹». C'est la fragilité d'une mère pour les enfants qu'elle aime, une fragilité respectueuse des autres. Ainsi, Dieu

46. ZUNDEL, «Le cri de l'Alverne», p. 13. Voir RP, 331.

47. ZUNDEL, inédit de 1933, cité par Marc DONZÉ, *L'humble présence*, p. 106. Déjà en 1935, dans son deuxième livre, il écrit: «Ce Dieu au visage de mère, qui ne tressaillirait de joie en l'entendant se nommer de ce nom qui est le plus beau synonyme de la toute bonté?» (Maurice ZUNDEL, *Notre Dame de la Sagesse* [coll. «Foi vivante», 192], Paris, Cerf, 1979, p. 114 [dorénavant cité NDS]). On ne peut pas chercher chez Zundel, surtout à son époque et dans le contexte européen, un discours *féministe* sur Dieu tel que développé dans le contexte culturel contemporain. Il est pourtant certain que pour parler du «Dieu différent», du Dieu fragile et de tendresse, innocent et victime, du Dieu d'humilité, Zundel parle aussi de la maternité de Dieu depuis ses premiers écrits. Voir, par exemple, «L'esprit des vœux», dans *La Vie spirituelle*, XXXVIII/1 (1933), 29-35 (repris dans son livre, *Le poème de la sainte liturgie*, Saint-Maurice [Suisse], Œuvre Saint-Augustin et Paris, Desclée de Brouwer, 1954⁷, p. 411-424 [dorénavant cité PSL]); «L'Humanité de Dieu», dans 7 «Sept», le vendredi 3 janvier 1936, p. 13 (repris dans RP, p. 336); «La femme et le foyer», dans *L'Écho illustré* (Suisse), 39 (septembre 1933), p. 933. Par ailleurs, il a toujours eu une grande sensibilité à la question féminine: le 9 octobre 1921, il publie un article de journal consacré au droit de vote des femmes dans les élections politiques en Suisse: «L'Église et le suffrage féminin», dans *Le Courrier de Genève*, 9 octobre 1921, p. 1.

48. ZUNDEL, inédit de 1935, cité par DONZÉ, *L'humble présence*, p. 106. Le 28 juillet 1928, Zundel écrit une lettre aux oblates bénédictines de Genève où il parle de la tendresse infinie de Dieu; il dit: «Si Dieu nous a donné le Cœur de la Vierge, comme un refuge de premier plan, n'est-ce pas pour nous faire comprendre qu'au-delà, Son Cœur nous attend, plus maternel infiniment, plus compréhensif et plus tendre[?]» («La tendresse infinie de Dieu», dans *Lettres de l'Abbé Maurice Zundel aux oblates bénédictines de Genève de 1925 à 1931*, doc. ron., p. 37). En continuant le rapport entre Marie et la maternité de Dieu, Zundel écrit dans son dernier livre: «Marie, la nouvelle Ève, la Mère du Christ et la nôtre, est aussi en quelque sorte le signe et le sacrement de la maternité de Dieu. Elle le révèle *au féminin*, si l'on peut dire, comme la source de toute tendresse que l'on peut rencontrer dans le cœur des mères et, donc, infiniment plus mère que toutes les mères» (QHGD, p. 164).

49. NDS, p. 115 (texte original en italique); voir aussi p. 116-118; «Le cœur maternel de Dieu», dans *Foi vivante*, 4 (1960), p. 171. En 1959 Zundel dit: «Il ne s'agit donc plus de trembler pour notre salut, mais de trembler pour la crucifixion de Dieu. Nous ne risquons rien du côté de Dieu. Comment est-ce qu'une mère va supplicier son enfant? Non, elle va prendre sa place. Est-ce que Dieu est moins mère qu'une mère humaine, quand elle est parfaite? C'est impossible, Il est infiniment plus mère que toutes les mères. Nous ne risquons rien du côté de Dieu, c'est Lui qui risque tout de notre côté,

est fragile et c'est pourquoi finalement ce n'est pas nous qu'il faut sauver, c'est Dieu qu'il faut sauver de nous. Comment voulez-vous qu'une mère condamne son fils, juge son fils? La mère ira en prison pour lui, elle mettra sa tête sur l'échafaud, pour lui, elle se prêtera, elle s'offrira, plutôt que de livrer son fils. Est-ce que Dieu aurait moins d'amour qu'une mère? C'est impossible. C'est pourquoi Dieu se livre sur la croix... c'est pourquoi Dieu meurt pour ceux-là même qui le crucifient, meurt pour ceux qui refusent obstinément de l'aimer, c'est ce qu'il fera toujours, et c'est cela l'enfer, l'enfer chrétien, c'est que Dieu meurt, meurt par celui qui refuse de l'aimer et pour lui. C'est pourquoi il faut sauver Dieu de nous, sauver Dieu de nos limites, sauver Dieu de notre opacité⁵⁰.

La tendresse d'une mère, sa fragilité, sont des images qui servent pour parler du Dieu de Jésus Christ d'une façon différente, «sacramentelle», et c'est pourquoi Dieu, selon Zundel, peut être appelé «maman». Dans une homélie aux enfants, le 7 octobre (sans précision de l'année), fête de Notre-Dame du Rosaire, en parlant de la première fois qu'un enfant apprend à dire «maman», Zundel leur demanda s'il pouvaient dire «maman» à Dieu; après la réponse affirmative, il continue:

Eh oui, la Sainte Vierge, c'est la mère de Jésus, c'est la plus parfaite des mamans, c'est notre maman à tous! Et il y a Quelqu'un qui est encore infiniment plus maman qu'elle, c'est?...? C'est Dieu Lui-même! C'est Dieu Lui-même! Et c'est pour nous apprendre à Lui dire «Maman», que le bon Dieu, justement, nous a donné la Sainte Vierge pour que, tout naturellement, parce qu'elle est une maman, nous apprenions, à travers le cœur de la Sainte Vierge, nous apprenions à dire «Maman» au Bon Dieu⁵¹.

car nous pouvons nous fermer, nous pouvons nous refuser, nous pouvons nous distraire, nous pouvons nous absenter et Il est sans défense contre nous» («Le vrai visage de Dieu», dans *Silence; parole de vie*, [retraite aux franciscaines du Liban du 20 au 27 juillet 1959], Québec, Éd. Anne Sigier, 1990, p. 72; voir aussi p. 73).

50. ZUNDEL, inédit de 1964, cité par DONZÉ, *L'humble présence*, p. 109.

51. Maurice ZUNDEL, «Dieu-Mère», dans *Ta parole comme une source; 85 sermons inédits de Maurice Zundel*, Québec, Éd. Anne Sigier et Paris, Desclée, 1987, p. 375 et, du même auteur, «Incarnation et Vie chrétienne», dans *Masses ouvrières*, 41, 1949, p. 15. Marie nous manifeste la possibilité de prier Dieu au féminin: «La tendresse incommensurable de la Sainte Vierge, qui embrasse toute l'humanité et tout l'univers

Marie nous révèle le mystère du Dieu de Jésus Christ, celui d'être un Dieu de *tendresse*⁵² et de *fragilité* parce qu'il ne peut pas imposer son amour; comme une mère, il peut seulement nous inviter à le recevoir, à lui correspondre par notre propre libération, par notre oui à son amour. Un Dieu qui est «père et mère à l'égard de tout être⁵³». C'est pourquoi nous sommes devant le Dieu crucifié et «*la Passion du Christ nous introduit dans le mystère de la fragilité divine*⁵⁴», du Dieu victime de la violence humaine. Or, cette façon de dire Dieu a d'importantes conséquences théologiques pour notre temps.

Les conséquences théologiques d'une façon renouvelée de dire Dieu

Rémi Parent, dans son ouvrage, *Une Église de baptisés; pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*⁵⁵, montre comment une certaine image de Dieu, une image *théiste* qui présente un Dieu lointain et étranger, conditionne aussi toute une vision déterminée du monde et de l'histoire et est à la base des faux rapports clercs/laïcs. La conception même de Jésus Christ est conditionnée par cette image théiste. Conception par ailleurs encore actuelle, comme dit l'auteur:

Au commencement, il y a Dieu. Pour ma part, je pense qu'une grosse majorité de chrétiennes et de chrétiens continuent d'en avoir une conception proprement *théiste*. Ils le situent en haut du schéma, au départ, comme premier élément de la chaîne, personne dont dépendent tous les autres éléments et d'où découle surtout la place respective que chacun occupe dans le schéma. Il est le commencement absolu. On dirait plus correctement, si

dans le don qu'elle fait de son Fils — ayant, elle aussi, reçu de Dieu ce pouvoir illimité d'aimer —, est donc incomparablement capable de nous rendre maternellement sensible la tendresse infiniment maternelle de Dieu et de nous autoriser à le prier — au féminin — comme notre mère.» (QHGD, p. 164) Et, en commentant le texte de *Is 49,15*, Zundel ajoute: «Nous avons infiniment plus de raisons que le plus grand des prophètes d'Israël, après l'immolation personnelle du Verbe Incarné, de croire à cette maternité de Dieu et de l'invoquer comme notre mère.» (QHGD, p. 164; voir aussi p. 165)

52. Voir Maurice ZUNDEL, *L'Évangile intérieur* (coll. «Méditations»), Paris, Desclée de Brouwer, 1977, p. 63-71 (qui correspondent à la tendresse divine).

53. ZUNDEL, «L'esprit des vœux», p. 32. Voir aussi PSL, p. 418.

54. MAURICE ZUNDEL, «Le mystère de la fragilité divine» (texte de 1966), dans *Dialogue des amis de Maurice Zundel*, 40 (1992), p. 1. Texte original en italique.

55. Coll. «Brèches théologiques», Montréal, Éd. Paulines et Paris, Cerf, 1987, 212, [4]p.

l'expression n'était pas si inélégante, que Dieu est très largement vu comme *un absolu de commencement*: rien ni personne, se situant en bas de la chaîne des éléments, n'atteindra le statut de sujet ni ne pourra commencer d'agir dans l'histoire, si Dieu lui-même n'intervient pas à chaque fois pour conférer ce privilège⁵⁶.

Cette conviction de Parent est présente chez Zundel depuis déjà longtemps. Néanmoins, comme on vient de le voir, «le Dieu de Jésus est, au vrai, incompatible avec la théocratie⁵⁷.» Le monothéisme trinitaire a montré comment l'être en Dieu coïncide avec l'amour, avec l'ouverture à l'autre, dans une relation subsistante. C'est en regardant la Trinité qu'on peut comprendre le vrai visage de Dieu, comme aussi le mystère de Jésus, d'un Jésus qui devient le *cas-limite* dans lequel l'homme et Dieu se rejoignent: *l'homme parfaitement libéré et Dieu pleinement révélé*. Cette nouveauté du Dieu Trinité a donc aussi des implications christologiques.

Le mystère de Jésus reçoit un éclairage très différent selon qu'il est perçu sur fond de Trinité, si l'on peut dire, en partant de cette éternelle communion d'amour où la vie jaillit dans le dépouillement infini d'une offrande réciproque, ou en partant d'un Dieu dont la transcendance est conçue de telle sorte qu'elle fait de Lui le grand Séparé, qui ne pourrait, «sans déchoir», «habiter parmi nous⁵⁸».

Si Dieu se manifeste toujours par la médiation d'une *transparence humaine*, on peut comprendre maintenant pourquoi seul Jésus Christ peut révéler Dieu en plénitude, car son humanité est la seule qui soit libre de toute référence narcissique capable de ternir la transparence divine. Voilà la seule humanité sans opacité⁵⁹, et voilà le sens de l'*humanité-sacrement*, la révélation parfaite de Dieu. Or, cette humanité-sacrement est aussi une *humanité-médiatrice*.

Elle est Sacrement par rapport à la Divinité qu'elle nous communique personnellement. Elle est médiatrice par rapport à nous

56. PARENT, *Une Église de baptisés*, p. 39; voir aussi p. 40-88, 141-174.

57. Maurice ZUNDEL, *La pierre vivante*, Paris, Éd. Ouvrières, 1954, p. 77; voir aussi p. 78-79 (dorénavant cité PV) et, du même auteur, *Morale et mystique*, Québec, Éd. Anne Sigier, 1986, p. 10-11 (dorénavant cité MM).

58. QHQD, p. 137.

59. Voir MM, p. 73, 122; HJ, p. 99; JE, p. 203.

parce que c'est elle qui nous représente, c'est elle qui nous rassemble, c'est elle qui nous unit, c'est elle qui récapitule et qui donne un nouveau commencement à toute la Création et à tout l'Univers⁶⁰.

C'est de cette façon que Jésus Christ devient le *cas-limite* dans lequel l'homme atteint sa profondeur, parce qu'il révèle l'Homme qui est en même temps la pleine transparence de Dieu. En lui le Royaume de Dieu coïncide avec le plein avènement de la personne dans une indissoluble solidarité.

Si Dieu est *pauvreté*, si la dimension essentielle de l'Incarnation est la désappropriation, la libération de toute contrainte, on ne peut comprendre l'Église — corps mystique et sacrement de Jésus Christ — que sous la forme de la désappropriation, de la pauvreté et comme milieu de liberté et de libération où la transparence divine se manifeste d'une façon personnelle et communautaire. «L'Église n'existe qu'à titre de sacrement et tout ce qui n'est pas ce sacrement n'est pas l'Église, est une surcharge⁶¹.» Pour cela, l'Église est toujours appelée, surtout aujourd'hui, à renaître, à se désapproprier de tout ce qui l'empêche d'être la manifestation du Dieu qui, en Jésus Christ, est apparu comme la *pauvreté divine en personne*. C'est pourquoi «toute l'Église est un immense sacrement, [...] à travers lequel respandit le visage de Jésus Christ⁶²». Si la crise de l'Église est liée à une fausse conception de Dieu, il nous faut changer de Dieu pour découvrir le vrai visage de l'Église: le peuple de Dieu où on vit la même désappropriation afin de devenir la transparence du Christ.

Les conséquences anthropologiques de la pensée zundélienne sont énormes: devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu. Pour l'homme, conquérir sa liberté⁶³ n'est pas une démarche contraire à la rencontre de Dieu, mais en est plutôt la condition inséparable. C'est seulement lorsque l'homme devient tel et rejoint sa liberté que la révélé-

60. Zundel, «L'humanité Sainte de Jésus», dans *Je parlerai à ton cœur*, p. 159 et, du même auteur, «Le mystère de Jésus; humanité totalement transparente à Dieu», dans *Je parlerai à ton cœur*, p. 141-155; voir aussi PV, p. 102.

61. Maurice ZUNDEL, «Le mystère de l'Église», recollection à l'École Saint-Érembert, Saint-Germain en Laye, le 6 octobre 1974, doc. ron., p. 60.

62. Maurice ZUNDEL, «Le mystère de l'Église», recollection au Cénacle de Paris, le 20 janvier 1967, doc. ron., p. 49.

63. Voir Maurice ZUNDEL, «L'essence de la liberté», dans *La revue du Caire*, 72 (1944), 20-25.

lation de Dieu acquiert tout son sens, parce qu'il se manifeste par la médiation d'une transparence humaine. Liberté et Dieu, Dieu et notre liberté dans une mutuelle interaction, telle est la dialectique de la pensée de Zundel depuis les débuts jusqu'à la fin: «Dieu au cœur de notre liberté, comme la condition *sine qua non* de celle-ci: c'est ce que j'ai tenté d'exprimer dans tout ce que j'ai pu écrire⁶⁴.» Loin de considérer Dieu comme une contrainte pour l'homme et pour sa liberté, c'est donc uniquement en devenant entièrement lui-même que l'homme peut faire l'expérience de Dieu, car Dieu se révèle toujours et uniquement dans une transparence humaine. Le seul chemin du Dieu de Jésus Christ pour manifester sa présence en notre monde est notre propre humanisation et libération. Le chemin de notre conversion en personnes responsables et libres, est le moyen de la révélation et de l'expérience de Dieu⁶⁵.

L'expérience de Dieu que Jésus nous présente a aussi d'importantes conséquences morales, tant dans le domaine personnel que dans le domaine social. On a déjà vu comment avec Jésus s'établit une nouvelle compréhension de Dieu et de l'homme et de leurs relations mutuelles. Or, conquérir notre liberté, devenir des personnes implique nécessairement s'ouvrir aux autres, de même que, d'autre part, la communion avec les autres suppose l'accès à la plus profonde solitude de chacun.

Le Dieu Trinité nous invite, selon Zundel, à passer de la *morale des commandements*, c'est-à-dire de la dépendance, à la *mystique chrétienne*. La morale de la dépendance se caractérise par le rapport de l'homme à quelque chose d'extrinsèque et de sacré:

Si nous insistons sur cet aboutissement de la théocratie israélite, à l'aube de notre ère, c'est qu'avec les livres de l'Ancien Testament nous avons hérité de sa morale, qui a façonné *pratiquement* l'éthique de la chrétienté plus que l'Évangile et, précisément, dans le sens le plus littéral où la transcendance divine s'impose comme un *pouvoir* qui décrète ce qui est permis et ce qui est

64. QHQD, p. 25.

65. Voir René HABACHI, «De quel homme parlons-nous et de quel Dieu? selon Maurice Zundel», dans *Quatre aspects de Maurice Zundel* (coll. «Prosôpon»), Paris, Cariscript, (1992), p. 9-25; Ramón MARTÍNEZ DE PISÓN, «Del conocimiento a la experiencia: el proceso de convertirse en persona y del encuentro con Dios», dans *Nova et Vetera*, 35 (1993), 61-79.

défendu, en exigeant de nous l'obéissance inconditionnée où nous nous inclinons devant sa souveraineté. Il n'y a aucun doute, en effet, que le caractère *absolu* de la morale dont s'est réclamé l'Occident, même laïcisé dans quelque impératif catégorique ou dans une auto-critique qui se condamne au poteau d'exécution dans l'aveu et le regret de sa culpabilité, ne doive cette rigueur inflexible aux rapports de souverain à sujet qui constituaient la théocratie juive et qui, durcis par un légalisme esclave de la lettre, faisaient de la transcendance divine, prise du dehors comme un *objet*, un rouleau compresseur impitoyable⁶⁶.

Cette façon de concevoir la morale mène, le plus souvent, à considérer le devoir «comme la conformité à une règle extérieure», tandis que les préceptes et les commandements ne servent généralement qu'au refoulement de nos passions et n'ont vraiment pas de stimulant pour nous faire devenir des personnes⁶⁷.

Or, le Dieu qui établit des rapports de liberté avec l'homme exige de lui qu'il se libère. Cette libération doit s'exprimer aussi dans une morale libératrice qu'on pourrait appeler une *mystique chrétienne*, expression de l'homme devenu personne, qui a réussi à se libérer non seulement de contraintes extérieures, mais aussi de tous les déterminismes qui le rivent à un «je» et un «moi» biologiques.

Et c'est pourquoi la morale chrétienne est une mystique. Il n'y a, au fond, pas de morale chrétienne, il y a une mystique chrétienne, une mystique dont le vrai nom serait une mystique sacramentelle, une mystique qui perçoit toujours et qui réalise toujours l'union avec Dieu, à travers la Beauté retrouvée du monde et tout l'art des parfums et des sons⁶⁸.

C'est ainsi que la morale de la dépendance finit par céder la place à la morale créatrice ou, comme Zundel la définit, à la *mystique chrétienne*.

La révélation de Dieu que Jésus a manifestée a aussi des exigences libératrices au niveau social. La libération personnelle qui nous ouvre à Dieu implique aussi une ouverture aux autres avec lesquels on

66. MM, p. 25-26; voir aussi p. 7, 14, 16, 113; QHQD, p. 168.

67. Voir MM, p. 41-42; DV, p. 154-155; JE, p. 145.

68. Maurice ZUNDEL, «Du visible à l'invisible», dans *Foi vivante*, 17 (1963), p. 164. Voir MM, p. 76; voir aussi p. 77, 99, 101, 118-119.

communie à la Présence divine. C'est l'exigence du réalisme mystique dont Zundel parlait: la création d'une solidarité qui soit l'expression des personnes devenues des fins et non des moyens à utiliser selon les divers intérêts. Solidarité dont la société devrait être un reflet et l'autorité la sauvegarde de la liberté, car «l'autorité est comme un sacrement de la liberté⁶⁹». Par conséquent, on peut dire que les implications libératrices de la révélation de Dieu au niveau social ont comme fondement la dignité de la personne manifestée par Jésus Christ et avec laquelle lui-même s'est identifié, et particulièrement avec les personnes dans le besoin⁷⁰. Cette primauté de la personne, au service de laquelle il faut comprendre le droit de propriété⁷¹, est aussi le but du *travail*. Celui-ci doit être en fonction de la personne et non pas le contraire, il doit servir à son humanisation et non seulement à la production de choses⁷². C'est pourquoi il est aussi au service de la libération de l'homme⁷³. Parler de l'humanisation du travail n'est pas seulement parler de salaires justes, mais aussi d'une autre dimension qui rend le travail vraiment humain, à savoir *la participation dans l'entreprise*⁷⁴. Sans une participation effective à l'entreprise, il serait très difficile de pouvoir concevoir le monde du travail comme un milieu d'humanisation. Le travailleur ne peut pas être un élément aveugle et muet d'une chaîne de production: «il a le droit de savoir pourquoi et pour qui il travaille et s'il n'est pas complice d'une entreprise qui sert, quelque part, à des fins d'oppression ou d'extermination⁷⁵». Le progrès scientifique doit être accompagné du développement humain, du devenir libre et responsable à l'égard de

69. Maurice ZUNDEL, «Le devoir de la liberté» dans 7 «Sept», le vendredi 31 janvier 1936, p. 15. Reproduit dans RP, p. 308. Dans le même article, et à la même page 15, il écrit: «Toute autorité est usurpatrice qui ne se propose point la liberté comme une de ses fins essentielles, la liberté dans laquelle l'homme ne peut se donner à ce Bien qui, étant l'Amour, ne veut régner en nous qu'avec le consentement de notre amour.» (Voir aussi RP, p. 310)

70. Voir CVH, p. 151-152.

71. Voir HEI, p. 137 (note 3), 138; QHQD, p. 223; JE, p. 185-187; HJ, p. 85-87; «Vers quelle pauvreté?», dans *Foi vivante*, 20 (1964), p. 142-143; MM, p. 114-116.

72. Voir CVH, p. 89-90.

73. Voir QHQD, p. 224; JE, p. 183; HEI, p. 138-140; HJ, 88; «Vers quelle pauvreté?», p. 142; MM, p. 104-106.

74. Voir QHQD, p. 225; JE, p. 191; HEI, p. 138-140; HJ, p. 90; «Vers quelle pauvreté?», p. 142; CVH, p. 90.

75. JE, p. 190. Voir CVH, p. 89-90. En 1932, Zundel écrit: «La première valeur d'une entreprise, c'est l'homme. Le travail de l'homme, le bonheur de l'homme, et, ce qui revient au même, la sainteté de l'homme.» («L'esprit de paix», dans *Bulletin catholique international*, 75 [1932], p. 101)

soi-même, des autres et de Dieu, car «une civilisation vaut par la qualité des hommes qu'elle forme et non par la hauteur des édifices qu'elle construit⁷⁶».

Or, si l'humanisation doit atteindre toutes les dimensions de l'activité humaine, nous ne pouvons pas oublier que l'univers, la création, est *une œuvre à deux*. Dieu n'a pas créé des *automates*, il a créé des hommes appelés à devenir libres, à être avec lui *co-créateurs* d'un monde qui n'existe pas encore et qui ne peut exister sans nous. Nous ne vivons pas dans un univers déjà fait, accompli; la création est une réalisation continue qui attend notre libération et, par elle, son intégration à ce processus libérateur (*Rm* 8,19-22). Nous sommes donc des partenaires de Dieu dans la création de notre univers, «d'un univers qui, pour l'essentiel, n'est pas encore, d'un univers qui n'a pas encore atteint ses vraies dimensions, d'un univers jusqu'ici embryonnaire⁷⁷». Or, nous avons aussi la possibilité de refuser notre vocation à devenir créateurs, origine, bref, de refuser de nous libérer, de répondre à la réciprocité que Dieu veut établir avec nous et, «à travers nous avec tout l'univers⁷⁸». Ainsi, *le mal atteste sa présence* dans le monde.

Le vrai mal, le refus de nous libérer en créant un univers solidaire de notre propre achèvement, suppose une dé-création, une dégradation: le refus de devenir des personnes dont la dignité trouve son fondement en Dieu⁷⁹. C'est pourquoi, sans Dieu, il n'y aurait pas, à proprement parler, de *problème* du mal. Voilà donc le mal absolu, «la dégradation volontaire de l'homme en soi ou en autrui⁸⁰». Le mal suprême consiste dans le refus de devenir un être humain, une personne, en rejetant du même coup le Dieu qui nous conduit à devenir personnes. Devant ce mal absolu, la Croix de Jésus Christ atteste l'innocence de Dieu⁸¹; c'est

76. ZUNDEL, «Le devoir de la liberté», p. 15. Voir RP, p. 310.

77. JE, p. 46. Voir «Le mal. La création, œuvre d'amour à deux», retraite à l'Abbaye cistercienne de Timadeuc (Morbihan), le 5 avril 1973, doc. ron., p. 52.

78. QHQD, p. 112.

79. En 1936, Maurice Zundel écrit: «Or, la dignité des personnes se fonde sur leur incommensurabilité avec tout ce que la quantité mesure et le temps dévore, sur l'ouverture mystérieuse qui les ordonne à l'Infini, sur leur faculté d'option et leur capacité de don. Fermez cette issue, niez la réalité de Dieu: toutes leurs prétentions ne sont plus que chimères. On va les mettre au pas et les ramener au sens de la terre: l'homme n'est plus qu'un numéro.» («Le parti de la vie» dans 7 «Sept», vendredi 10 avril 1936. Reproduit dans *Le Courrier de Genève*, mardi 25 avril 1936 et dans RP, p. 314)

80. JE, p. 37.

81. Voir JE, p. 49.

pourquoi Dieu est toujours *la première victime* du mal⁸². Si Dieu est au centre du mal, comme celui qui en est la première victime, il s'ensuit que dans le mal, au-delà de toute réponse théorique, nous nous trouvons face à une Présence: le Dieu qui est crucifié. C'est pourquoi la croix de Jésus Christ révèle la seule réponse possible au problème du mal: la *compassion* de Dieu, parce que «Dieu est mort d'amour⁸³».

S'il est vrai que Dieu et l'homme se trouvent indissolublement unis dans la même recherche; s'il est vrai que la quête de l'homme ne peut s'achever que dans la découverte de Dieu et que la rencontre de Dieu n'est possible qu'à celui qui s'engage à devenir personne, la religion, qui est l'expression de notre rapport à Dieu, devra être pensée et vécue autrement qu'un obstacle ou un poids dont il faut se libérer pour assurer la réalisation de l'être humain. Elle devra apparaître, non plus comme l'expression de notre dépendance à l'égard d'un Être suprême, mais comme la manifestation de la liberté et de la vie. «C'est pourquoi nous voyons dans la libération effective de l'homme le critère décisif de toute religion authentique⁸⁴.» Or, comme la vie n'est pas uniforme, la religion ne l'est pas non plus; chacun doit avoir sa façon personnelle d'entrer en rapport avec Dieu, façon «qui lui est révélée par ce qu'il est dans le plus intime de son être, et qu'il doit monnayer au jour le jour selon les rencontres de sa propre vie⁸⁵». Une religion de la liberté et de la vie qui, par la célébration liturgique et les sacrements, acquiert une dimension communautaire.

*

* *

Il faut sortir du Moyen Âge, affirmait Zundel, ajoutant que celui qui peut nous aider à le faire est un homme du Moyen Âge: saint François d'Assise. Il a été le témoin d'une expérience qui révèle les ressources jusque-là inexplorées de l'Évangile, notamment celle qui a tellement inspiré Zundel et qui est d'une énorme fécondité pour le christianisme

82. Voir Maurice ZUNDEL, «J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal», dans *Choisir*, 193 (1976), 4-17.

83. Maurice ZUNDEL, «Le voile de Véronique», dans *Le Courrier de Genève*, vendredi 10 juillet 1936. Texte reproduit dans RP, p. 354.

84. CVH, p. 47.

85. Maurice ZUNDEL, «Religion de groupe et religion personnelle», dans *Ton visage, ma lumière*, p. 86-87; voir aussi p. 83.

moderne, à savoir que la libération de soi et la rencontre du Dieu pauvre, aucunement jaloux, encore moins rival de la liberté humaine, appartiennent au même cheminement de la personne humaine. Comme dit Yves Cattin, «l'existence chrétienne n'a pas d'autre ambition que d'être à la perfection une existence humaine, uniquement et pleinement humaine⁸⁶». Le chemin de l'homme vers sa liberté est le chemin par lequel il lui est possible de rencontrer Dieu; c'est, en même temps, le seul chemin par lequel Dieu peut attester sa présence et apparaître dans l'histoire.

Le Dieu dont j'entends parler est donc, toujours, Celui dont la Présence s'atteste à l'instant précis où mon existence *humaine* jaillit comme un élan d'amour vers le Don infini qui me suscite moi-même comme don. Au même moment, j'existe en rencontrant Dieu et je me donne à Lui en devenant en acte une personne, un foyer de rayonnement, une présence réelle⁸⁷.

On comprend que, selon cette expérience, la rencontre de soi et la rencontre de Dieu soient indissociables. D'une part, l'homme est le seul chemin vers Dieu: en s'engageant jusqu'au bout à devenir une personne libre, qui ne se subit pas comme un donné mais se donne à autre que soi, il découvre Dieu. D'autre part, il n'y a pas d'attestation aussi irrécusable de la Présence de Dieu dans l'homme que cet «espace de générosité qu'elle engendre, en actualisant notre liberté dans le don qui l'accomplit⁸⁸». C'est pourquoi, dans le langage zundélien, une règle méthodologique inspire constamment sa pensée; une sorte de principe de l'analogie, qu'il formule parfois de la manière suivante: «Dieu n'est

86. *Court traité de l'existence chrétienne* (coll. «Parole présente»), Paris, Cerf, 1992, p. 25.

87. Maurice ZUNDEL, «Le monde en sursis», dans *Entretiens à Saint-Séverin*, février 1950, doc. ron., p. 11. Il écrit aussi en 1960: «Voici la charte de notre liberté: l'Évangile nous a délivrés de ce monarque, nous a délivrés de cette menace d'un Dieu dont on avait peur et devant lequel on pensait toujours devoir mourir. L'Évangile nous fait entrer dans l'intimité du Dieu vivant, qui fait surabonder la vie, et il vient à nous, l'Évangile, comme la Bonne Nouvelle d'aujourd'hui, la plus brûlante, la plus passionnante, la plus magnifique. Il nous demande de nous redresser, d'atteindre à notre stature qui est la stature du Christ et de devenir avec Dieu, des créateurs dans le même ordre de grandeur que lui, l'ordre de grandeur de la générosité, de l'Amour et du don de Soi. Car justement, Dieu s'est fait homme afin que l'homme devînt Dieu.» («Le vrai visage de Dieu», p. 204)

88. PV, p. 70.

pas moins grand que ce qu'il y a de plus grand dans la personne humaine⁸⁹.»

Maurice Zundel, il y a déjà plus de soixante ans, nous appelait à veiller à ce que le langage de la foi, quelle que soit sa forme, soit dans la mesure du possible comme le sacrement de cette expérience libératrice de l'homme et de Dieu. S'il n'est pas enraciné dans cette expérience, il risque d'abîmer Dieu et d'égarer l'homme. Dans la mesure où il émane de l'expérience et se donne pour éclairer l'expérience, il agit moins comme un enseignement qui impose ce qu'il faut penser et davantage comme l'expression d'une expérience proposée à quiconque est engagé dans la recherche de sa propre vérité⁹⁰.

89. Expression qu'on peut trouver, par exemple, dans un sermon donné à l'église de Bex (Canton de Vaud, Suisse), le dimanche 24 septembre 1950. Ce sermon fait partie d'une série de sermons (1950-1952) qui ont été ronéotypés. Le texte cité se trouve aux p. 12-13.

90. Il sait que le raisonnement et le langage sont nécessaires, mais il refuse de tomber dans un système abstrait sans correspondance dans le vécu. C'est là la critique qu'il fait d'un certain discours «professoral» sur la foi, sans racines dans la vie. «Il y a une manière professorale de disserter sur les mystères de la foi qui peut leur donner l'apparence d'un système sans racine dans l'existence réelle, auquel des spécialistes s'attachent comme à une dialectique intéressante, qu'ils peuvent défendre, avec une âpreté à l'occasion, qui n'exclut pas toujours un certain esprit de possession. D'où naît, parfois, l'impression que l'on parle de Dieu comme d'un objet, dont la connaissance peut s'acquérir par une technique appropriée sans comporter un engagement personnel envers Lui» (QHGD, p. 58). Il est conscient d'un certain discrédit des mots, du langage, ainsi que du langage religieux et de son utilisation au bénéfice des intérêts particuliers, sans référence au vécu. Déjà en 1938, dans RP, il écrit: «Des orateurs qui vivent et pensent en fonction du discours s'étonnent parfois que leur enseignement ne porte pas plus de fruits. Ils voudraient que l'action des autres s'y conformât et la leur même lui échappe: ils s'irritent des résistances que la vie oppose à leurs arguments et ils ne voient point qu'ils sont restés eux-mêmes extérieurs à son propre mouvement. Ils construisent un monde impeccablement rhétorique qui répond aux besoins qu'ils imaginent et ils demeurent incapables d'en concevoir d'autres comme également légitimes et aussi dignes de respect. Et l'étroitesse de leur mesure et l'irréalité de leur parole donnent à la vérité même une apparence de mort. Son cœur ne bat plus sous les *mots* qu'ils disent. Ils peuvent être justes: aucun souffle ne les anime; la perfection même de leur ordonnance où tout semble être dit enlève tout espoir d'atteindre au-delà une doctrine de vie.

«La doctrine sacrée elle-même n'a pas toujours été à l'abri des abus du discours. Le discrédit que le Dogme souffre en beaucoup d'esprits a souvent son origine en la méconnaissance de l'intériorité suprême et de la vie divine qu'il propose et de la vie humaine qu'il féconde.» (p. 122-123) Il est également méfiant à l'égard de beaucoup de chrétiens et de chrétiennes qui en sont restés à l'idée d'un Dieu extérieur, hors d'eux-mêmes; ils n'ont pas fait l'expérience du Dieu vivant que Jésus Christ a révélé: «Il faut donc reconnaître que beaucoup de chrétiens et beaucoup de prêtres, de religieux et de religieuses n'ont jamais eu une expérience de Dieu authentique. Ils ont appris Dieu du

Le 22 janvier 1966, dans la conférence déjà citée, «Quel Dieu et quel homme?», Zundel, en parlant de Vatican II dans son ensemble, dit:

Je me suis souvent demandé en lisant les comptes rendus du Concile: De quel Dieu parlons-nous? De quel Dieu parlons-nous et de quel homme? Et il me semble que cette question n'a pas été posée, qu'il y a eu, dans le Concile, des conflits de tendances, des ambiguïtés et que, finalement, le message essentiel n'a pas été proposé qui aurait été précisément de présenter le Dieu qui ne peut se situer que dans ce monde que l'homme est appelé à créer, dans ce monde qui n'existe pas encore, qui ne peut exister sans nous et qui existe par nous dans la mesure où nous sommes engagés⁹¹.

Le développement théologique des trois dernières décennies nous a fait prendre conscience qu'à la base de tout le renouveau ecclésial, que ce soit au point de vue de la praxis ou de la doctrine, de la morale, de la christologie ou de l'anthropologie, il y a un renouveau proprement «théologique», c'est-à-dire de notre perception de Dieu. Selon Zundel, nous sommes encore loin d'avoir saisi tout le sérieux de ce qu'implique, au point de vue de la réflexion théologique, cette découverte d'un Dieu différent⁹²: d'un Dieu qui est *père et mère*. Quand on voit les difficultés que rencontre, encore aujourd'hui, une théologie qui parle de Dieu aussi au féminin, on se rend compte de la nouveauté zundélienne, il y a déjà soixante-dix ans.

En pleine postmodernité, où il s'agit davantage de rencontrer Dieu que de savoir qui il est⁹³, où l'expérience devient le critère prin-

dehors, ils L'ont logé en dehors d'eux-mêmes, ils ont vu en Lui finalement la suprême limite, la suprême contrainte, la suprême menace à leur vie. Et ils ont refusé ce joug simplement pour être homme selon que l'humanité leur apparaissait.» («La crise de l'Église», doc. ron., p. 18)

91. Doc. ron., p. 14. Un peu plus loin, dans la même conférence, il continue: «C'est donc cette question qu'il aurait fallu poser, que le prochain concile posera peut-être, cette question: "L'homme existe-t-il? De quel homme parlons-nous et de quel Dieu?" Tant qu'on n'aura pas situé cette question au centre de toutes les perspectives, il est de toute évidence qu'on demeurera dans l'équivoque et l'ambiguïté.» (p. 24)

92. Voir Maurice ZUNDEL, «Les deux versants de la religion, le versant de la dépendance et le versant de la liberté», conférence au Cénacle de Genève le 26 janvier 1975, doc. ron., p. 7.

93. Voir *Dieu où es-tu? Crise de la détresse humaine*, dans *Concilium*, 242 (1992), tout le numéro et *La modernité en débat* dans *Concilium*, 244 (1992), tout le numéro; voir aussi *Croire et modernité*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 81 (1993) et 82 (1993), les deux numéros sont consacrés à ce thème.

cipal au-dessus de toute doctrine et de tout discours, la pensée de Maurice Zundel continue à avoir une grande importance: *devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu*⁹⁴. On ne peut pas parler de Dieu sans que le «dire» sur Dieu soit enraciné dans la vie humaine, sans que celle-ci devienne la transparence du Dieu Trinité révélé par Jésus Christ dans la «diaphanie» de sa propre humanité. Dire Dieu d'une façon «sacramentelle» présuppose la rencontre avec lui comme personne. Zundel nous parle et nous invite à parler de Dieu avec des mots qui véhiculent une Présence, c'est-à-dire «des mots sacramentels qui portent la *vie divine* et qui la suscitent en toute âme accordée aux exigences de celle-ci⁹⁵».

94. René Habachi résume bien l'itinéraire zundélien et son actualité: «Sauver l'homme des caricatures de Dieu et du charme des idoles en le sauvant en même temps des risques de lui-même devien[t] le principal enjeu de la civilisation, et le critère majeur d'une révélation si le mot révélation garde un sens. C'est pourquoi, pour Maurice Zundel, l'homme est la porte de toute découverte et le pivot de toute recherche. Dis-moi quel homme tu es, et je te dirai quel Dieu tu mérites. En cela, Maurice Zundel est bien un homme de notre siècle, même si ses conclusions nous devancent» («De quel homme parlons-nous et de quel Dieu? selon Maurice Zundel», dans *Quatre aspects de Maurice Zundel*, p. 10).

95. Maurice ZUNDEL, «Le personnalisme de la foi», dans *Les Mardis de Dar el-Salam*, Paris, Vrin, 1956, p. 141. Voir JE, p. 175.

Dire Dieu dans les pratiques pastorales

Une fonction de l'imagination

JEAN-GUY NADEAU

Université de Montréal

«Dire Dieu dans les pratiques pastorales.» Ce titre suggéré par le thème du congrès peut paraître prétentieux, voire piégé. Certes, nous disons *Dieu* dans plusieurs pratiques pastorales, à tout le moins en utilisons-nous, en jouons-nous le terme. Si nous pouvons parler de «dire Dieu», malgré nos réserves épistémologiques, c'est d'abord en nous référant à la performativité du langage, à laquelle le langage religieux échappe d'autant moins qu'il relève largement, voire en premier lieu, d'une stratégie de «faire croire¹». Mais cette performativité religieuse, bien éclairée par exemple par J. Ladrière², est elle-même piégée, sûrement très diversifiée dans notre culture. D'une part, à cause de l'indétermination et de la polyvalence du signifiant Dieu lui-même. D'autre part, parce que cette performativité relève davantage des contextes, des stratégies et des sujets d'énonciation, que des énoncés religieux eux-mêmes.

On ne saurait cependant nier que les pratiques pastorales — à travers leurs discours, leurs gestes, leurs relations et leur institution —

1. Ivan ALMEIDA, «La symbolique de "Dieu". Sémiotique et discours religieux», *Recherches de science religieuse* 67/4 (1979), p. 514.

2. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens II*, Paris, Cerf, 1984.

disent *Dieu* au sens où elles le mettent en circulation, où elles lui donnent visage(s). On pourrait s'interroger, comme on le fait en praxéologie pastorale, sur les visages de Dieu portés, proposés, refusés, par ces pratiques. Mais ce ne sera pas là mon propos qui portera sur des prétentions plutôt fondamentales qu'empiriques.

Ce qui m'intéresse ici c'est donc la possibilité que les pratiques pastorales disent *Dieu*, c'est-à-dire qu'elles le mettent — comme concept, dimension de l'expérience, interpellation ou, enfin, comme acteur ou actrice de l'histoire humaine — en circulation dans le langage humain, pratique aussi bien que discursif, qu'elles le fassent venir dans l'espace du langage, du social, de la psyché.

Il en va, me semble-t-il, du caractère révélant des pratiques pastorales. Ayant déjà entrepris ailleurs l'étude de ce caractère ou de cette fonction³, je voudrais en explorer ici un aspect fondamental, celui du rôle qu'y tient l'imagination. Si la théologie américaine accorde depuis une vingtaine d'années une large place au rôle théologique de l'imagination⁴, la théologie francophone reste, elle, assez discrète sur le sujet. L'imagination occupe peu de place dans nos réflexions herméneutiques. Par exemple, je n'ai pas souvent entendu parler chez nous de l'interprétation théologique comme relevant de l'imagination. Et encore moins, sauf dans certaines sensibilités esthétiques de la théologie sacramentaire, des pratiques pastorales comme s'adressant à l'imagination. On dit certes qu'il faut faire preuve d'imagination en pastorale, mais nous parlons alors d'une imagination créatrice qui se situe dans l'ordre des moyens. Or, il me semble que l'imagination pastorale doit aussi marquer l'ordre des fins, à tout le moins celui des visées. Le souci pastoral de l'imagination dans l'ordre des moyens devrait être attentif

3. Jean-Guy NADEAU, «La fonction révélatrice des pratiques pastorales», dans B. REYMOND et J.-M. SORDET, dir., *La théologie pratique. Statut, méthode, perspectives d'avenir*. Paris, Beauchesne, 1993, p. 103-116; «Le témoignage chez les Alcooliques Anonymes et la fonction révélatrice des pratiques», en voie de publication.

4. En témoigne le foisonnement d'ouvrages sur ce sujet, dont les titres suivants: Amos WILDER, *Theopoetic. Theology and the Religious Imagination*, 1976; Julian HARTT, *Theological Method and Imagination*, 1977; G. DURKA et J. SMITH (dir.), *Aesthetic Dimensions of Religious Education*, 1979; John SHEA, *Stories of Faith*, 1980; David TRACY, *The Analogical Imagination*, 1981; Sallie McFAGUE, *Metaphorical Theology*, 1982; Sandra SCHNEIDERS, «The Paschal Imagination», *Theological Studies*, 1982; Andrew GREELEY, «The Catholic Imagination of Bruce Springsteen», *America*, 1988; William J. BAUSCH, *Storytelling. Imagination and Faith*, 1991; Maria HARRIS, «Enlarging the Religious Imagination», *Pace*, 1992; etc.

au fait que c'est fondamentalement ou finalement à l'imagination que s'adressent ou parlent les pratiques pastorales.

Pratiques, communication et révélation

Quelques remarques préliminaires, que je voudrais aussi brèves que possible, me semblent nécessaires pour situer mon propos⁵.

Pratique et communication

Les pratiques pastorales sont d'abord des pratiques et toute réflexion théologique sur elles doit d'abord les considérer comme telles⁶. En effet, la fonction révélatrice des pratiques pastorales est en premier lieu liée au fait qu'elles sont des pratiques. Or, les pratiques sont communicationnelles (en un sens plus large que chez Habermas), dans la mesure où tout agir est communication (Watzlawick), ou encore, dans la mesure où la pratique est inscription du sujet dans le monde avec d'autres sujets (Ricœur).

Échange d'informations sur le monde externe aussi bien qu'intérieur, la communication est aussi échange, risqué, de sujets, c'est-à-dire demande d'être reconnu et possibilité de reconnaissance (Cumming, Watzlawick). Or, cet échange ne va pas de soi et la communication apparaît comme un perpétuel prodige (Amado Lévy-Valensi). En effet, ce qu'on cherche le plus souvent à communiquer dans le discours, comme dans bon nombre de pratiques, n'est pas de l'ordre du sensible ou du visible. Par exemple, ce n'est pas mon corps, ce qui est visible de moi, que je cherche à dire à l'autre. Cela, il le voit. C'est autre chose... d'invisible, bien que manifesté ou mis en scène par le corps et son langage. Le langage a en effet cette propriété de pouvoir dire l'invisible aussi bien que l'absent. En cela, langage et pratiques ont à voir avec l'imagination, d'abord dans sa fonction de représentation.

5. On en trouvera l'élaboration dans Jean-Guy NADEAU, «La fonction révélatrice des pratiques pastorales», *loc. cit.*

6. Sur ma conception de la pratique, voir «La praxéologie pastorale. Faire théologie selon un paradigme praxéologique», *Théologiques* 1/1 (1993), p. 79-100.

Communication et révélation

La Révélation chrétienne relève de cette dynamique communicationnelle qui conjoint des sujets en interaction dans un contexte particulier, ce qui d'eux est invisible, les difficultés de la communication et la joie d'une communication réussie (en cela, «révélation» apparaît comme un «success word»). Par ailleurs, les théories contemporaines de la communication nous amènent à questionner une conception de la Révélation saisie comme auto-communication de Dieu et déployée selon un modèle «émetteur-récepteur». Avec ces théories contemporaines, Dieu ne saurait plus apparaître comme le seul sujet/objet de la révélation, pas plus qu'une communication (réussie ou non) n'est le fait d'un seul acteur.

Avant de poursuivre la réflexion sur la révélation chrétienne, il me semble utile de signaler l'usage profane, et déjà herméneutique, du terme révélation. Le langage quotidien l'utilise fréquemment pour désigner une découverte, ou même une attestation. On dira par exemple que ce comportement X révèle la personnalité de l'individu Y, que telle réaction R révèle l'orientation du gouvernement G, que Auschwitz a révélé la vraie nature de l'Occident (Lacoue-Labarthe). Dans une perspective plus existentielle, le terme *révélation* peut référer à ces expériences quotidiennes où, «un espace s'ouvre, qui permet de percevoir autrement, qui rend possible un nouveau regard sur le monde et sur ce qui s'y passe, où s'offre une invitation à agir autrement⁷». Dans ce dernier cas, la révélation apparaît comme l'ouverture d'un monde, voire d'un monde tel que je puisse y projeter mes possibles les plus propres (Ricœur).

C'est une telle ouverture du monde qu'opère, en principe, le terme «Dieu». En nommant Dieu ou en y faisant référence (on pourra ici comprendre *faire* au sens de *produire*), la révélation religieuse désigne le monde comme un monde marqué de transcendance ou de sacré, un monde où l'individu peut dans cette attestation du divin, projeter ses possibilités les plus radicales.

La conception classique de la révélation repose sur le postulat d'un Dieu émetteur (de connaissances ou de vérités) à travers l'Écriture et la Tradition, l'histoire catholique identifiant de plus en plus cette dernière au Magistère romain. Cette conception, qui marque *Splendor*

7. Edward SCHILLEBECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 55.

Veritatis, réclame l'adhésion, voire la soumission de la volonté et de l'intelligence. Le plus souvent, cette révélation est transmise comme corpus de vérités avant d'être «expérimentée». Dire «Je crois», c'est alors redire ce que l'on a «appris par cœur». On connaît les problèmes que pose aujourd'hui une telle conception. Heureusement, les conceptions théologiques de la Révélation ne se limitent pas à celle-là⁸.

Révélation et imagination

Les réflexions de Paul Ricœur sur la révélation pointent vers une conception de la révélation plus acceptable pour notre époque, mais peut-être aussi plus risquée. Ces réflexions m'ont, si je peux reprendre son expression, «ouvert un monde». Bouleversant le modèle précédent, Ricœur propose de saisir la révélation plus en rapport à une imagination qui s'ouvre qu'à une volonté qui se soumet⁹. On «imagine» facilement la portée d'une telle proposition et ses risques de dérive. Aussi demande-t-elle de spécifier ce qu'on y entend par imagination, ce qui sera l'objet de ma réflexion. On saisit sans doute que l'imagination ne saurait ici être identifiée à «la folle du logis» dont les productions sont sans rapport avec le réel ou se tiennent dans un rapport de falsification avec celui-ci. Mais cette remarque ne suffit pas. Je me tournerai donc vers l'exploration de quelques moments de la tradition philosophique dont la réflexion de Ricœur me paraît relever et je proposerai de saisir l'imagination comme fonction synthèse, force critique, fonction de l'espérance et ouverture métaphorique.

L'imagination

L'imagination comme fonction synthèse

Dans la foulée d'Aristote, mais en radicalisant sa perspective, Kant identifie d'abord l'imagination comme la condition de possibilité des premières images, des «représentations fondamentales les plus pures et toute premières de l'espace et du temps¹⁰». Il identifie ensuite l'imagi-

8. Cf. Avery DULLES, *Models of Revelation*, Garden City (N. Y.), Doubleday, 1983.

9. Paul RICŒUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», dans Paul RICŒUR *et al.*, *La révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

10. Emmanuel KANT, *La raison pure*. Extraits de la *Critique* choisis et présentés par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1966, p. 114 s.

nation comme fonction synthèse présidant à la formation de synthèses nouvelles entre la sensibilité et l'entendement d'une part¹¹, entre l'entendement et la raison pratique d'autre part. L'imagination apparaît ainsi comme l'organe de la faculté de juger. Nécessaire médiation «entre le domaine du concept de la nature, le sensible et le domaine du concept de liberté, le supra-sensible», c'est elle qui permet au domaine de la liberté d'avoir une influence sur celui de la nature malgré l'abîme qui les sépare¹².

L'imagination comme force critique

À cette fonction synthèse, fondamentale, de l'imagination, se joint sa force critique, déjà suggérée par son rôle de «médiateur grâce auquel la nature devient capable de liberté, la nécessité d'autonomie¹³». Ainsi Piaget tenait-il l'imagination pour «l'un des pôles de toute pensée: celui de la combinaison libre et de l'assimilation réciproque des schèmes [...] par opposition à l'accommodation au réel et à la vérification, tant logique (cohérence réglée) qu'expérimentale¹⁴».

Pour Marcuse (dont on retrouve les sources chez Kant, Hegel, Marx, Freud et dans l'idéalisme allemand), l'imagination constitue une force critique contre une philosophie qui «a accepté les règles et les valeurs du principe de réalité¹⁵», contre une culture qui a accepté les règles positivistes du principe de rendement. «C'est dans son refus d'accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d'oublier ce qui *peut* être que réside la fonction critique de l'imagination¹⁶.» Ainsi l'imagination est-elle dotée du pouvoir et du droit, portés par la pensée dialectique, «de définir et de projeter des idées et des modes de l'Être qui sont au-delà et contre ceux établis par la réalité dominante¹⁷».

11. Allant plus loin, Heidegger considérera l'imagination non seulement comme le médiateur entre la sensibilité et l'entendement, mais bien comme leur source commune, «la racine des deux souches» (Martin HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, p. 195; voir aussi les # 27 à 31).

12. Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1965, p. 25.

13. *Ibid.*, p. 42.

14. Jean PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 163.

15. Herbert MARCUSE, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, p. 162.

16. *Ibid.*, p. 107.

17. Herbert MARCUSE, «On Science and Phenomenology», dans *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, New York, Humanities Press, 1965, p. 283.

Bien que l'au-delà de la réalité visée par Marcuse n'ait qu'un sens historique et non un sens métaphysique¹⁸, on peut pressentir (je n'ose dire *imaginer*) la valeur d'une telle position pour la question qui nous occupe ici. Pourrait-on même suggérer de considérer l'imagination comme la voie qui nous permette de dépasser le positivisme culturel actuellement dominant qui apparaît à plusieurs comme un obstacle majeur à la foi au Dieu de Jésus Christ, à la Révélation?

Ricœur considère lui aussi l'imagination comme étant essentiellement le «pouvoir d'évocation de la possibilité¹⁹». Pour lui, l'imagination n'est pas «fuite hors du réel, mais contestation courageuse de sa nécessité au nom d'une autre réalité²⁰». Les sources philosophiques de Ricœur sont ici proches de celles de Marcuse, mais on sait que son rapport à l'au-delà diffère radicalement. Pour Ricœur, le travail de l'imagination permet que se «manifeste l'essence en rompant le prestige du fait; en imaginant un autre fait, un autre régime, un autre règne, j'aperçois le possible et dans le possible l'essentiel²¹». S'interrogeant sur la valeur de vérité de ce travail de l'imagination, Ricœur affirme, dans la foulée de Heidegger, que

le discours poétique aussi [c'est-à-dire: comme le discours descriptif] est au sujet du monde, mais non des objets manipulables de notre environnement quotidien. [...] Si nous sommes devenus aveugles à ces modalités d'*enracinement* et d'*appartenance* qui précèdent la relation d'un sujet à des objets, c'est parce que nous avons ratifié de manière non critique un certain concept de vérité, défini par l'adéquation à un réel d'objets et soumis au critère de la vérification et de la falsification empirique²².

L'imagination comme fonction de l'espérance

On ne s'étonnera pas que, fonction synthèse et force critique, l'imagination apparaisse comme fonction, voire fonction propre de l'espérance. Si l'espérance est possible, c'est parce qu'il y a possibilité

18. *Ibid.*, p. 283.

19. Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 529.

20. Pierre JAVET, «Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricœur», *Revue de théologie et de philosophie* 17/3 (1967), p. 149.

21. Paul RICŒUR, *L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 128.

22. Paul RICŒUR, «Nommer Dieu», *Études théologiques et religieuses* 52 (1977), p. 494. On comparera avec la citation de J. Piaget, ci-haut (n. 14).

d'autonomie face à la nécessité, possibilité critique face à la réalité dominante et, à un autre plan qui ne relève pas de cette réflexion-ci, possibilité d'initiative. «Que nous est-il permis d'espérer?» demandait le programme kantien. Pour Ricœur, comme pour Marcuse ou Bloch, c'est de l'imagination, où s'articulent raison et sensibilité, liberté et nécessité, que surgissent l'anticipation de nos possibilités propres et leur mise en projet.

L'ouverture métaphorique de l'imagination poétique

Aux sources qu'il partageait jusqu'ici avec Marcuse, bien que dans un contexte très différent, Ricœur ajoute son analyse du travail de la métaphore. Par la métaphore, qui est fruit de l'imagination créatrice, par la suppression qu'elle opère de la référence directe aux choses, «nous percevons de nouveaux rapports entre les choses²³». L'énoncé métaphorique, relevant de la fonction synthèse de l'imagination, a le pouvoir «de reconfigurer une réalité inaccessible à la description directe [...le pouvoir] de faire *voir comme*». — «Nous ne pouvons pas dire ce qu'est la réalité, mais seulement comme quoi elle nous apparaît²⁴.» — «Grâce à quoi le langage poétique, faute de dire *ce qui est*, dit *comme quoi* sont les choses dernières²⁵.» C'est ainsi, remarque le croyant, que l'Évangile dit du Royaume des Cieux qu'il est *semblable à...*²⁶

La possibilité religieuse de l'imagination symbolique

C'est sur le registre de l'imagination symbolique, dont relèvent les grands mythes de l'humanité ou des religions, que Ricœur situe la possibilité religieuse (et donc révélatrice) de l'imagination. Pour lui, l'imagination symbolique qui emprunte à la nature ses expressions privilégiées constitue le nœud de notre communication langagière et de notre communion avec l'ensemble du cosmos. Or, ces expressions symboliques sont dotées d'un surplus de sens ou de signification (dont

23. Paul RICŒUR, «Poétique et symbolique», dans B. LAURET et F. REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1. *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 60.

24. TURBAYNE, cité par Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 318.

25. Paul RICŒUR, «Poétique et symbolique», p. 61.

26. *Ibid.*, p. 61.

l'interprétation ne saurait restaurer la plénitude d'expérience²⁷), surplus de sens où l'être humain croit souvent reconnaître une manifestation du divin, une présence qui lui parle ou lui vient à travers la nature.

Partageant les effets perlocutoires des expressions symboliques religieuses sur une manifestation du divin, Ricœur passe, comme le croyant, à l'affirmation religieuse d'une présence du divin. Sans doute, faudrait-il être plus critique quant à ce passage. Quoi qu'il en soit, l'imagination symbolique apparaît à Ricœur comme ce qui «nous met en communication avec cette source ultime, non seulement des significations, mais de l'être, qui est le logos divin²⁸». La conscience renonce alors à sa prétention d'être l'unique origine du sens, et la visée intentionnelle du Cogito s'inverse en responsabilité, ou en liberté «responsable parce que répondante» (Thévenaz²⁹). Ouverture de la conscience à la responsabilité face à la Parole, l'imagination apparaît alors comme une grâce, celle du surgissement du possible³⁰.

La thématique fondamentale de la Révélation, c'est cet éveil et cet appel, en son cœur d'existence (Schelling), de l'imagination du possible. Ce sont les possibilités ouvertes devant l'homme qui constituent fondamentalement ce qui est révélé. Le révélé comme tel, c'est une ouverture d'existence, une possibilité d'existence³¹.

Ainsi, «le langage religieux n'est pas simplement poétique [...] Ce qui le différencie, c'est précisément la nomination de Dieu³²» qui fait subir une mutation de sens au verbe poétique. Cette mutation est possible à cause du rôle des expressions-limites proposées par des symboles ou des textes «dans le milieu d'un langage foncièrement analogique ou métaphorique, engendré lui-même par la nomination narrative, prescriptive, prophétique...» avec lesquelles elles font systèmes en les complétant et en les corrigeant³³. Le système textuel de l'énonciation religieuse apparaît donc constitué de nomination de Dieu,

27. *Ibid.*, p. 47.

28. Pierre JAVET, *loc. cit.*, p. 155.

29. Cf. Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, p. 38.

30. Paul RICŒUR, «La critique de la religion et le langage de la foi», *Bulletin du Centre protestant d'études*, 16/4-5 (1964), p. 31. Cf. du même, «Herméneutique et réflexion philosophique», *Archivio di filosofia*, 1962, p. 34; «Démystifier l'accusation», *Archivio di filosofia*, 1965, p. 75; *De l'interprétation*, 1965, p. 508.

31. *Id.*, «La critique de la religion et le langage de la foi», *loc. cit.*, p. 31.

32. *Id.*, «Nommer Dieu», p. 505.

33. *Ibid.*, p. 505.

expressions-limites, langage métaphorique et genre de discours. Ensemble ou système dont devrait tenir compte l'analyse de la fonction révélatrice de pratiques pastorales concrètes.

Pour une imagination pratique

Le jeu systémique de l'énonciation religieuse se poursuit «dans la pratique qui résulte du transfert des textes à la vie³⁴» dont ils sont d'abord venus³⁵. Car ces textes n'épuisent pas leur sens dans un fonctionnement purement interne du texte, mais ils visent un monde, ils appellent un monde. L'application — Ricœur préfère parler de «se comprendre devant le texte» — apparaît alors comme le moment terminal de la compréhension, d'une compréhension qui ne se passe pas seulement dans la tête ou dans le langage, mais dans l'engagement ou la pratique. Les expressions-limites du discours renvoient alors aux expériences-limites de la vie, positives ou négatives, alors que les *praxein* rencontrent les *poiein*. Comme la métaphore vive chez Ricœur, les pratiques (vives) m'apparaissent comme le lieu où se «développe une expérience de réalité dans laquelle [...] créer et révéler coïncident³⁶». Si la pratique apparaît comme l'instance du «faire la vérité» johannique (*Jn* 3,21), ce n'est que dans la mesure où ce «faire la vérité» renvoie à recevoir le témoignage, la révélation de Jésus Christ³⁷.

Ce qui nous ramène aux pratiques pastorales. D'une part, à titre de lieu d'émergence aussi bien que d'application des textes — dimension résolument pratique de la circulation herméneutique. D'autre part, parce que ces pratiques sont souvent aux prises avec des expériences-limites qu'elles travaillent dans un contexte religieux, ne fût-ce qu'au plan institutionnel. Pratiques religieuses, donc. Mais pratiques révélatrices?

34. *Ibid.*, p. 506.

35. Paul RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983, p. 85-129.

36. *Id.*, *La métaphore vive*, p. 310.

37. Cf. Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'Homme et Fils de Dieu*, Fides, 1993, p. 117.

La communication de Dieu dans les pratiques pastorales

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ces réflexions pour l'exploration de la communication de Dieu, du «dire Dieu», dans les pratiques pastorales?

Lire les pratiques pastorales comme des symboles

Une première hypothèse proposerait de lire les pratiques pastorales comme des symboles. Ces pratiques sont marquées, à tout le moins dans leur référent et dans leur horizon, d'une dialectique de présence et d'absence. Plusieurs d'entre elles accordent une large place au symbole — fait majeur dans la mesure où c'est le plus souvent dans l'action que fonctionne le symbole³⁸. De plus, elles s'adressent souvent à des expériences-limites de l'existence, expériences-limites dont Ricœur considère qu'elles relèvent d'une dynamique similaire à celle des expressions-limites portées par le langage symbolique.

Enfin, il me semble que les symboles et les pratiques ainsi que leur compréhension ou leur interprétation relèvent bien de l'imagination. Celle-ci se spécialise certes selon les vecteurs ou les domaines pratiques, mais, dans chacun de ceux-ci, c'est bien d'ouverture de mondes possibles et de possibilités d'être qu'il s'agit.

Lire les pratiques pastorales comme des œuvres

Une autre hypothèse propose de lire les pratiques comme des œuvres, voire comme des œuvres littéraires. Déjà en 1971, dans un article bien connu aux États-Unis mais traduit en français seulement en 1986, Paul Ricœur proposait de lire la pratique comme un texte³⁹. La pratique relève de l'œuvre, en effet, dans la mesure où elle peut être fixée, où elle laisse des traces, où elle est déterminée par un genre et marquée par un style, dans la mesure enfin où elle s'autonomise par rapport à l'intention de ses acteurs. Il me semble que les pratiques pastorales

38. Cf. Paul RICŒUR, «Préface» à Anne DECROSSE, dir., *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Liège, Mardaga, 1993, p. 9; et «Poétique et symbolique», *loc. cit.*, p. 40-44.

39. Paul RICŒUR, «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», *Social Research* 1971 (38), p. 529-555. Traduit dans Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 183-211.

devraient être particulièrement attentives à cette dernière caractéristique.

Bien que fruit de l'intention de ses acteurs, la pratique déborde en effet cette intention, y échappe largement. À cause de sa situation contextuelle et de ses enchevêtrements⁴⁰, d'une part, mais surtout à cause de cette autonomisation de l'action que Ricœur considère selon le modèle de l'autonomisation du texte. Comme le texte, la pratique échappe à ses acteurs, s'ouvre à quiconque sait lire, peut recevoir des interprétations distinctes de celles qu'en font ou en faisaient ses acteurs-auteurs qui l'interprètent eux-mêmes de différentes façons. La pratique est en cela semblable à «l'expérience poétique, où, chaque fois que le poète parle, quelque chose d'autre que lui parle, où une réalité vient au langage sans que le poète en ait la commande⁴¹».

On dira de la compréhension d'une pratique ce que Ricœur affirmait de la compréhension d'un texte. «Ce qui est à comprendre dans un texte, ce n'est ni son auteur et son intention présumée, ni même la structure ou les structures immanentes au texte, mais la sorte de monde visé hors du texte comme la référence du texte⁴².» Traduisons: ce qui est à comprendre dans une pratique, ce ne sont ni leurs acteurs ni leurs intentions présumées, ni même sa structure ou ses structures immanentes, mais la sorte de monde visé hors de la pratique comme la référence de la pratique. L'importance et la signification d'une pratique dépassent donc sa pertinence et sa signification initiales, la pratique comme œuvre ouvrant des possibilités d'être qui peuvent être actualisées dans des situations autres, de nouveaux contextes. N'est-ce pas ainsi que nous traitons la pratique de Jésus, tentant toujours d'en réactualiser à neuf l'évangile?

Parler de la pratique comme d'une œuvre ouverte n'est pas nier sa signification pour ses acteurs, ni le caractère de révélation qui peut surgir de ce qu'elle aura d'inédit ou d'inattendu même pour eux. Bien au contraire. En fait, ce sont bien les acteurs d'une pratique qui, les premiers, y font œuvre d'imagination pratique aussi bien qu'interprétative. C'est d'abord pour eux qu'une pratique peut s'avérer dévoilante

40. Cf. Paul RICŒUR, «Les structures téléologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant?», dans J.-G. NADEAU, dir., *L'interprétation, un défi de l'action pastorale*, Montréal, Fides, 1989, p. 15-27; et *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 73-136.

41. ID., *La métaphore vive*, p. 319.

42. ID., «Herméneutique de l'idée de Révélation», p. 38.

ou révélatrice, soit de possibilités d'être insoupçonnées, soit de l'actualisation possible — puisque effective — de possibilités d'être jusque-là craintes ou refoulées, déniées par le sujet ou son milieu.

Pratiques pastorales et révélation

Malgré l'hétérogénéité énonciative qui marque toute interaction, et donc toute pratique, les pratiques pastorales poursuivent en principe une visée commune: dire Dieu, manifester et attester ce qu'est Dieu pour nous, la relation que nous vivons ou espérons vivre avec Lui ou Elle⁴³. Selon Jean-Paul II, «la raison d'être de l'Église est de révéler Dieu⁴⁴». Je sais qu'un tel énoncé peut donner lieu à des interprétations contraires. Tout en étant conscient de son macro-contexte ecclésial, je propose de le lire à la lumière de son micro-contexte littéraire d'une réflexion sur la parabole du bon samaritain où la révélation du Royaume des cieux passe par la pratique et par sa relecture. Enfin, je le rapporte évidemment à mes remarques précédentes selon lesquelles révéler n'est pas d'abord dire, encore moins imposer, mais ouvrir sur un monde et proposer ce monde comme «habitable».

Les pratiques pastorales relèvent de cette tradition et de sa visée. Elles s'inscrivent certes selon des modes différents: gouvernement, cure d'âme, enseignement, transformation sociale, etc., qui nous amène à penser une homologie entre la polyphonie de la nomination de Dieu dans les textes de l'Écriture (récit, prophétie, prescription, sagesse, hymne, etc.) et la polyphonie de cette nomination dans les pratiques pastorales. Je me demande dans quelle mesure on pourrait, provisoirement, penser les pratiques pastorales selon des catégories semblables, dans la mesure où raconter, prophétiser, prescrire, méditer, prier sont bien des actions, fussent-elles de langage.

Si l'on accepte que la révélation advient à travers les événements de l'histoire et le langage des humains, et que la communauté qui s'y réfère puisse ou doive même en constituer une médiation privilégiée, il en va du caractère des pratiques pastorales d'être pratiques de révélation. À tout le moins occasions privilégiées de celle-ci. De Moïse à Paul, la pratique croyante est déjà dans l'Écriture lieu de révélation,

43. Au-delà de la requête féministe, l'usage du féminin pour nommer Dieu m'apparaît révélateur, ouvrant un monde avec de nouvelles possibilités d'être.

44. JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia*, n° 15.

tant en termes de manifestation que de proclamation. Un livre du *Nouveau Testament* s'intitule même *Pratiques des apôtres*. Mais nous avons peut-être oublié que ce sont des pratiques (fussent-elles interprétées, racontées, fixées dans le texte aussi bien que dans l'histoire) qui y sont lieu de révélation de Dieu, comme ce l'était déjà dans l'Évangile de Jésus Christ.

À cause de leurs référents et de la foi qui les habite, à cause de leur portée historique, si limitée soit-elle souvent, les pratiques pastorales s'avèrent en principe aptes à ouvrir un monde où se propose et puisse être assumée une relation avec le Dieu de Jésus Christ. Et ce, d'autant qu'elles concernent souvent des expériences-limites qui appellent sens et ouverture.

Mais qu'en est-il réellement? Ces pratiques s'adressent-elles effectivement à une imagination qui s'ouvre ou, comme l'affirmait Michel de Certeau, ont-elles cessé d'être lieu de production religieuse pour ne devenir que produits⁴⁵, appelant davantage à une volonté qui se soumet? Leur langage, pratique comme discursif, est-il bien performatif, permettant à leurs participants, selon les termes de Ladrière, «le passage [...] des événements visibles à l'événement mystérieux qui s'annonce en eux et s'accomplit à travers eux⁴⁶»? Et s'il est vrai que «nous existons parce que nous sommes saisis par des événements qui nous arrivent⁴⁷», nos pratiques s'inscrivent-elles comme des événements plus ou moins porteurs de, une «rupture instauratrice» quant au monde quotidien⁴⁸? Enfin, portent-elles bien une dimension poétique, susceptible de stimuler l'imagination des hommes et des femmes de notre temps?

Je n'ai pas de réponses. Mais il me semble à tout le moins que ouvrir et proposer à l'imagination contemporaine le monde de l'Évangile implique que nos pratiques allient manifestation (agir), proclamation (nomination) et interprétation. Ce n'est en effet que lorsqu'elles ont été interprétées et com-prises, lorsqu'une telle com-préhension conduit à une appropriation des possibilités ouvertes par elles, qu'on peut

45. Cf. Claude GEFFRÉ, «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau», dans Centre Thomas-More, *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, p. 175ss.

46. Jean LADRIÈRE, *op. cit.*, p. 34-35.

47. Paul RICŒUR, «Herméneutique de l'idée de révélation», p. 51.

48. On pourra lier cette notion de rupture instauratrice avec la puissance de projection d'un monde, puissance de rupture et d'ouverture qu'évoque RICŒUR («Herméneutique de l'idée de révélation», p. 42).

considérer les pratiques pastorales comme effectivement significatives quant à leur mission révélatrice. Nos pratiques devront donc viser non seulement à «prendre soin du monde» ou du peuple chrétien, mais à «ouvrir», à «projeter» un monde où Dieu se tient avec nous et à le proposer comme une réelle possibilité de vivre. *Matthieu 25,31-46* exprime pour moi cette dynamique. Si les pratiques qui y sont valorisées sont loin d'être insignifiantes avant le jugement du Fils de l'homme, on doit reconnaître que c'est la proclamation de ce jugement qui en révèle la nature religieuse, jusque-là passée inaperçue.

En terminant, je me demande, mais c'est une hypothèse qu'il faudrait documenter davantage, si l'imagination n'a pas en philosophie plusieurs des traits et fonctions que la théologie accorde à l'Esprit Saint. Dans le contexte de la réflexion menée ici, on pourrait par exemple se demander si ce n'est pas aussi l'imagination — fonction synthèse de la sensibilité, de l'entendement et de la raison pratique, critique du monde actuel, ouverture sur un autre monde de possibles et fonction symbolique —, qui nous ouvre ou contribue à nous ouvrir à la possibilité de croire, par exemple, que «dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» et que «dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait» (*Mt 25,40.46*).

V

NOUVEAUX LIEUX
D'UN DISCOURS SIGNIFIANT

Rites et récits: un patrimoine à redécouvrir

GILLES ROUTHIER

Université Laval

«Dire Dieu aujourd'hui» ou construire un discours qui rende possible et plausible la question de Dieu dans notre société et notre culture, voilà un défi de taille pour l'Église et pour la théologie contemporaine. En effet, on ne dispose plus d'un langage homogène à la culture pour parler de Dieu et souvent les discours que l'on tient à son sujet n'ont pas de prise sur nos contemporains. Ainsi, ils leur restent souvent étrangers. Ils sombrent alors dans la non-pertinence. La répétition des énoncés de la tradition et leur commentaire ne suffit plus. Il faut inventer un langage et une forme de discours qui permettent à la question de Dieu de travailler l'intelligence de nos contemporains.

Mais comment «dire Dieu aujourd'hui»? Comment construire une *theo-logia*, sans que le discours ainsi élaboré ne sonne pas simplement comme la répétition des énoncés du passé ou comme le commentaire d'énoncés venus d'une autre époque? Qu'ai-je donc à ma disposition pour parler de Dieu dans la culture actuelle? Quelles sont les formes de discours disponibles pour que la parole apparaisse comme «un enseignement nouveau» (*Mc* 1,27) et qu'on en vienne à dire «qu'est-ce donc que cette parole?» (*Lc* 4,36). En somme, comment arriver à «parler» plutôt que de simplement «répéter» ou «commenter»?

Ces questions, les théologiens se les adressent. Elles font également partie des requêtes courantes des étudiants qui fréquentent nos facultés, aussi bien ceux qui sont inscrits à la formation des maîtres que ceux qui sont intéressés au travail pastoral.

Dans le cadre limité de cette contribution, me situant davantage dans un cadre de recherche en études pastorales, je me propose d'avancer quelques propositions qui mériteraient d'être reprises et travaillées par ceux et celles qui cherchent à renouveler les formes du «dire Dieu aujourd'hui». Il s'agit ici d'une étape dans une recherche qui devra être menée plus loin, mais il importe tout de même que des premiers jalons soient posés. Si on arrivait, même modestement, à explorer une ou deux formes de langage qui permette de garder au cœur de la culture contemporaine la mémoire de l'œuvre de Dieu, nous aurions fait de grands pas en avant.

À titre d'hypothèse, je veux avancer ici deux formes de langage qui me semblent particulièrement appropriées pour «dire Dieu» dans le monde contemporain: le récit et le rite. Cela n'épuise pas les formes de discours que peut aujourd'hui emprunter la «communication de la foi», mais celles-là me semblent des voies à privilégier pour trois raisons: la puissance et la force de ces formes discursives; l'homologie entre ces formes de langage et la révélation; le fondement anthropologique assuré de ces deux pratiques discursives. On pourrait sans peine ajouter un quatrième motif qui se rapproche du précédent: le recours courant de nos contemporains à ces formes d'expression.

J'essaierai de montrer d'abord qu'en regard de leur tradition, les chrétiens ne sont pas dépourvus quand il s'agit de parler de ces formes d'expressions que constituent le récit et le rite. Je voudrais montrer qu'on a en ces domaines un riche patrimoine. Il ne s'agit pas aujourd'hui de restaurer simplement ces pratiques et de les importer dans une situation étrangère aux contextes dans lesquels elles ont fonctionné. Il ne s'agit donc pas simplement de reprendre des récits déjà constitués ou de restaurer des rites anciens.

On touche sans doute là à une des faiblesses du renouveau liturgique conciliaire qui s'adossait sur des études minutieuses de la tradition liturgique de l'Église. En plusieurs domaines, on a «restauré¹» des pratiques anciennes plus qu'on a mis en œuvre les facultés d'invention.

1. Le mot peut avoir deux sens: «réparer, remettre en bon état» ou encore «rétablir, remettre en vigueur».

Le terme «restaurer» est d'ailleurs fréquent dans les textes de Vatican II. Il apparaît même dans le titre qui coiffe le chapitre premier de la Constitution sur la liturgie qui énonce les «principes généraux pour la *restauration* et le progrès de la liturgie²». On «restaure» le catéchuménat³ et on «rétablit» le diaconat⁴. La dynamique de la restauration commande deux opérations principales: la «révision» des pratiques en cours et l'«adaptation». Ce dernier terme est commun. Fait significatif, il apparaît dans le premier paragraphe du premier document promulgué par Vatican II. Il réapparaîtra de manière systématique dans tous les documents de Vatican II. Il constituait un acquis majeur et résumait presque le programme du Concile. Tout semblait devoir être adapté: la formation des prêtres, l'exercice du pastoral, les méthodes et les formes d'apostolat, la catéchèse, les diverses institutions ecclésiales en territoire de mission, la présentation de la doctrine, la prédication, les instituts religieux, la vie religieuse en territoire de mission, les rites liturgiques, etc⁵. Il apparaît de plus en plus, maintenant, que le renouvellement ou l'*aggiornamento*, pour parler dans les termes de Jean XXIII, aurait commandé une autre *ratio* que celle de la simple «restauration» ou de la «révision». Elle exigeait certes un profond ressourcement dans la tradition. Celui-ci ne pouvait se faire simplement sous le mode archéologique avec le souci de reproduire les formes anciennes tout en consentant à quelques adaptations au temps. Il conduisait surtout à travers la recherche de ces formes traditionnelles d'expression à aller à la rencontre d'un soubassement anthropologique dont on ne peut pas faire l'économie aujourd'hui.

Pour explorer ces formes de langage que sont les rites et les récits, il s'agira ici d'évoquer d'abord un riche patrimoine. Cette évocation, même si elle n'est pas approfondie, a le mérite de donner à

2. Ce premier chapitre comprend les n^{os} 5 à 46. Le terme «restauration» venait déjà au n^o 3 de *Sacrosanctum Concilium*. On le retrouve au sous-titre III et à deux reprises au n^o 21.

3. SC 64.

4. LG 29.

5. On verra le terme «*adaptatio*» dans les différents index disponibles des textes de Vatican II. Les occurrences sont tellement nombreuses qu'il serait fastidieux d'en faire ici le relevé. Voir Philippe DELHAYE, M. GUERET et P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Cetedoc, 1974; X. OCHOA, *Index verborum cum documentis concilii Vaticani Secundi*, Roma, 1967; Istituto per le Scienze religiose, *Indices verborum et locutionem Decretorum Concilii Vaticanum II*, Bologna. On pourra y voir également l'usage fréquent que l'on fait du terme «*recognitio*» (révision).

penser et de stimuler l'imagination. Elle peut même susciter quelques audaces dans le présent. L'exploration du passé indique au moins des possibilités. Il faudrait, dans une étude complémentaire, étudier le fonctionnement de ces pratiques narratives et rituelles dans les groupes sociaux où elles étaient mises en œuvre. Que produisaient ces modes de discours et en quoi sont-ils spécialement pertinents lorsqu'il s'agit de «dire Dieu»?

Après avoir évoqué ce patrimoine (1), je m'interrogerai brièvement sur la disparition du récit et sur le procès que l'on a intenté aux rites (2). Je ferai ici encore des raccourcis, tout en essayant d'aller à l'essentiel. Ce qui m'intéresse davantage, c'est d'interroger la situation présente. Je parlerai alors de la situation paradoxale dans laquelle on se trouve, situation qui présente à la fois la persistance et le délaissement du récit; le recours aux rites qui se superpose à la résistance qu'on a à leur endroit (3). Cette situation présente constitue un devoir pour la théologie qui doit accompagner d'une réflexion méthodique et critique les pratiques pastorales et les requêtes de nos contemporains. Cette situation commande un programme de recherche (4).

Un riche patrimoine

En anthropologie, il est coutume d'étudier les pratiques rituelles surtout à partir des civilisations primitives⁶. De même, lorsque la linguistique s'intéresse aux grands récitatifs, elle va puiser dans les grandes traditions archaïques à la recherche des grands mythes fondateurs. À croire que ces deux formes d'expression sont étrangères à la tradition chrétienne. On a peut-être là un indice du fait que la confession de foi chrétienne déplace quelque chose dans ces formes de langage. Il faut en effet reconnaître que le christianisme est porteur d'une critique radicale de la religion. S'il investit le champ religieux, ce n'est pas sans le transformer en profondeur. Rites et récits ne sortent donc pas indemnes et à l'état primitif de cette contestation que le christianisme impose à la religion. Toutefois, le christianisme ne fait pas qu'opérer un dépla-

6. Pour s'en tenir à quelques classiques, on verra notamment les études de A. VAN GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909; J. CAZENEUVE, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971; M. ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1976; J. HAINARD et R. KAEHR, *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep*, Neuchâtel, 1981; P. CENTLIVRES et J. HAINARD, *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel*, Lausanne, 1986; P. MAISONNEUVE, *Les rituels*, Paris, PUF, 1988.

vement dans le champ religieux. Il assume également, en les réinterprétant au besoin, les éléments religieux des sociétés et des cultures qu'il rencontre. Il s'est donc constitué, dans la tradition chrétienne, un riche patrimoine en matière de rites et de récits. Si on s'y est si peu intéressé au cours des dernières décennies, privilégiant l'étude des rites et des récits à partir d'autres traditions religieuses, ce n'est pas seulement par exotisme et par goût du dépaysement. C'est peut-être également parce que ce riche patrimoine a été méprisé par les dernières générations. Il s'agirait alors d'une situation paradoxale: au moment où les études bibliques, patristiques, liturgiques et historiques ont connu un renouveau important, le patrimoine religieux de la tradition chrétienne s'est comme fossilisé. Il ne constituait plus un actif, un patrimoine vivant pour les générations contemporaines. Il était rangé au nombre des monuments, classé au rang des choses anciennes qui ne sont plus pertinentes aujourd'hui. Cela justifie le fait que, dans une première partie, je me préoccuperais d'évoquer ce patrimoine et de le rappeler à la mémoire, car on risque vite de souffrir d'amnésie.

Toutefois, avant d'entrer dans le vif de l'exposé, une question se pose. Lorsque le thème du colloque rencontre la documentation que j'ai accumulée, une certaine distorsion apparaît. S'agit-il de «Dire Dieu» ou de «raconter les œuvres de Dieu»? Le thème retenu pour les assises de la Société canadienne de théologie est «dire Dieu aujourd'hui». Au vu de la tradition chrétienne, notre thématique pourrait sembler dérisoire, en ce sens que, si on y rencontre beaucoup de discours à propos de Dieu, on rencontre davantage encore des dires à propos de ce que fait Dieu dans l'histoire. Les paroles que s'échangent les croyants sont surtout des témoignages à propos de ce que Dieu fait et de son œuvre de salut dans l'histoire. Plus que des considérations sur sa personne ou à propos de son être, la tradition chrétienne présente Dieu comme le grand Actant d'une histoire de salut. Les récits évangéliques eux-mêmes témoignent davantage de l'expérience que des hommes ont faite avec Jésus qu'ils ne nous fournissent des renseignements immédiats sur Dieu. Bref, on ne «dit Dieu» qu'en racontant ce qu'il fait, qu'en parlant de son activité. C'est cela qui semble arriver le mieux à «dire Dieu». En somme, on ne dit pas Dieu, car Dieu se dit dans ses œuvres et spécialement dans les œuvres de son Fils. C'est donc Dieu qui s'exprime et qui se dit plutôt que nous qui arrivons à «dire Dieu». Quant aux croyants, ils racontent l'histoire de Dieu avec les hommes, ils se donnent un récit des œuvres de Dieu.

C'est dans cette perspective que j'ai pu lire la tradition chrétienne, en retenant particulièrement cinq repères dans cette longue tradition et en tâchant de couvrir trop sommairement cette période qui va de la période patristique jusqu'au seuil de l'époque moderne où l'on peut dater le commencement de la déperdition du rite et du récit comme forme d'expression de la foi. J'ai mis de côté la période apostolique. Je crois ne pas avoir à insister sur le fait que le récit a souvent été la forme de langage utilisée dans l'un et l'autre testament pour parler de Dieu. Cela saute aux yeux. Ce qu'il importe de saisir, c'est que cela n'est pas fortuit ni sans conséquence. Nous n'y revenons pas, Ricœur l'a amplement démontré lorsqu'il expose l'homologie entre le contenu de l'annonce chrétienne et les formes d'expressions qui sont porteuses de cette annonce⁷. Ce qui se vérifie aisément dans les Écritures est récurrent dans toute la tradition chrétienne. Nous la parcourons à grands traits pour l'illustrer. Je serai très sélectif, posant simplement quelques jalons importants.

Irénée

Je commence cette évocation en prenant Irénée de Lyon à témoin. Ce choix illustre bien l'amnésie dans laquelle nous nous retrouvons maintenant à propos de l'usage du récit dans la communication de la foi. On connaît bien son œuvre théologique majeure, son traité *Contre les hérésies*, où se déploie une profonde théologie de l'histoire du salut. Son ouvrage plus catéchétique est toutefois moins souvent cité. Il s'agit de la *Démonstration de la prédication apostolique* écrite entre 185 et 203, selon les spécialistes⁸. La *Démonstration* reprend essentiellement la narration des grandes étapes de l'histoire du salut, depuis la création jusqu'à la parousie, en insistant spécialement sur la venue du Verbe en notre chair, la résurrection dans la gloire et la mission des apôtres parmi les nations. Ce qui caractérise l'ouvrage, c'est surtout la mise en relation des principaux mystères de la vie du Christ et de l'Église avec les prophéties ou les événements de l'Ancien Testament. Ainsi, notre

7. Voir en particulier P. RICŒUR, «Les "formes" du discours biblique», dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 119-133. Id., «Herméneutique de l'idée de Révélation», dans *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

8. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, L.M. FROIDEVAUX (dir.), (coll. «Sources chrétiennes» 62), Paris, Cerf, 1959.

propre histoire appartient à l'histoire du salut. On n'est pas loin du concept d'«accoutumance» qu'Irénée développera plus tard⁹.

Si on en avait le loisir, il faudrait voir comment le récit qu'Irénée construit fonctionne. Il y aurait fort à parier que l'on doive probablement introduire ici la notion de typologie largement utilisée en exégèse patristique, spécialement par l'école d'Antioche. Il s'agissait d'un dispositif courant pour donner sens à la vie à partir de «pattern», de «représentations», de «modèles» ou de «*figura*» comme le traduiront les Pères latins. Nous voyons le procédé déjà largement à l'œuvre dans l'Écriture et cela sera repris dans le domaine de la théologie sacramentelle, les rites réalisant en figure ce qui est donné en Jésus. On y reviendra plus loin.

Les catéchèses catéchuménales

Ce que nous retrouvons chez Irénée sera repris et développé par la catéchèse catéchuménale, qu'il faudrait étudier plus en détail. Elle se construit essentiellement, elle aussi, à partir du récit de l'histoire du salut qui va de la création à la résurrection. Elle s'appuie sur les Écritures lues dans une perspective d'accomplissement des promesses. Les principaux mystères de la vie du Christ sont éclairés par les prophéties de l'Ancien Testament où Dieu montrait en figure ce qui devait arriver en son Christ. De même les mystères chrétiens actualisent dans notre propre histoire la destinée singulière de Jésus. L'une fois pour toute du Christ se déploie dans notre histoire humaine qui ne se comprend qu'à la lumière de Jésus, le type de l'humanité nouvelle. Notre association à la destinée originale de Jésus et notre entrée dans son mystère récapitulateur s'accomplissent dans les sacrements. Ici, rites et récits sont intimement associés à la narration.

L'ensemble, le rite et la parole accompagnatrice, constituait un seul discours cohérent. Le rite était, au sens fort, symbole, c'est à dire qu'à travers le rite, l'œuvre du Christ accomplie une fois pour toutes et annoncée par la prédication venait à nous dans sa pleine réalité. Dans le cas du baptême, le bain d'eau était *symbolon*, comme le soulignait Origène, puisqu'il accomplissait ce qui était annoncé par la parole. Le

9. Ce thème a été bien étudié par P. EVIEUX, «Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée», *RSR*, 55 (1967), p. 5-54.

rite est porteur de sa signification. Le *mysterion* nous assimile à l'événement fondateur et nous y initie. Rite et récit ne sont pas autonomes mais s'appellent mutuellement. Dans son *De sacramentis*, Ambroise note que le baptême est le type sacramental chargé de la réalité, ou l'image du mystère de la mort et de la résurrection. La naissance à une vie nouvelle qui se produit pour la première fois et fondamentalement dans la Pâque du Christ est rendue présente pour les baptisés¹⁰. Les Orientaux exprimeront avec encore plus de force le rapprochement entre l'action rituelle et l'action fondatrice du Christ qui est racontée par la parole qui accompagne le rite. Pour Cyrille de Jérusalem¹¹, le baptême est *mimesis* mystique de la passion et de la mort du Christ qui, dans les rites, ne s'accomplit pas physiquement, mais en image (εν εικονι) ou en figure (μιμεις). La passion réelle et historique du Christ est reproduite sous le mode de l'imitation (τη μιμεισει) (2,5). Être immergé, c'est mourir. Émerger, c'est ressusciter (2,4). Le baptême est le reflet ou la réplique (αντιτυπον) dans lequel le modèle imité devient présent. Par l'image (εικονοκως) (3,1), le croyant participe au modèle et à la réalité. Grégoire de Nysse, Basile le Grand et Jean Chrysostome poursuivront sur la même lancée. Les gestes baptismaux eux-mêmes initient tant ils nous font, de manière rituelle, vivre la Pâque du Christ, en nous introduisant symboliquement à la réalité de celle-ci.

On le constate, rite et récit se confortent mutuellement. Le récit, comme le rite, a un effet: il forme des croyants. Ils ne font pas que rappeler la réalité. L'anamnèse devient mémorial. Elle devient efficace parce qu'elle produit une réalité nouvelle dans l'aujourd'hui, parce qu'elle réalise ce qu'elle annonce.

Augustin

Si le genre «récit de salut» est commun à la catéchèse et à la théologie anciennes, c'est surtout avec Augustin que le concept de «*narratio*» acquerra ses lettres de noblesse. Son *De catechizandis rudibus*, bien qu'il soit bien moins fréquenté par les spécialistes de l'approche narrative en théologie que ne le sont les *Confessions*, est à mon point

10. Voir Ambroise de Milan, *Des sacrements-Des mystères-Explication du symbole*, B. BOTTE (dir.), (coll. «Sources chrétiennes» 25 bis), Paris, Cerf, 1961, sp. I, 4,12.

11. On verra ses catéchèses mystagogiques, A. PIÉDAGNEL (dir.), (coll. S.C. 126), Paris, Cerf, 1966, spécialement la deuxième catéchèse où il présente «la signification symbolique des rites accomplis», p. 105 ss.

de vue, l'œuvre capitale sur le sujet. Augustin répond alors à Deogratias qui lui demandait de lui «écrire sur la manière de catéchiser les débutants¹²». Les questions de «méthode» qui y sont posées sont fort intéressantes: «Par où faut-il commencer le récit? Jusqu'où faut-il le poursuivre? Devons-nous, une fois le récit terminé, y joindre quelques exhortations ou seulement les préceptes...?» (I, 1). Toute la première partie porte en effet sur la «manière de conduire le récit». C'est cela qui est posé en avant-plan. Les recommandations pratiques en matière de pédagogie seront subsidiaires. La raison est fort simple. Pour Augustin, le récit est la méthode que Dieu nous suggéra (II, 4).

Augustin ne fait pas que recommander l'usage du récit comme forme de langage pour «dire Dieu». Il ne s'arrête pas à la proposition théorique d'un modèle. Il consacre toute la deuxième partie de son ouvrage à raconter l'œuvre de Dieu, empruntant un parcours court et un autre long. Il s'agit là à proprement parler de modèle, d'*exempla* comme le dira Augustin. Ces exemples ont sans doute été fort utilisés par les catéchistes peu lettrés, tel ce Deogratias qui demandait conseil à son évêque. Le discours des catéchètes se coulera donc dans cette forme pré-établie. Il y a là un pattern pour «dire Dieu».

Ici encore, comme chez Irénée, le récit va de la création (XVIII, 29) à la parousie (XXV, 47), en s'attardant de manière particulière sur l'œuvre du Christ, l'annonce de l'Évangile et son action dans l'Église. La structure du symbole, dont on trouve des premières attestations dans *La tradition apostolique*, se reconnaît aisément dans la structure du récit. Contrairement à ce que l'on croit, il ne s'agit pas simplement de raconter des événements du passé. Notre propre histoire personnelle est enserrée dans ce «grand récitatif». C'est non seulement le Christ qui descendait en Égypte ou qui séjournait au désert, comme le montrera l'Évangile de Matthieu¹³. C'est toute l'humanité qui est assumée par le Christ. Ces récits racontent notre propre histoire. C'est nous qui avons été sauvés des eaux du déluge. C'est l'humanité qui a été déportée en

12 Augustin, «De catechizandis rudibus» I, 1, dans *Œuvres de Saint Augustin*, t. XI, *Le magistère chrétien*, G. GOMBES et J. FARGES (dir.), (coll. «Bibliothèque augustinienne»), Paris, DDB, 1949.

13 On verra les récits de l'enfance et des tentations où l'usage de l'Ancien Testament structure le texte. Ces événements préfiguraient l'accomplissement qui intervient en Jésus. Ce procédé scripturaire se retrouve chez Augustin, notamment dans son récit de la sortie d'Égypte où il note: «plus clairement encore ce peuple a été la figure de la passion du Christ...» (XX, 35).

Égypte et réduite à l'esclavage. C'est nous qui avons été libérés de l'esclavage et établis dans la Terre promise, etc. Le récit fonctionne donc pour les contemporains auxquels il s'adresse. Comme le signale explicitement Augustin dans le récit de la captivité à Babylone, cette histoire de salut concerne ses auditeurs, car «tous ces faits signifiaient figurativement que l'Église¹⁴ [...]». Il ne s'agit pas simplement de raconter des événements anciens. Il faut faire fonctionner le discours. Les auditeurs doivent pouvoir interpréter leur propre existence en écoutant ce récit. L'usage du mot «figure» revient constamment. Ainsi, la Terre promise «fut la figure (*imaginem*) du Royaume spirituel» (XX,36). Jérusalem «annonçait la cité libre». Elle l'était *in signo*¹⁵.

On pourrait multiplier les exemples de ce discours qui fonctionne constamment en trois dimensions: l'Ancien Testament raconte la réalité préfigurée (*in figura – in signo*) que l'on retrouve totalement assumée par le Christ dans les Évangiles et dont nous connaissons l'actualisation dans l'histoire contemporaine. L'épopée des patriarches l'illustre éloquemment. «Tout cela [n'était-il pas] la figure de mystères spirituels, relatifs au Christ et à son Église...» (XX,34). Cela est dit de manière encore plus condensée dans le modèle bref du récit de salut: «tout ce que tu vois actuellement dans l'Église de Dieu et tout ce qui se passe, au nom du Christ dans le monde entier, a déjà été prédit depuis des siècles. [...] Un jour s'est produit le déluge, sur toute la terre, en vue de détruire les pécheurs. Pourtant ceux qui dans l'arche y échappèrent, représentaient la figure (*sacramentum futuræ Ecclesiæ monstrabant*) de l'Église à venir qui, maintenant, vogue sur les flots du siècle et sauve du naufrage, grâce au bois de la croix du Christ» (XXVII,53). On va constamment du passé au présent dans l'attente de l'avenir. L'étude du temps des verbes est fort révélatrice dans cette histoire où «tous les événements qui ont été, bien avant de s'accomplir, consignés par écrit dans l'Écriture où tout était dit comme futur, nous les voyons réalisés actuellement» (XXIV,45).

14. Augustin, *ibid.*, XXI, 37.

15. On voit la théologie sacramentaire se dessiner en filigrane. Le terme *signum* revient fréquemment. Ainsi dans le récit de la libération d'Égypte on retrouve en «figure» le saint baptême (*Utrumque signum est sancti baptismi...*) XX, 34. Le terme sacrement se retrouve également. Ainsi, «par le symbole (*sacramento*) du déluge auquel les justes ont échappé grâce au bois de l'arche, était annoncée à l'avance l'Église à venir...» (XIX, 32). On retrouve aussi le terme «signié» (XX, 33).

Ce récit de salut concerne donc les auditeurs et on pourrait paraphraser un récent slogan publicitaire de Radio-Canada: «regardez, c'est votre histoire!» Ce récit n'a pas pour finalité de rappeler le passé, mais il a précisément pour fonction de «dire Dieu aujourd'hui». On a en fait affaire à une histoire totale et englobante dans laquelle l'auditeur se trouve inséré. Augustin réussit précisément à faire ici ce que Schillebeeckx présente comme constituant encore le défi de l'évangélisation: «la présentation d'expériences qui impliquent les auditeurs de manière telle qu'ils peuvent en venir à faire, avec et dans leurs expériences humaines, des expériences semblables à celles dont on leur fait le récit¹⁶». Augustin emboîte si harmonieusement la tradition d'expérience que constitue l'Ancien Testament, l'accomplissement en Jésus et le prolongement de cette histoire de salut dans le présent qu'il présente en un même récit trois histoires qui vont à la rencontre l'une de l'autre.

Pour Augustin, la narration n'est pas non plus détachable de l'initiation des catéchumènes qui suit immédiatement (XXVI,50). C'est alors que les rites sont conjoints à la narration pour lui faire rendre tout son effet. Nous rencontrons donc étroitement associées action rituelle et narration, les deux devant produire le même effet: faire mémoire des merveilles de Dieu dans l'histoire.

Le Moyen Âge

Avec Augustin, on était à la charnière de deux mondes: le monde antique et l'entrée dans le monde des Barbares. Augustin connaîtra la chute de Rome et la fin de l'Empire. Il demeure toutefois l'héritier de l'ancien monde. Au Moyen Âge, les choses se jouent autrement au niveau du «dire Dieu». Plus encore qu'ailleurs, il nous faut schématiser étant entendu qu'il y a plusieurs Moyen Âge et que tout ne se réduit pas à un seul élément.

Grossièrement, on peut avancer qu'on n'a plus, comme à la période précédente, des institutions spécialisées qui ont pour fonction propre d'initier au christianisme. C'est le cadre de vie (paroisse, famille) qui devient formateur. C'est là qu'on apprend à être chrétien. Cet environnement, fait de pratiques et de coutumes, forme des chrétiens plus que ne le ferait tout autre enseignement *ex professo*. Les

16. E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris, Fides, 1981, p. 39.

gestes répétés, l'appartenance à un ensemble social, la conformité à un style de vie introduisent à la foi et suppléent à la limite des connaissances individuelles. On a pu dire que c'est le tissu social qui constituait l'instance catéchétique. On avait affaire à une catéchèse globale ou sociologique. La personne reçoit la foi du corps social auquel elle est intégrée. L'apprentissage du symbole et du Pater devait faire le reste et donner l'essentiel.

La liturgie demeure sans doute le lieu le plus important de formation religieuse dans ce monde médiéval largement organisé autour de la paroisse. Malgré le fait que l'usage du latin la rend de plus en plus incompréhensible aux fidèles, elle est un puissant lieu intégrateur. Des rites accompagnent les gens du berceau à la sépulture. Ce sont surtout dans les marges de cette liturgie un peu ésotérique que se développeront les grandes narrations et les pratiques rituelles: jeux de la passion et de l'enfance de Jésus; chemins de la croix et crèche; rites pour chaque saison, pour toutes les situations de la vie et pour toutes les activités humaines. Le développement de l'image qui orne les lieux de culte et instruit les illettrés prend plusieurs formes: sculpture, vitrail, peinture, etc. Il s'agit là d'un autre mode narratif. Les pèlerinages et les processions sont également des lieux où la foi se transmet par une pratique. La prédication en langue vulgaire, qui connaît un grand essor, et le prône qui est en plein développement sont eux aussi fortement liés à la liturgie. L'Église priante et célébrante constitue le lieu d'apprentissage par excellence. Toute la vie est prise dans la prière: le temps est rythmé par le cycle liturgique; il y a des dévotions à des saints particuliers pour les différentes activités humaines; chaque circonstance trouve son intercesseur.

Claude Fleury et Bossuet

La déperdition du récit comme mode du transmettre n'a jamais été totale ni radicale, même si, à la fin du Moyen Âge, on voit basculer les choses du côté de l'instruction ou de la communication d'une doctrine conçue comme autant de vérités à apprendre. L'épanouissement de la théologie et l'affrontement des diverses «orthodoxies» ont pour conséquence de conduire à une formulation de plus en plus précise et de plus en plus notionnelle de la révélation. La conviction selon laquelle le salut exige la connaissance d'un minimum de vérités de foi s'affirme de plus en plus elle aussi. Bientôt, on en viendra à la dénonciation de

l'ignorance des masses qu'il faut de plus en plus instruire. Cela conduira à l'âge d'or des catéchismes.

Claude Fleury, dans l'introduction de son catéchisme historique, identifie bien la tendance à la conceptualisation de plus en plus abstraite qui aboutit à la sécheresse des catéchismes¹⁷. Cela vient du fait «que les premiers qui les ont composés, étaient des théologiens nourris dans l'école, qui n'ont fait qu'extraire de chaque traité de théologie, les définitions et les divisions [...] et les traduire en langue vulgaire sans en changer le style. Ils ont aussi suivi la méthode scolastique, et ont voulu faire apprendre aux enfants les raisons de la suite des traités; pourquoi l'on parle des vertus et des sacrements, après avoir traité des mystères; et ainsi du reste¹⁸.» Pour Fleury, si «la méthode et le style de la scolastique est fort propre à ceux qui ont étudié la logique et les autres parties de la philosophie¹⁹», elle ne convient pas lorsqu'il s'agit d'enseigner aux enfants qui n'entendent pas «ces termes d'essence, de principe, de fin, de moyens²⁰».

Après avoir critiqué la manière d'enseigner le catéchisme, Fleury met de l'avant la méthode dont «on s'est servi principalement» pour enseigner la religion: la narration²¹. En effet, d'après Fleury, «la religion s'est conservée par les narrations et par les histoires²²». Il s'agit de reprendre cette coutume «qu'avaient les pères de raconter à leurs enfants les merveilles de Dieu, qu'ils avaient vues de leurs yeux, ou apprises par le récit de leurs pères²³ [...]». Nous voilà, et cette fois plus explicitement encore, revenu à la question que nous avons soulevée plus haut: s'agit-il de «dire Dieu» ou de «raconter les merveilles de Dieu»? Fleury pose la question lorsqu'il interroge la méthode scolastique qui marque l'enseignement du catéchisme. Elle parle «d'essence, de principe, de moyen et de fin», elle «considère les vérités abstraites

17. C. FLEURY, *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*, Saint-Malo, H.L. Hovius & Fils, 1805. L'édition originale est de 1683. Son catéchisme sera réédité tout au long du XVIII^e et du XIX^e siècle, et cela, en plusieurs langues. Il parle de la sécheresse de l'enseignement catéchétique dans la partie diagnostique de son introduction. Voir p. 9 et 10.

18. *Id.*, p. 10.

19. *Ibidem*.

20. *Id.*, p. 11.

21. *Id.*, p. 12. Sur la narration, dans l'introduction du catéchisme de Fleury, il faut lire les p. 12 à 23.

22. *Id.*, p. 14.

23. *Id.*, p. 12.

en elles-mêmes» et «procède par définitions et divisions». Tout cela, Fleury l'oppose à la narration qui «est généralement parlant, la meilleure manière d'enseigner la religion²⁴». On touche ici à l'intuition que Ricœur formalisera lorsqu'il affirme que

n'importe quelle théologie ne pouvait être liée à la forme narrative; mais seulement une théologie qui annonce Jahvé comme le grand Actant d'une histoire de délivrance. C'est là sans doute que réside le plus grand contraste entre le Dieu d'Israël et celui de la philosophie grecque; la théologie des traditions ne connaît rien des concepts de cause, de fondement, d'essence; elle parle de Dieu en accord avec le drame historique instauré par les actes de délivrance que le récit rapporte²⁵.

Le récit n'est donc pas seulement un mode pédagogique, une forme de langage proportionnée aux enfants ou à des esprits faibles. Il s'agit d'une forme de discours qui est homogène au contenu de la foi dans laquelle il veut introduire.

Si l'œuvre de Claude Fleury se distingue dans l'ensemble de la production catéchétique de la période, on pourrait en dire autant du *Catéchisme des fêtes et autres solennités* de Bossuet²⁶. Publié par l'évêque de Meaux en 1686, il est représentatif de ce type de production que l'on retrouve à l'époque. Qu'est-ce donc que l'«année chrétienne», sinon le déploiement et la distribution dans le temps de l'histoire «de ce que Dieu a daigné faire pour notre salut²⁷». Dans la liturgie, l'histoire du salut est non seulement exposée, rapportée et rappelée. Elle est célébrée. Le mémorial de ces *mirabilia Dei* nous donne de nous l'approprier. Cette histoire nous devient contemporaine dans la célébration des mystères. À notre tour, nous y avons part. Il s'agit bien plus que d'un simple rappel prié et médité de l'œuvre du salut. La liturgie nous engage dans un «faire» (εργον). Elle nous introduit dans une histoire en nous engageant comme acteur. Le récit devient alors action.

24. *Id.*, p. 18.

25. P. RICŒUR, «Les «formes» du discours biblique», p. 121.

26. Je me réfère à l'édition publiée dans *Œuvres complètes de Bossuet*, vol. V, F. LACHAT (dir.), Paris, Librairie Louis Vivès, 1885, p. 139 ss.

27. *Id.*, p. 139.

La disparition du récit et la déperdition des rites

Le survol que nous avons fait de la période charnière qui va du bas Moyen Âge à l'avènement de la modernité nous montrait que déjà quelque chose changeait. Si le récit perdurait et si le rite persistait comme formes de transmission, une autre rationalité se superposait à cette première. Elle allait de plus en plus s'imposer au fur et à mesure que la modernité prenait pied.

Différents éléments conduisent au recul du récit comme manière de «dire Dieu» dans une culture. L'École de Yale, dont Hans W. Frei est un représentant éminent, construit une solide interprétation de ce recul du récit dans le langage²⁸. Comme le titre de son ouvrage le suggère, le péché originel de la modernité, c'est d'avoir introduit entre les récits et les auditeurs une série de méthodes interprétatives qui ont tué à proprement parler la force du texte. Schleiermacher est à cet égard celui par qui le péché est entré dans le monde. Dans cette perspective, si l'on veut «redonner la parole au texte», il faut abolir ces méthodes interprétatives qui constituent autant d'intermédiaires entre nous et le texte. À cet égard, il conclut que l'exégèse a tué la force des textes en essayant de trouver le sens des Écritures dans le contexte ou en dehors du texte plutôt que dans le texte.

Il faut considérer à sa juste valeur cette interprétation du déclin des récits, même si l'on a quelque réserve à propos de ses présupposés barthiens accentués. J'aime ajouter à cette compréhension du déclin des «grands récitatifs» ou de cette «éclipse du récit²⁹» une perspective complémentaire qui tente, trop brièvement et schématiquement, de rendre compte du mépris qu'a pu encourir le récit, au cours des dernières décennies, dans nos sociétés. Les récits ont fini par être identifiés à une forme de discours appropriée aux simples ou aux enfants. On a cessé précisément de les comprendre comme une forme littéraire qui était, elle seule, capable de véhiculer certains contenus spécifiques. Les récits ne pouvaient pas transmettre la vérité. Ils n'étaient alors que des «mythes» qui faisaient écran à la vérité et qu'il fallait s'empresse, dans la logique de Bultman, de passer dans la moulinette de la «démythologisation». Les récits appartenaient, selon la loi des trois états d'Auguste Comte, à l'état théologique de l'histoire. Cela appelait un dépassement si l'on voulait parvenir à la stature d'homme accompli. Il

28. Voir Hans W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.

29. Voir P. RICŒUR, *Temps et récit*, T. I, Paris, Seuil, 1983, p. 137 ss.

s'agissait de laisser l'enfance et de permettre à la société d'accéder à l'âge adulte. Les récits, c'étaient des «histoires» de grand-mères, des «légendes» et des «contes». Tout cela ne fait pas sérieux. On devait se détourner des «fables». À la limite, cela distrair les enfants, mais cela n'a rien à voir avec la réalité. Puisque tout cela était «fiction», cela ne pouvait donc pas être en mesure de dire quoi que ce soit sur le réel. C'est un genre primitif qui correspondrait à un stade de l'évolution auquel il ne faut pas s'attarder. Il n'est pas étonnant alors que les études portant sur les rites et les récits se soient toujours tournées vers les civilisations dites primitives.

Le déclin du récit comme modalité de prise de parole sur Dieu dans une société correspond donc à l'apparition d'une nouvelle manière de parler dans une culture. Cela, Claude Fleury le voyait déjà à l'œuvre dans la scolastique. Toutefois, au Moyen Âge, cela était compensé par une fréquentation assidue des Écritures et par une structuration de la vie chrétienne qui passait largement par la liturgie. Ainsi, Thomas d'Aquin pouvait affirmer que les fidèles n'étaient tenus de croire de manière explicite que les vérités de foi qui faisaient l'objet d'une fête de l'Église³⁰. L'ancien adage de la «*lex orandi – lex credendi*» tenait encore. Progressivement, la rationalité montante détachera l'instruction de l'Écriture et de la liturgie. Cette nouvelle rationalité investira progressivement le domaine de l'enseignement religieux et de la parole croyante. On voudra de plus en plus «dire Dieu» et cesser de raconter ses œuvres. «Ce qui est à connaître est constitué en "objet" devant la raison humaine, un tel objet est analysé par les moyens de la raison, le résultat en est une représentation abstraite de la réalité³¹...» On voudra de plus en plus expliquer plutôt que de rendre compte par le récit.

Le rite a lui aussi subi des assauts répétés jusqu'à ce qu'il devienne systématiquement objet de soupçon. C'était déjà le cas à l'époque des Lumières. Au cours des dernières décennies, il semblait aller à l'encontre de la spontanéité qui devenait de plus en plus la valeur montante. En raison même de son caractère d'activité programmée et répétitive, on a fini par croire que le rite tuait la vie, imposant un cadre figé et artificiel à l'action. Il faut dire que ces critiques étaient pour une part largement justifiées. Le souci des rubriques avait fini par pétrifier l'action liturgique. Il n'est pas étonnant, dans ce contexte, que la reven-

30. Voir le *De veritate*, q. 14, art. 11.

31. J. AUDINET, «À l'avènement de la rationalité moderne, les premiers catéchismes», *Les cahiers de Fontenay* (1988).

dication de liberté qui jaillissait dans l'Église se soit concentrée dans l'espace liturgique. La liturgie était devenue le lieu par excellence de la préséance de la norme. Cette libération s'est manifestée, d'une part, par la désertion de l'assemblée³² et, d'autre part, par l'explosion de la créativité liturgique qui dépassait largement toutes les «audaces» entrevues par Vatican II³³, pour finalement investir tous les domaines de l'action liturgique et faire sauter tous les verrous qu'on trouvait sur son passage.

Si le ritualisme ne se retrouvait pas au nombre des maux qui affligeaient l'Église dans la trilogie que présentait M^{gr} De Smet (Bruges) dans son intervention au début des travaux conciliaires³⁴, le ritualisme allait être stigmatisé par plusieurs dans la suite des événements. Toutefois, à si bien pourfendre le ritualisme, on a fini par assassiner les rites eux-mêmes. D'une part, on a méprisé les rites qui, estimait-on, conduisaient directement au ritualisme. D'autre part, la réforme liturgique entreprise par Vatican II, si elle pouvait s'adosser sur une riche réflexion dans le domaine de l'histoire de la liturgie, ne pouvait pas s'appuyer sur une réflexion anthropologique équivalente. On était équipé pour faire un travail de restauration de pratiques anciennes, mais pas pour créer une ritualité correspondant à nos contemporains. Les sciences humaines n'avaient pas encore suffisamment fait voir l'importance des rites pour les sociétés humaines et leur capacité de tout transmettre. On n'était donc pas en mesure de recréer des rites aptes à exprimer le mystère chrétien au moment où étaient mises à jour dans la cité séculière de grandes célébrations civiques.

La persistance des rites et le retour du récit

Ce recul du rite et ce déclin du récit n'en constituent toutefois pas une complète oblitération. Malgré la désaffection qu'ont subie les rites et les récits chrétiens, désaffection que l'on a trop brièvement évoquée,

32. Je ne prétends pas ici régler la question de la baisse de la pratique dominicale. Elle est historiquement constatable bien avant Vatican II et il faudrait évoquer beaucoup d'autres facteurs si on voulait prétendre la comprendre.

33. Pour mémoire, on verra seulement ces deux éléments. Vatican II étendait la faculté de concélébrer dans des cas particuliers (SC 57). On a immédiatement débordé de ces cas particuliers pour en faire une pratique habituelle. La permission d'utiliser la langue du pays dans la liturgie était elle aussi restreinte: les lectures et la prière commune ou les parties qui revenaient au peuple (SC 54). On a immédiatement débordé de ce cadre pour étendre cette pratique à toute la liturgie.

34. Il évoquait «la trilogie du cléralisme, du juridisme et du triomphalisme». Voir la *Documentation catholique*, 1391 (janvier 1963), col. 40.

quelque chose perdue et ne veut pas mourir. Dans les faits, lorsqu'ils sont concrètement confrontés à la vie (naissance, mariage et mort) nos contemporains, du moins ceux de l'Occident appartenant à l'espace Nord-Atlantique, s'adressent à leurs Églises, comme l'indiquent clairement les statistiques. On pourrait mettre des nuances, mais le fait demeure massif même si les choses évoluent et changent un peu. Ils le font, disent les enquêtes, même s'ils ont des problèmes de foi ou de morale, même s'ils sont personnellement ambivalents vis-à-vis du message chrétien véhiculé par leur Église. Cela représente un fait de société: les rites «marchent»! Les demandes rituelles pour les enfants et les adolescents (première communion, confirmation) même s'ils fléchissent, ont encore la cote. Cela, même si a priori on ne perçoit pas toujours la cohérence entre cette demande encore massive et l'ensemble des données concernant l'évolution de l'appartenance religieuse des populations concernées. Ces données en apparence contradictoires posent question. Elles constituent pour le chercheur un problème. Elles appellent une interprétation et suggèrent peut-être même un approfondissement sinon une révision de ce que l'on croit savoir au sujet du christianisme des Québécois, pour nous limiter à cette société que l'on connaît mieux. Malgré toutes les études sur la croyance, sur les choix des parents au sujet de l'éducation religieuse de leurs enfants et sur la pratique dominicale, bien malin celui qui voudrait avoir une parole dernière au sujet du devenir du christianisme dans cette société. On sort en effet plus facilement de la chrétienté que du christianisme.

Les données sur la persistance des rites et sur le retour du récit posent donc question, indépendamment du constat de la création d'une nouvelle ritualité au cœur même de la sécularité ou de la production de nouveaux récits interprétatifs³⁵. En effet, la compréhension qu'on a de l'évolution du catholicisme québécois et plus largement du devenir de la religion en Occident est encore trop courte. L'interpréter en ayant seulement recours à nos catégories commodes, celles de «christianisme culturel», de «religion à la carte» ou d'«états fondamentaux pour l'existence», nous aide autant à voir clair qu'à nous rendre aveugles. Cela dit certainement quelque chose de la réalité, mais on est peut-être aujourd'hui encore déjoué dans nos perspectives comme l'ont été avant nous ceux qui anticipaient la fin de la religion. Ce n'est manifestement pas

35. À cet égard, les écrits d'Hubert Reeves, plus que les textes de la Genèse, constituent aujourd'hui des textes qui donnent le sens de l'existence.

cela qui se passe. Il y a donc question et cela commande la mise en œuvre de recherches.

La persistance de la demande rituelle n'est toutefois pas absolument étonnante. Déjà les recherches en anthropologie nous ont appris que la maîtrise des situations vitales, notamment celles des passages que constituent la mort et la naissance, ne se fait pas par la voie de la raison (intelligence discursive), mais par des représentations rituelles et par des mythes. En effet, les gens viennent à bout de ces expériences, moins à l'aide de la rationalité discursive, qu'à l'aide de rites, d'images et de mythes qui permettent, socialement, une interprétation englobante de l'homme et de sa place dans le cosmos. Même en contexte de rationalité technicienne, la majorité des gens ont recours aux rites qui conservent toute leur importance car seuls les rites peuvent aider les êtres humains à venir à bout de situations existentielles profondes où leur destin est engagé. Les anthropologues insistent également sur l'efficacité symbolique des rites et sur leur nécessité sociale pour l'accueil d'un nouvel être et pour le travail de deuil. Les rites, constitués de comportements sociaux caractérisés, deviennent un recours pour un groupe humain en présence d'une réalité riche et lourde de mystère (naissance, mort, amour, etc.). Leur effet premier serait, selon les recherches, de renforcer l'appartenance au groupe. À cet égard, le rite serait un comportement indispensable à tout groupe humain, en permettant à ses membres de vivre les passages que la vie comporte. Négliger le rite, c'est négliger une composante essentielle de toute société. Les rites constitueraient ainsi des dispositifs essentiels à la société et des éléments indispensables à la vie des individus.

Au-delà de la persistance de la demande de rites adressée aux Églises et la résurgence des rites en pleine sécularité, là même où on ne les attendait pas, il faut également être sensible à ce que l'équipe de recherche dirigée par Jacques Grand'Maison a pu percevoir, à savoir le vide initiatique³⁶. La rencontre de ces trois fleuves commande certainement de reprendre à neuf la question des rites dans la modernité.

36. J. GRAND'MAISON (dir.), *Le drame spirituel des adolescents* («Cahiers d'études pastorales» 10), Montréal, Fides, 1992, p. 48-50; 189 ss. Cela revient également largement dans le troisième volume de leur rapport d'enquête. Voir J. GRAND'MAISON et S. LEFEBVRE, *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers* («Cahiers d'études pastorales» 12), Montréal, Fides, 1993, p. 166 ss.

La question du recours aux rites et aux récits se pose donc encore aujourd'hui. Cette question interpelle les chercheurs en sciences humaines. Elle est également posée au théologien.

Rites et récits: des champs de recherche pour la théologie

Au cours des dernières décennies, le rite a été fortement négligé dans les recherches en théologie. Il faut avouer que les anthropologues s'en sont davantage occupé que les théologiens. Le «ritualisme» qui avait enfermé les gens dans des gestes programmés et sans spontanéité avait jeté un profond discrédit sur cette composante essentielle de la vie humaine et de la vie en société. Les Églises, aussi bien que les théologiens, n'avaient pas montré beaucoup d'intérêt pour les rites. Pendant ce temps, les sciences humaines s'y intéressaient en concentrant leurs études sur les sociétés primitives ou traditionnelles. Les études qui se consacraient aux rites exploraient ou bien le passé ou bien les formes primitives de la vie sociale. On a cru trop vite que l'intégration des situations vitales et l'intégration à la société par l'action rituelle étaient réservées aux groupes humains qui n'avaient pas accédé à la rationalité et au langage discursif.

Dans l'Église, la mise en œuvre des récentes réformes liturgiques s'est faite au sein d'une culture rationnelle. Elle n'a pas accordé une place suffisante aux rites, négligeant le corps et un art du transmettre qui passe davantage par la rationalité esthétique que par la raison discursive. En effet, dans le sillage de Vatican II, l'Église catholique a eu tendance à accorder plus d'importance à la raison théologique qu'à la pratique rituelle. Les liturgies ont fini par accorder plus de poids aux commentaires et aux explications qu'aux rites et qu'à la mise en évidence des récits qui ont été largement négligés. On s'est plaint de cette liturgie bavarde qui voulait donner raison de tout et expliquer sans fin. D'autre part, nous l'avons noté en commençant, le mouvement liturgique, s'il avait fait un bon inventaire de la tradition ancienne, n'avait pas suffisamment approfondi la dimension rituelle de l'agir humain ni la composante rituelle de toute société. On a donc restauré des rites, quitte à les adapter. On a largement emprunté à la tradition, mais on n'avait pas l'équipement qu'il fallait pour aller au-delà. Par la suite, c'est la liturgie elle-même qui est tombée en désuétude.

On est donc en présence d'une recherche qui accuse un grand retard et qui balbutie encore. Les sciences humaines nous ont fait

redécouvrir le rite et ont attiré à nouveau notre attention sur le récit. Ces acquis des sciences humaines passent assez bien aujourd'hui dans le champ de la théologie. Les études en sacramentaire assument maintenant largement les acquis des sciences humaines sur le rite. Les théories narratives et les études en narratologie font également florès en théologie. Cela n'est toutefois pas encore suffisant. On peut être riche en théorie narrative et assumer la réflexion contemporaine sur le rite sans que cela retentisse dans la pratique. C'est dire que la formation pratique doit accompagner les avancées théoriques. Les Anglo-Saxons, spécialement la tradition américaine, nous donnent des leçons à cet égard, associant largement recherche théorique et expérience sur le terrain. La créativité liturgique est alors fondée sur une autre base que celle que nous offre la simple restauration assortie d'adaptation ou que cette autre, par certains côtés moins recommandable encore, de l'empirisme abandonné à lui-même. La théologie doit accompagner d'une réflexion méthodique et critique l'action pastorale qui se retrouve souvent en panne dans le domaine de l'agir liturgique et dans celui de la communication de l'expérience de Dieu. Il ne s'agit donc pas seulement d'élaborer des théories narratives qui sont autant de pétitions de principes, mais de développer une pratique de la narration capable de générer des expériences de foi chrétienne. Il s'agit en somme d'avancer aussi bien au plan théorique qu'à celui de la pratique, de sorte que se réalise ce que propose E. Schillebeeckx: «qu'un récit vivant, transmis dans une tradition religieuse particulière, est raconté et mis en pratique dans une communauté religieuse concrète, des hommes et des femmes d'aujourd'hui peuvent éprouver des expériences chrétiennes dans et par leurs expériences humaines actuelles³⁷».

Il faudra également arriver à conjuguer ces nouveaux apports théoriques actuellement engrangés par la théologie et les fruits de la recherche historique qui a sous-tendu le renouveau liturgique. Il n'est pas fréquent que ces deux affluents se rencontrent aujourd'hui. Les concepts théoriques hérités des sciences humaines doivent devenir des clés de lecture de la tradition chrétienne, de ce riche patrimoine que j'ai voulu honorer en l'évoquant. Comment, en effet, les acquis théoriques des sciences du langage peuvent-ils aller à la rencontre de la tradition chrétienne pour ensuite devenir à leur tour source de renouveau dans la

37. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (coll. «Cogitatio fidei» 166), Paris, Cerf, 1992, p. 59.

pratique et contribuer à la formation d'une nouvelle synthèse? Comment pouvons-nous, sur cette nouvelle base reprendre le souffle qui avait soulevé le mouvement liturgique de l'après-guerre? Il y a là tout un champ de recherche, aussi bien pour la théologie sacramentaire, la liturgie, la formation des maîtres en enseignement religieux, l'éducation de la foi que, plus généralement, pour la théologie pratique et les études pastorales.

En menant des recherches sur la tradition de l'expérience chrétienne au moyen des rites et des récits, la théologie trouvera non seulement sa pertinence ecclésiale, mais également sa pertinence sociale. En effet, la société et l'Église sont différemment concernées par la tradition de l'expérience chrétienne au moyen des rites et des récits. D'une part, les membres de la société demandent à l'Église d'intégrer les nouveaux «citoyens» et de les introduire dans la vie en leur transmettant une interprétation possible du mystère de la vie et de la mort. La recherche doit inventorier et analyser les différentes demandes de rites qui sont faites à l'Église. Quel en est l'objet? On pourra également se demander de quelles significations les rites sont-ils investis par les demandeurs? Qu'est-ce qu'ils représentent pour eux? Quel impact ont-ils dans leur vie? Quelle est l'identité croyante qu'ils édifient? De plus, si les expressions théologiques qui accompagnaient naguère ces rites disparaissent, spécialement les représentations cosmiques, eschatologiques ou celles qui concernent le péché, de quelles nouvelles représentations seront-ils chargés?

L'Église est, elle aussi, interpellée par ces demandes. On attend d'elle quelque chose de spécifique. Ces attentes encouragent l'Église à intervenir. Quel est l'écart entre son «offre» et la «demande»? Ses pratiques sont-elles proportionnées au désir des demandeurs? Que transmet-elle comme sens de l'aventure humaine à travers ses rites et les récits qui les accompagnent? Que veut-elle communiquer à travers ces rites? À quel renouvellement des pratiques ecclésiales engage l'évolution présente des demandes rituelles?

Pour mener à bien ce travail, la théologie doit conjuguer empirisme et vision, réflexion fondamentale et action sur le terrain, les deux se fécondant mutuellement. Poursuivant plus loin notre réflexion, nous prétendons même que cette recherche pourra utilement contribuer au renouvellement du discours théologique lui-même. En effet, on ne peut pas prétendre que l'élaboration du discours théologique soit étranger au «dire Dieu» dans une société. Il n'y a pas d'une part la théologie

et d'autre part la communication de l'expérience chrétienne, comme s'il s'agissait de deux champs clos, étrangers l'un à l'autre. Cette vision des choses est largement démentie par l'histoire.

Les études québécoises sont elles aussi mises au défi si elles veulent arriver à comprendre le devenir du Québec dans ses différentes composantes. Dans le contexte actuel, on peut légitimement se poser les questions suivantes: quels facteurs culturels et sociaux poussent les gens à demander à l'Église des rites pour accompagner les naissances, la croissance, la mort; que signifient ces démarches pour les demandeurs, pour la société dans laquelle ils s'inscrivent et pour l'Église qui les offre; comment faut-il les interpréter dans la situation présente; que communiquent-ils; quelles sont les conceptions de l'homme, les représentations du monde et de la société, les normes et les modèles qu'ils transmettent; quelle transformation produisent-ils (effet) chez les individus? La recherche en science humaine de la religion devra explorer ces questions.

Provisoirement, on peut affirmer que la demande de rites et le recours aux grands récitatifs de la tradition chrétienne recouvrent sans doute de nombreuses attentes plus ou moins explicites et, s'il y a une demande rituelle très répandue, les demandeurs ne savent pas toujours en énoncer clairement les raisons. Ces demandes cachent une réalité fort complexe: solidarité avec le groupe, désir d'être accompagné, désir d'assumer une identité, attentes concernant les normes éthiques et le sens global de la vie. À travers ces rites s'exprime également la solidarité intergénérationnelle. L'identité se transmet. Vraisemblablement, les rites fournissent des références à ceux qui se demandent ce que c'est que vivre, donnent un lieu où s'exprime la recherche d'identité individuelle et permettent concrètement à des personnes de se situer à l'intérieur d'un groupe humain. On peut faire l'hypothèse que, dans ces rites et dans ces récits fondateurs, on retrouve véhiculée une notion de l'homme, du sens de la vie, de la place d'un individu dans un ensemble. Dans le cas du baptême, on peut supposer que les demandeurs veulent ainsi montrer que l'enfant est des nôtres, qu'il a un nom, etc. En plus, on peut induire qu'il y a aussi, à cette occasion, une demande de normes et de sens. Faut-il s'arrêter en si bon chemin et freiner nos hypothèses au point de limiter les rites et les récits à de simples étais fondamentaux qui permettent de vivre? N'y trouve-t-on pas également des indicateurs du fait que des personnes s'attachent à Jésus, se décident pour lui, trouvent en lui le sens de leur expérience et reproduisent dans

leur vie sa Pâque? Alors, on trouverait là plus que de la religion ou des croyances. On serait parvenu à identifier des expressions de raisons de vivre qui engagent le «croire», la décision libre d'un sujet à l'égard de celui que l'on dénomme Dieu.

«Dire Dieu» et vie morale d'après Karl Rahner

JOSEPH HOFBECK
Université Concordia

On pourrait explorer le rapport qui existe entre «Dire Dieu» et la vie morale d'un point de vue purement descriptif. Dans un tel travail, on pourrait montrer comment nos préférences en morale conditionnent nos conceptions de Dieu. La morale de consommation (dans les pays riches) présenterait peut-être un Dieu dont la volonté est le bien-être de l'homme. Dans une éthique plus révolutionnaire (des pays pauvres) on s'adresserait plutôt à un Dieu crucifié ou libérateur. Et on sait que la morale constantinienne à qui on avait demandé de maintenir l'ordre de l'État, a remplacé la couronne d'épines du Christ par une couronne royale. Une fois l'image de Dieu établie, la morale s'en suit: Le Dieu qui veut le bien-être de l'homme ne s'oppose pas à la consommation effrénée, le Dieu libérateur permet les luttes sanglantes, et le Dieu-Roi ferme les yeux sur l'exploitation des pauvres.

Mon projet est plus modeste. J'aimerais montrer, dans un travail plus systématique, comment, selon la théologie chrétienne, Dieu et la vie morale sont intimement reliés au plus profond de l'expérience humaine, même celle de l'athée. À cette fin, je me suis tourné vers le maître de mes années d'apprentissage: Karl Rahner. Mort en 1984, il nous a laissé une œuvre qui est répertoriée dans une bibliographie qui

comprend plus de trois mille titres d'articles et de livres, dans différentes langues. Après une revue des grands classiques, comme *Hörer des Wortes*¹, ou le *Grundkurs*², ou même des articles plus spécialisés sur Dieu dans le Nouveau Testament³, ou sur la morale existentielle⁴, je me suis concentré sur un écrit plus tardif: la transcription de diverses interviews que Rahner a données dans les années 1978 à 1982 et qui ont été publiées peu avant sa mort⁵.

Les raisons de ce choix sont les suivantes: premièrement, ces textes datent de la période où le système de pensée de Rahner est pleinement développé, surtout après sa grande synthèse, le *Grundkurs*. Deuxièmement, ce texte s'adresse au commun des mortels et non pas aux spécialistes; on y trouve donc un plus grand souci de communiquer la pensée en termes relativement simples. Troisièmement, ces interviews touchent à un grand nombre de sujets qui sont tous traités par Rahner en tant que théologien, et donc en les mettant, d'une façon ou d'une autre, en relation avec Dieu. Finalement, dans ce texte, Rahner répond à des questions d'une façon spontanée, en produisant un discours réflexif du premier niveau (le deuxième niveau étant la réflexion plus scientifico-théologique sur le discours du premier niveau).

1. Karl RAHNER et J.B. METZ, *L'homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*. Traduction et édition comparée par Joseph Hofbeck, Paris, Mame, 1967 [éditions allemandes: 1963, 1941]

2. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Fribourg, Herder, 1976. Traduction française de Gwendoline Jarczyk, *Traité fondamental de la foi: introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983.

3. Karl RAHNER, «Theos im Neuen Testament», *Schriften zur Theologie*, Volume 1, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1961, p. 91-167.

4. Karl RAHNER, «Über die Frage einer formalen Existentialethik», *Schriften zur Theologie* 2, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1960, p. 227-246.

Pour la littérature secondaire, voir en particulier: Engelbert GUGGENBERGER, *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamental-moral*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1990. Ludwig SANHUTER, *Das Dynamische in der Moral: zur Aktualität der Existentialethik Karl Rahners*. St. Ottilien, EOS Verlag, 1990. Josef ROMELT, *Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie: auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1988.

5. Karl RAHNER, *Im Gespräch*, volume 2, 1978-1982, sous la direction de Paul IMHOF et Hubert BIALLOWONS, Munich, Kösel-Verlag, 1983. Nous limitons notre analyse à ce tome 2. (Le tome 1 couvre la période 1964-1977). Traduction française par Jean-Pierre Bagot sous le titre *Le courage du théologien: dialogues*, Paris, Cerf, 1985.

L'analyse des textes par ordinateur

Bien sûr, j'ai fait plusieurs lectures de cet ouvrage. Mais celle que je livre aujourd'hui a été faite à l'aide d'un programme d'analyse de textes par ordinateur IBM ou compatibles, appelé TACT, et conçu à l'université de Toronto par John Bradley⁶. Ce programme peut être d'une très grande efficacité, flexibilité et rapidité dans les diverses étapes d'une analyse qualitative: la collecte, la réduction et présentation schématique des données, ainsi que la découverte et la vérification des hypothèses⁷. Cet instrument d'analyse permet d'éviter une interprétation impressionniste, pour laisser parler davantage le texte lui-même. Il aide surtout à dégager des structures linguistiques, et plus encore, des structures de pensée qu'une lecture traditionnelle ne permet pas de distinguer aussi clairement⁸. À cause de la nouveauté de cette approche, j'aimerais d'abord indiquer différentes étapes de recherches que nous avons suivies en utilisant le program TACT; dans une deuxième partie, nous résumerons les résultats de cette recherche.

En tout premier lieu, il faut établir un texte que l'ordinateur peut lire. Pour donner toute la puissance d'analyse au programme TACT, on peut marquer quelques repères objectifs dans le texte. Ici, nous avons introduit des signaux pour indiquer le début des chapitres ou inter-

6. On peut obtenir une copie de ce programme en s'adressant à: University of Toronto, Computing Services, Room 201, 4 Bancroft Ave., Toronto, Ont M5S 1A1.

7. Pour le détail de ces étapes, voir Matthew B. MILES et A. Michael HUBERMAN, *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*, Newbury Park, London; New Delhi, Sage Publications, 1984. Traduction française par Catherine de Backer et Vivian Lamongie sous le titre *Analyse des données qualitatives: recueil de nouvelles méthodes*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique; Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1991.

8. S'appuyant sur l'«analyse des correspondances» de J.-P. Benzécri, le professeur Alastair McKinnon de l'Université McGill a développé un programme d'analyse de textes encore plus sophistiqué pour explorer les œuvres de Kierkegaard. Tout récemment, McKinnon a adapté ce programme pour qu'il puisse servir à l'analyse multi-dimensionnelle de n'importe quel autre texte. Nous n'avons pas encore pu utiliser pleinement ce programme pour le présent travail, mais nous acceptons d'emblée son présupposé que «la plupart des auteurs écrivent principalement pour communiquer et transmettre une vision [au sens large, incluant des impressions, points de vue, espoirs, convictions, images, intentions etc.] entre leur propre esprit et celui de leurs lecteurs; qu'ils choisissent et arrangent les suites linéaires principalement pour atteindre ce but; et qu'une telle vision informante peut être conçue comme un étalage multi-dimensionnel de tous les mots clés: métaphoriquement dans l'esprit de l'auteur, et littéralement, dans la manière de disséminer ces mots à travers les pages du texte.» Alastair MCKINNON, «The Multi-Dimensional Concordance: A New Tool for Literary Research», *Computer and the Humanities*, Kluwer, Academic Publishers, 1993, p. 27-45.

views, des pages, des titres, des questions de l'interviewer, et des réponses de Rahner. Le programme TACT transforme ensuite ce texte en une base de données à partir de laquelle on peut lui faire faire plusieurs manipulations presque instantanément.

En tout premier lieu, il donne sur commande la *liste de tous les mots* utilisés dans le texte avec leur fréquence⁹. Une telle liste peut fournir beaucoup d'informations. En examinant, par exemple, les mots utilisés cent fois ou plus, on s'aperçoit, sans même avoir lu le livre, de quelle sorte de texte il s'agit. Pour notre texte, il est révélateur que les noms communs qui ont la plus haute fréquence sont: *Menschen* (êtres humains), *Gott* (Dieu), *Theologie* (théologie), *Kirche* (église). Tous ces mots peuvent être immédiatement examinés dans leur contexte. Nous avons porté une attention particulière à tous les mots qui font référence à Dieu, Jésus ou le Christ et leurs composés. Ainsi on découvre tout de suite l'importance relative du concept «expérience de Dieu». En examinant le terme plus général «Erfahrung» (expérience), cette première impression s'est confirmée.

Outre la liste de mots utilisés, le programme TACT peut produire sur l'écran, sur papier ou sur une disquette des *Index des mots* qu'on recherche. On peut adapter le contexte d'après les besoins et obtenir un index avec des mots entourés d'une ou de plusieurs lignes du contexte. Cet index indique pour chaque citation le chapitre, la page, le type de texte (titre, question ou réponse). Ainsi avons-nous pu établir immédiatement que l'expression «amour de Dieu» est utilisée uniquement dans les réponses, donc uniquement par Rahner. L'étude de ces index permet d'arriver avec certitude à un répertoire de tous les mots clés dont se sert l'auteur dans un texte donné.

Dans notre analyse, nous avons imprimé un tel index pour les mots Dieu, Jésus, Christ; en utilisant les références aux pages, nous avons pu établir ainsi la fréquence des références à Dieu et à Jésus selon les chapitres du livre. Avec un minimum de calcul, nous avons pu constater que $\frac{1}{3}$ de tous les chapitres de notre texte contient $\frac{2}{3}$ de toutes les références à Dieu. Et puisqu'on connaît ces chapitres, nous avons pu réduire judicieusement notre texte pour une relecture systématique sur l'écran où les mots importants (ici Dieu, Jésus, Christ, ou tout

9. Puisque nous avons introduit au préalable quelques marqueurs, le programme peut même produire une liste des mots utilisés par l'interviewer, distincte de mots attribuables à Rahner lui-même.

autre concept qu'on veut y ajouter, e.g. morale ou éthique) sont mis en exergue. À partir de cette relecture, nous avons pu écrire un premier projet de notre travail — trop descriptif à notre goût. Nous avons donc poussé notre analyse à l'aide du programme TACT.

En effet, outre les listes des mots et les Index, avec plus ou moins de contexte, le programme TACT permet aussi de voir la *distribution des mots recherchés* à travers tout le texte. Nous avons étudié en particulier la distribution des concepts «Dieu», «amour de Dieu», «amour du prochain», «morale», «éthique» et leurs intersections. On peut consulter immédiatement les contextes auxquels ces graphiques réfèrent, puisque le programme permet de couper l'écran en deux ou trois secteurs et d'y faire apparaître le texte correspondant à chaque point de la distribution.

Finalement, et c'est l'élément le plus intéressant, le programme TACT permet de découvrir le *profil*, l'*aura*, de n'importe quel mot utilisé dans le texte. L'hypothèse de base du profil d'un mot est que, lorsqu'un auteur utilise un mot, il le combine plus ou moins régulièrement avec d'autres mots.

Le programme Tact examine l'entourage des mots clés (cinq mots avant et cinq mots après, mais on peut changer ce paramètre) et calcule la probabilité (le score-Z) de trouver un mot dans l'entourage du mot clé. Ce calcul est effectué automatiquement d'après le nombre total de mots du texte, la fréquence des mots dans l'entourage, et la fréquence de ces mots dans l'ensemble du livre. Ce Score-Z indique donc l'importance relative des mots qui entourent le mot clé. Avec cette technique, nous avons exploré un très grand nombre des concepts que Rahner utilise dans son texte et qui sont directement reliés à la question que nous étudions, c'est-à-dire le rapport entre les concepts «amour de Dieu», «amour du prochain», «Dieu», «Jésus», «morale» etc.

L'étude des profils des mots exige beaucoup de temps, mais elle est très fructueuse. Elle permet de détecter des structures linguistiques, et plus encore des structures de pensée, dont même l'auteur n'est pas toujours conscient lui-même, et dont le lecteur ne s'aperçoit pas toujours dans une lecture traditionnelle. Ces structures peuvent nous donner une clé importante pour l'interprétation des textes.

Les résultats

Exploitant toutes les ressources du Programme Tact, et relisant maintes fois les textes et les contextes de nombreux mots-clés, nous avons donc découvert quelques structures de pensée que Rahner utilise quand il parle de Dieu et de la vie morale. Ces structures forment l'arrière-plan des textes examinés. On peut les faire ressortir en trois schémas: (A) les coordonnées indissociables du discours sur Dieu; (B) la structure du concept de Dieu; (C) la place du concept de morale par rapport à celui de Dieu.

A. Les coordonnées indissociables du discours sur Dieu

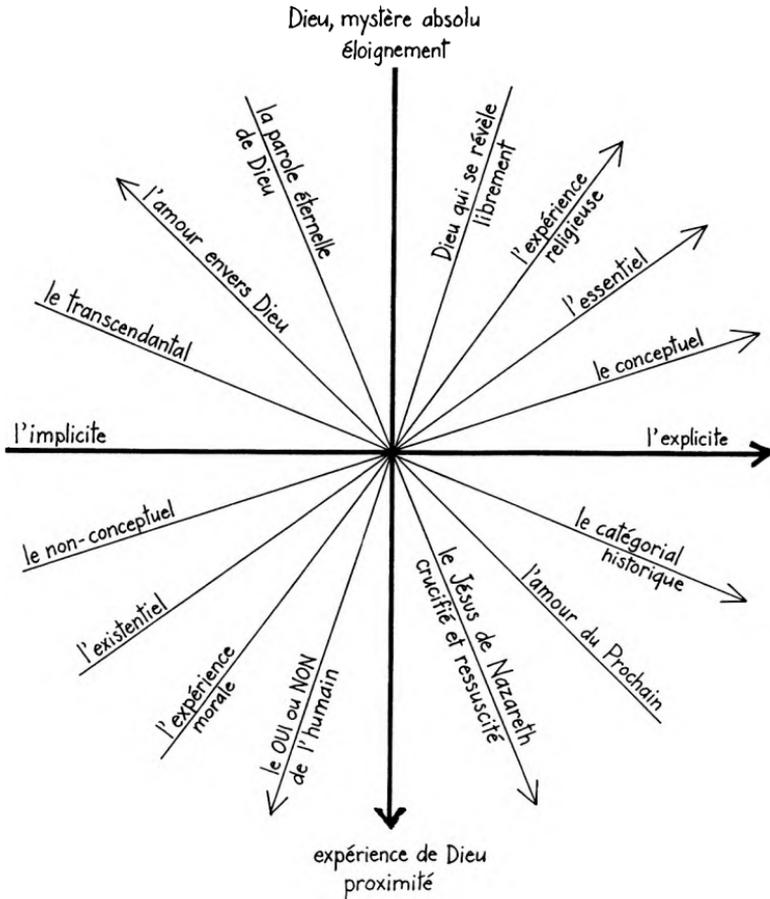
En analysant systématiquement les quelque 550 références à Dieu, nous avons pu déceler avec certitude un certain nombre de coordonnées qui se trouvent pour ainsi dire comme une grille derrière le discours sur Dieu. Ces coordonnées expriment des oppositions. Mais, en même temps, les termes opposés sont reliés par un lien indissociable. Il s'agit en quelque sorte d'un rapport de mutualité. De plus, ces rapports sont orientés, ils sont des vecteurs; il y a une priorité d'un terme par rapport à l'autre. Finalement, ces coordonnées se croisent entre elles. Il faudrait des analyses encore plus sophistiquées pour représenter graphiquement l'entrecroisement relatif de ces coordonnées¹⁰. Nous nous contentons de les indiquer. D'après cette approche, un changement dans ces coordonnées signifierait un changement radical (et non seulement de surface) dans l'orientation du discours théologique.

Parmi toutes les coordonnées, nous avons trouvé deux coordonnées de base, qui peuvent être présentées en forme de croix. Celle qui est la plus facile à déceler est la coordonnée verticale. Au sommet, elle a comme pôle de départ la notion de Dieu, mystère absolu, insondable. L'autre pôle est constitué par la notion de l'expérience de Dieu, la proximité de Dieu.

Cette première coordonnée est croisée, horizontalement, par celle qui a comme pôle dominant la notion de l'implicite et comme pôle correspondant à l'autre extrême, la notion de l'explicite. Proches de

10. Les programmes d'analyse conçus par le professeur McKinnon nous seront d'une très grande utilité surtout pour vérifier nos hypothèses d'entrecroisement des coordonnées.

Schéma A
Coordonnées indissociables dans le discours de Dieu



cette coordonnée horizontale sont des coordonnées apparentées ou presque identiques. Nous les distinguons ici seulement parce que Rahner les utilise séparément, mais elles ont souvent la même signification. Il s'agit des termes suivants

- le non-conceptuel (1) — le conceptuel (2)
- le non-verbal (1) — le verbal (2)
- le transcendantal (1) — le catégoriel, l'historique (2)
- l'existentiel (1) — l'essentiel (2)
- l'interne (1) — l'externe (2)

Il y a encore quelques autres coordonnées d'une importance capitale:

Dieu qui se dit librement à l'humain (1) — l'humain qui répond ou qui se referme (2);

la Parole éternelle de Dieu (2) — Jésus (historique) de Nazareth, crucifié et ressuscité (2);

l'amour du prochain (1) — l'amour envers Dieu (2);

l'expérience religieuse (1) — l'expérience morale (2);

En raffinant ce premier schéma, grâce aux diverses approches d'analyse de concepts qui nous sont fournies par le programme TACT, nous pouvons bâtir ensuite le schéma suivant.

B. La structure du concept de Dieu.

Il y a d'abord le *mystère insondable*, l'éloignement infini de Dieu. Les expressions utilisées pour exprimer cette réalité sont: l'incompréhensibilité de Dieu; l'infinité de Dieu; le mystère absolu, indicible, insondable; la transcendance qu'on n'épuise jamais totalement; la liberté éternelle de Dieu; le Dieu vivant. Ce caractère de mystère, cette impénétrabilité de Dieu est l'affirmation la plus constante et la plus marquante dans toute l'œuvre de Rahner. Dieu reste le mystère incompréhensible même quand il se révèle, même dans ce que les théologiens appellent la «vision béatifique» après la mort. Dans les œuvres plus anciennes (comme *Hörer des Wortes*), Rahner exprime cette réalité du mystère absolu de Dieu par la métaphore du Dieu «qui aurait pu parler ou se taire, se révéler ou rester éternellement caché», une spéculation purement hypothétique, puisque Dieu a parlé; l'expression tend, néanmoins, à exprimer ce fond de mystère essentiel qu'on trouve aussi, par exemple, dans le livre de Job.

En deuxième lieu, il y a la notion d'un Dieu qui, librement, prend l'initiative de *s'ouvrir à l'humain*. Rahner utilise toute une gamme d'expressions pour circonscrire cette ouverture libre de Dieu à l'humain:

«*Selbstzusage*»: le Dieu incompréhensible se dit lui-même, d'une façon irrévocable et insurpassable, à l'humain. Le mot allemand *Selbstzusage* signifie littéralement l'action de se dire soi-même, et implique l'idée de consentement, de promesse, d'assentiment, d'acceptation. Dans certains passages, Rahner parle d'un Dieu qui dit OUI à l'humain.

Schéma B
Structure du concept de Dieu

<p>Dieu, mystère inaccessible, insondable, absolu, infinité, incompréhensibilité, transcendance, liberté (même dans la «vision béatifique»)</p>	
<p><i>Selbstzusage</i>: le Dieu incompréhensible se dit lui-même à l'humain <i>Selbstzuwendung</i>: Dieu se tourne, de lui-même, irréversiblement vers l'humain <i>Selbstmitteilung</i>: Dieu se communique lui-même <i>Offenbarung</i>: Révélation de Dieu</p>	
<p>volonté salvifique universelle Parole éternelle de Dieu Fils de Dieu Dieu se fait l'avenir absolu de l'humain</p>	<p>mystère de l'incarnation Jésus de Nazareth, crucifié et ressuscité manifestations historiques</p>
l'implicite	l'explicite
le transcendantal	le catégorial, l'historique
<p>Expérience immédiate de Dieu mystique, personnelle, préconceptuelle rencontre existentielle ultime proximité à Dieu être sous l'influence de Dieu (possibilité de négation totale le NON transcendantal)</p>	<p>manifestation dans l'Écriture dans l'Église dans l'eucharistie dans la prière verbale etc.</p> <p>(négation e.g. dans l'athéisme)</p>
<p>OUI ou NON de l'humain au Dieu qui se révèle</p>	
<p>l'ouverture de l'humain au Dieu-mystère absolu</p>	

«*Selbstzuwendung*»: Dieu se tourne, de lui-même, d'une façon irréversible, vers l'humain. En allemand, *Selbstzuwendung* signifie «se tourner vers quelqu'un», et implique l'idée de porter son attention à, se donner à quelqu'un, aider quelqu'un.

«*Selbstmitteilung*»: Dieu se communique lui-même à l'humain.

«*Offenbarung*»: Dieu se révèle lui-même.

Cette ouverture libre de Dieu à l'humain est conçue de deux façons, l'une implicite, l'autre explicite. L'ouverture *implicite* est une ouverture transcendante et est indiquée par des expressions telles que: la volonté salvifique universelle de Dieu; la Parole éternelle de Dieu; le Fils de Dieu; l'amour irrévocable de Dieu; «Dieu qui nous aime tellement qu'il veut devenir notre avenir absolu». L'ouverture *explicite* de Dieu à l'humain est l'autre versant. Il s'agit d'une ouverture dans le domaine catégorial, conceptuel, historique. On peut y ranger des concepts tels que: le mystère de l'incarnation de Dieu; Jésus de Nazareth, crucifié et ressuscité; le Jésus historique perçu comme l'effigie de la Parole éternelle dans laquelle Dieu dit définitivement OUI à l'humain. C'est cela que Rahner comprend par la conviction de foi que Jésus de Nazareth est Dieu, le fils de Dieu. D'une manière encore plus concrète, plus tangible, cette ouverture catégoriale se manifeste ensuite (seulement) dans l'Écriture, dans la parole de l'Église, dans l'eucharistie etc.

Pour Rahner, il y a donc un vecteur très clair qui pointe de l'implicite vers l'explicite, mais sans dissocier les deux termes. Tous les deux sont nécessaires; ils se conditionnent mutuellement, mais c'est le transcendantal qui prime.

À l'extrême opposé, nous avons l'*ouverture de l'humain vers Dieu*. C'est d'abord et fondamentalement une ouverture à ce Dieu-mystère (vers lequel l'humain doit tendre l'oreille, «même si Dieu se taisait» comme dit Rahner dans *Hörer des Wortes*). Cette ouverture de l'humain est ensuite le OUI ou le NON au Dieu qui se révèle.

Ici, on doit également distinguer, d'après Rahner, entre l'implicite et l'explicite. Dans les présents textes, Rahner exprime la dimension *implicite* surtout par le concept de l'expérience immédiate de Dieu. Cette expérience est qualifiée comme: immédiate; mystique, la plus intime; personnelle, pré-conceptuelle; originelle. Il s'y ajoute encore une série d'autres métaphores telles que: rencontre immédiate avec Dieu; expérience de la proximité de Dieu; être des enfants de Dieu; être sous l'influence de Dieu; être en rapport immédiat avec Dieu. Cette

expérience est bien différente d'une saisie conceptuelle de Dieu par l'instruction doctrinale. Rahner a en tête l'interaction directe entre l'humain et son Créateur comme l'a conçue saint Ignace dans ses Exercices spirituels.

Dans cette expérience immédiate de Dieu, c'est encore le Dieu mystère infini qui s'offre à l'humain. Ajoutons encore cette autre idée chère à Rahner: l'expérience immédiate de Dieu n'est pas une affaire élitiste, réservée aux seuls chrétiens; au contraire, elle peut (et doit être) faite, souvent d'une façon implicite, par tout être humain, même par l'athée, par celui qui nie l'existence de Dieu (sur le plan catégorial). C'est là la base de l'idée du «christianisme anonyme».

Un mot pour le côté *explicite* de l'ouverture de l'humain vers Dieu. Elle pourrait se manifester concrètement dans la liturgie, la méditation, la prière verbale, les propositions de foi, la pensée théologique etc. Mais cette dimension explicite est seconde par rapport à la dimension implicite, transcendante. Elle est néanmoins importante, puisqu'elle peut, à son tour, déterminer, d'une façon favorable ou néfaste, la dimension transcendante.

C. La place de la vie morale.

Le schéma que nous venons de développer nous laisse maintenant entrevoir la place importante que Rahner donne à la vie morale. Les termes «morale» ou «éthique», ne sont pas souvent employés dans notre texte. On les rencontre tout au plus une quinzaine de fois, et souvent dans un contexte plutôt négatif. Par exemple, Rahner dit qu'il ne faut pas fuir sa propre responsabilité morale en la déchargeant sur les sciences psychologiques ou sociales (page 99). Il se plaint du bavardage moralisateur des prêcheurs (p. 168). Il dit qu'il ne faut pas se représenter Dieu comme un tyran de la morale, qui nous surveille (p. 92). Aussi l'Église ne devrait-elle pas usurper l'autorité morale de Dieu (p. 101). En fait, il s'agit là d'une notion morale qui se situe dans le domaine de l'explicite, du catégorial, du conceptuel.

Pour Rahner, la morale, au sens fondamental, se trouve ailleurs: là où se situe l'expérience immédiate de Dieu, c'est-à-dire dans le transcendantal, dans le vécu, dans le fond de notre existence.

L'expérience morale a une fonction capitale dans la pensée de Rahner, elle *conditionne l'expérience religieuse* elle-même. Mais il faut bien comprendre qu'il s'agit d'un processus d'abord dans le domaine

du transcendantal, de l'implicite. Si bien qu'elle peut se rencontrer même chez un athée. Quand un interviewer fait l'objection à Rahner que lui, l'interviewer, n'a jamais eu dans sa vie une expérience de Dieu, Rahner sort de ses gonds, et dit sèchement qu'il ne le croit pas (page 80). Et il explique que, dans l'expérience de Dieu, il en est comme dans l'expérience de l'amour, de la fidélité, du désir, de la responsabilité; il nous est souvent difficile de verbaliser ce que sont ces phénomènes, mais cela ne veut pas dire que l'on n'en a pas encore fait l'expérience. Et il ajoute cette idée qui revient comme un leitmotiv: celui qui suit sa conscience, qui fait une brèche dans la prison de son égoïsme et se tourne vers l'autre, qui se donne sans retour, qui est fidèle à un engagement même s'il est le perdant, qui prend ses responsabilités, même quand cela lui coûte, — celui-là est déjà sur le chemin vers un avenir absolu, vers Dieu. Derrière toutes ces attitudes et toutes ces actions, il y a l'affirmation implicite de quelque chose qui compte ultimement, une foi en un absolu qu'on peut appeler Dieu (sciemment ou non).

Dans nos textes, Rahner traite cette question de l'expérience morale fondamentale sous le nom de l'unité de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Quand, à la fin de sa carrière, on a demandé à Rahner (p. 69) ce qu'il ferait s'il devait recommencer son travail de théologien, sur quoi il mettrait le plus l'accent, il répond que c'est l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain qui devrait être élaborée d'une façon encore plus radicale. Rahner a même publié, en 1982, un petit livre sur ce sujet¹¹.

Mais revenons à nos textes: si l'on examine les contours du concept «amour du prochain» et «amour de Dieu», on est frappé par l'importance accordée aux notions *Folge* (conséquence) et *Voraussetzung* (présupposé, conditions). L'un est la conséquence et le présupposé de l'autre. Il y a un rapport intrinsèque et mutuel entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

Dans le passé, dit Rahner (p. 44-45), on a tenu pour acquis qu'on croit en Dieu, qu'on oriente sa vie vers lui; on a donc mis l'accent sur les conséquences de cet amour de Dieu. «Celui qui aime Dieu, doit aimer son prochain.» Mais aujourd'hui, dit-il, il faut s'interroger sur les présupposés de cet amour envers Dieu, qui est précisément l'amour du

11. Karl RAHNER, *Wer ist dein Bruder?* (Qui est ton frère?) Fribourg, Herder, 1982..

Schéma C

Structure du concept de Dieu en rapport avec la vie morale

<p>Dieu, mystère inaccessible, insondable, absolu, infinité, incompréhensibilité, transcendance, liberté (même dans la «vision béatifique»)</p>	
<p><i>Selbstzusage</i>: le Dieu incompréhensible se dit lui-même à l'humain <i>Selbstzuwendung</i>: Dieu se tourne, de lui-même, irréversiblement vers l'humain <i>Selbstmitteilung</i>: Dieu se communique lui-même <i>Offenbarung</i>: Révélation de Dieu</p>	
<p>volonté salvifique universelle Parole éternelle de Dieu Fils de Dieu Dieu se fait l'avenir absolu de l'humain</p> <p>Dieu qui pardonne et qui juge</p> <p>l'implicite</p>	<p>mystère de l'incarnation Jésus de Nazareth, crucifié et ressuscité manifestations historiques</p> <p>(Tentation d'usurper le jugement dernier de Dieu)</p> <p>l'explicite</p>
<p>le transcendantal</p> <p>expérience religieuse amour de Dieu</p> <p>↑</p> <p>expérience morale fondamentale ouverture à l'autre l'amour du prochain</p> <p>(renfermement égoïste dans le refus total de l'autre)</p>	<p>le catégorial, l'historique</p> <p>manifestation dans l'Écriture, l'Église, dans les sacrements, prières, etc.</p> <p>manifestation dans les commande- ments, dans les principes et règles morales, dans l'autorité morale de l'Église, dans l'action morale concrète, etc.</p> <p>dans le domaine interpersonnel, socio-culturel et politique</p> <p>négation e.g. des structures objectives</p>
<p>OUI ou NON de l'humain au Dieu qui se révèle (acceptation ou refus de l'autre)</p>	
<p>l'ouverture de l'humain au Dieu-mystère absolu</p>	

prochain. «N'est capable d'avoir l'expérience mystique la plus intime de Dieu, que celui qui aime son prochain», dit-il à la page 44.

Autrement dit, «l'altruisme qui se trouve déjà dans l'amour du prochain, l'éclatement de la prison de l'égoïsme, n'effectue pas seulement une percée, une ouverture vers l'autre, mais constitue déjà une percée, une ouverture vers Dieu (même si elle reste non conceptuelle et non réfléchie). Si, pour ainsi dire, on fait éclater l'étroitesse de son existence, si l'on s'aventure, sans s'arrêter, dans une étendue qui n'a plus de limite, on se dirige déjà vers Dieu, qu'on en soit conscient ou pas.» (page 45)

Fidèle à la distinction entre le transcendantal et le catégorial, il reprend l'idée de Metz du rapport entre la composante mystique et la composante socio-culturelle de l'amour du prochain. Il propose ainsi que la composante mystique, l'ouverture fondamentale dans la profondeur de notre être — à travers l'ouverture nécessaire vers l'autre — doit s'incarner également dans le concret, dans la composante socio-culturelle. Dans le passé, cette extériorisation de l'amour s'est déployée surtout dans les relations de personne à personne, dans une conformité aux normes et règles établies depuis longtemps. Mais aujourd'hui, l'amour doit se déployer aussi dans le domaine socio-politique. Celui qui aime son prochain, d'un amour profond, d'un amour qui vient du cœur, doit faire tout son possible pour que les structures de la société dans laquelle on vit soient telles qu'elles promeuvent la liberté et le développement du prochain; et il faut veiller à ce que ces structures ne soient pas utilisées pour l'exploitation ou la dégradation des individus (p. 46).

Résumons ces idées de base de Rahner: premièrement, l'expérience morale fondamentale est dans une corrélation essentielle avec l'expérience fondamentale de Dieu. Deuxièmement, cette expérience fondamentale (religieuse ou morale) doit se déployer dans l'explicite, dans le catégorial, dans le concret de la vie, incluant aujourd'hui en particulier le domaine social et politique. Troisièmement, c'est l'expérience fondamentale qui est la source première et non pas son incarnation catégoriale dans des règles, normes, commandements ou codes moraux, quel que soit le lieu où ils se sont fixés.

Ces considérations nous permettent maintenant de tirer quelques conclusions pour la problématique générale du rapport entre la conception de Dieu et la vie morale. Nous les énumérons en trois points:

Premièrement, l'absolu de la vie morale doit se situer d'abord dans le transcendantal, dans les orientations fondamentales, et non pas dans le catégorial. Si Karl Rahner parle du Dieu juge, ou d'un Dieu qui pardonne et qui donne sa grâce, (langage qui peut surprendre dans la bouche de Rahner dans ce contexte), il faut comprendre ces expressions d'abord par rapport à cette dimension fondamentale, transcendante. «Dieu seul juge ultimement le cœur de l'homme». Personne ne peut usurper ce jugement dernier et suprême de Dieu. Quiconque juge des actions concrètes d'après des commandements écrits, ne peut avoir qu'une autorité morale pré-ultime.

Deuxièmement, l'expérience morale fondamentale doit nécessairement s'incarner dans le catégorial. Cela implique que les normes catégoriales ne peuvent pas être complètement immuables. Au contraire, elles doivent être renouvelées quand de nouveaux pouvoirs (technologiques) ou de nouvelles connaissances (scientifiques) posent des défis inédits et appellent à des discernements individuels et collectifs lourds de conséquences pour la totalité de notre existence.

Troisièmement, ce renouvellement des règles morales externes ne peut pas être fait par un individu seul, ni par les gardiens des normes existantes, mais par une collaboration sincère et intelligente de tous les humains, en se référant véritablement au «*sensus fidelium*» dont parle le concile Vatican II. Il devra également inclure ceux qui, sur le plan explicite, n'appartiennent à aucune Église.

Nous aurions aimé que Karl Rahner ait vécu plus longtemps pour expliciter lui-même les conséquences de son système de pensée surtout en relation avec la nouvelle encyclique *Veritatis Splendor*. Mais n'a-t-il pas déjà donné, avec un très grand courage et beaucoup de lucidité, les jalons qui nous permettent de prendre notre responsabilité et de suivre notre conscience de théologien?

Un Dieu trois: essai sur le désir de Dieu

CHRISTIAN SAINT-GERMAIN

Université du Québec à Montréal

Il ne peut échapper sans doute à personne, ce sentiment d'étrangeté qui gagne chacun au moment de venir tenir sur Dieu une communication savante, d'inscrire à son agenda ce moment précis, mais situé parmi d'autres, où des croyants mais également des penseurs professionnels, des spécialistes de la chose ou du domaine, se réunissent non pas tant autour d'un thème que des effets d'un mot sur leur pratique.

Car la réalité énigmatique de ce que nous nommons tout uniment Dieu n'est sans doute pas étrangère au sentiment d'apesanteur, d'innocent vertige qui gagne aujourd'hui le salarié universitaire — ce glosateur averti et prudent —, au moment de faire état de ses plus récentes réflexions ou de faire voir son hardi maniement de précieuses citations, la confection et le pliage audacieux de ses autorités, pour les fins de cet agréable combat de cerfs-volants de papier que l'on nomme congrès. Ce collage des références, le travail de couture, de reprisage du tissu textuel, la doublure des bas de pages censé donner poids à ce vêtement éphémère qu'est une communication n'est pas non plus sans évoquer pour moi le travail de la petite main en couture, et qui laisse au terme de l'exercice autant une griffe qu'une signature. Mais loin de moi cependant l'idée de prolonger cette analogie et de ne voir dans notre importante rencontre qu'une parade de mode intellectuelle. Encore que ce sentiment d'apesanteur, issu du mot Dieu lui-même, confine à faire

tenir ensemble une activité mondaine et toujours susceptible d'être si non légère, du moins contingente en comparaison d'une expérience de tremblement ou d'opacité.

Comment donc alors dire aujourd'hui l'essentiel, l'inopiné, le provisoire en surveillant le dépliement harmonieux du sens, en respectant l'itinéraire heuristique pourtant familier à nos pratiques enseignantes respectives? Cette apparente contradiction où il s'agit justement pour chacun d'éviter les soubresauts du sens continu, d'en amortir la portée de paragraphes en digressions, de jouer du contraste et de la nuance, tient sans doute au fait qu'il s'agit d'un mot dont le poids atomique incertain, variable, si l'on peut dire, s'enchâsse difficilement dans le tableau de Mendeliev que pourrait constituer la syntaxe d'une langue. Mot superlatif mais à la fois inclassable, irréférencié, désignant davantage une anomalie déictique du langage qu'une expérience concrète¹. Mais il s'agit pour nous autant de penser Dieu que de le dire aujourd'hui, et le ton employé pour y parvenir ne saurait être étranger à cette approche même, à ce saut questionnant. Manière peut-être aussi de prendre au sérieux la mise en garde de Nietzsche à l'effet que: «Les grandes choses exigent qu'on les taise ou qu'on en parle avec grandeur: avec grandeur veut dire avec cynisme et innocence².»

Difficile est l'approche d'un mot qui ne maîtrise rien et à l'égard duquel toute les libertés ont déjà été prises. En fait, ce mot est davantage la cicatrice que laisse le non-sens sur l'existence des hommes que la certitude d'une finalité quelconque. Il est de fait, le non-du-sens, l'événement de sa résistance à toute interprétation. Son apparition signifie souvent que quelque chose cloche dans un récit, que le mot jure, et c'est de transmettre son rien de sens à chaque déconvenue dans le réel, à chaque rendez-vous manqué avec le bonheur ou à chaque accès trop brutal à la jouissance dans le cas de l'expérience mystique, qu'il trouve sa place. Sans être un mot bouche-trou, disons qu'il tient lieu de point zéro, là où tous les autres mots manquent à dire l'impossible, là encore où le sujet pâtit ou jouit sans savoir. Comme le note le psychanalyste Gérard Pommier: «Tous les mots se définissent par

1. Voir à ce sujet notre article «Le mot Dieu de Karl Rahner à Edmond Jabès: la tradition interrogée», dans *Laval théologique et philosophique* 47, 2 (juin 1991), p. 161-167. Voir aussi à ce propos notre ouvrage, *Écrire sur la nuit blanche. L'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Québec, PUQ, 1992, 290 p.

2. Friedrich NIETZSCHE, *Le nihilisme européen*, Paris, UGE, 1976, p. 165.

d'autres mots, hormis celui de la divinité, supposé répondre de leur vacance commune³.» Pas étonnant dès lors que l'homme se sente appelé par ce point vide, cet appel d'air, et qu'il y sacrifie tantôt la meilleure part de ses énergies et parfois même son prochain tout entier. Dans ce contexte, Dieu commande d'être pensé comme cause absente, dut-on justement s'y rabattre en désespoir de cause, relancer à chaque fois le dé vide où l'être humain croit reconnaître le chiffre parfait de son destin et tente de se réconcilier avec le réel. Cela exige que l'on se raconte des histoires et, qu'en fait, rien ne soit complètement joué. Et c'est l'histoire même de la modernité que de chercher, à défaut d'un coupable, un responsable, même s'il faut pour cela conclure à son décès et le maudire par contumace. À cet égard, rappelle encore Gérard Pommier:

la phrase de Nietzsche où la mort de Dieu est proclamée n'est pas celle d'un athée, mais celle d'un croyant, d'un homme qui cherche Dieu. Il le trouve encore en apercevant sa mort. L'obscénité divine se dévoile à travers une existence qui n'est pas mise en doute, même si elle est cadavérique. «Dieu est»... mais sous la forme du... «mort⁴».

Le pathos de ce constat, de sentir s'élever non plus l'agréable parfum qui naguère aurait su réjouir les narines inimaginables du vieil homme mais celui d'une cause désormais putride, n'exonère pas l'homme pour autant. L'existence de Dieu ne se soutiendrait-elle que du rapport ambigu de l'être humain à l'obscénité de son désir, au rêve d'un meurtre à dimension universelle? À son irrésistible propension au mal comme constituant le noyau originaire de sa jouissance? À ce dont il ne veut rien savoir vraiment? L'être divin est inextricablement mêlé à cette découverte d'une inassumable jouissance ou, encore, à la découverte que ce qui réjouit véritablement le cœur de l'homme ne saurait se payer de mots mais passe le plus souvent par l'exercice d'une liberté cruelle et s'applique à surprendre la souffrance d'autrui. La réflexion conceptuelle d'une divinité nécessaire, le palais de verre dans lequel ce principe inhérent à toute chose apparaît au grand jour est bien loin de la dure machination pulsionnelle à l'œuvre dans le goût ou la terreur

3. Gérard POMMIER, *L'exception féminine. Essai sur les impasses de la jouissance*, Paris, Ed. Point hors ligne, 1985, p. 105.

4. *Ibid.*, p. 122.

immodérés de chacun devant la puissance. Le mystère de Dieu ne tiendrait donc pas tant à la fulgurante fin de match qu'un Kant entrevoyait sur l'échiquier de la métaphysique et qui lui faisait noter que:

La nécessité inconditionnée, qui nous est indispensable, comme dernier support de toutes choses, est le véritable abîme de la raison humaine. [...] On ne peut pas se défendre de cette pensée, mais on ne peut pas, non plus, la supporter: qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dise, en quelque sorte, à lui-même: Je suis de toute éternité; en dehors de moi rien n'existe, hormis ce qui n'existe que par ma volonté; mais d'où suis-je donc⁵?

Ce mystère ne tiendrait donc pas simplement au fait qu'«un Dieu lui-même a besoin d'un témoin⁶» et qu'il pourrait n'être en définitive qu'une projection objectivée du sujet humain, mais d'abord au refus réitéré qu'oppose l'homme à se voir tel qu'il est: imprévoyant, cruel ou désespéré, dans un univers indifférent. L'expérience de Dieu se situe précisément à l'intersection du plaisir et de son interdit, dans l'ignorance de la loi et dans la culpabilité qui en résulte. C'est l'absolue nécessité de l'existence d'un tiers régulateur, que l'être humain a très tôt saisie, mais aussi sa contrepartie monstrueuse pressentie, elle aussi, comme rapport à l'absolu soit dans la destruction totale de l'Autre, dans la haine spontanée, qui révèlent qu'amour et acceptation des lois ne sont que des acquis récents dans la vie psychique des individus. À ce propos, Gérard Pommier fait remarquer que:

Le goût du meurtre est général, l'idéal de destruction du semblable se déploie en un champ où son exécution est supposée délivrer une valeur spirituelle: l'assassin, même crapuleux, est le héros insu qui fonde une mythologie quotidienne. La puissance de sentiment que l'évocation même du meurtre provoque rappelle en quelle mesure la participation au crime est commune et interdit de se retrancher de quelque façon que ce soit de l'universalité de la culpabilité⁷.

5. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1984, p. 436-437.

6. Edmond JABÈS, *Ça suit son cours*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 26.

7. Gérard POMMIER, «Des formations de l'inconscient» dans *Ornicar*, Paris, 1981, p. 94.

Il ne saurait y avoir une compréhension de Dieu qui puisse faire l'économie de la dimension tragique à l'œuvre dans la recherche du plaisir. La croyance vient donc se buter à cette altérité inassimilable d'un Dieu qui permet le mal ou encore d'un être humain qui ne souffre pas de se trouver coupable pour s'expliquer avec l'absurde. Elle a souvent recours à la recollection qu'offre le récit, l'illusion narrative. Croire à la possibilité de pouvoir raconter, de trouver les mots pulvérisés derrière le trauma ou l'affect, c'est là retrouver le sens de l'Autre et croire encore en la possibilité d'une écoute. Mais après Auschwitz, qui peut répondre de quoi? L'homme de l'autre homme, Dieu de son peuple? Comment recevoir un cri sans s'affronter aux «terreurs de la nuit», à la crainte de tous les effondrements, et voir l'amoncellement des cadavres dans la gestion apocalyptique d'un camp de la mort? L'idée de Dieu ne devient-elle pas elle-même blasphème, faute contre l'esprit? Dans ce cas, faut-il penser Dieu contre Dieu?

Ce silence concentrique enserrant une extermination minutieuse, froide, accompagnée de mémos neutres sur la «qualité» des livraisons humaines, permet-il encore une adresse à Dieu, une foi, un recueillement? Si la nature humaine se révèle dans le sans-fond d'une liberté pour le mal, un Dieu de l'histoire peut-il signifier autre chose qu'un divertissement intellectuel? Comment s'y raccrocher sans y sacrifier son intelligence? C'est cette panne sèche de l'histoire après la Shoah qu'il faut comprendre avec le Dieu chrétien, en lui? Le silence de cette extrême violence concerne notre cohabitation dans l'appel du Dieu d'Abraham. Eugen Drewermann, dans son livre *L'évangile de Marc — Images de la rédemption*, rapporte à cet égard:

il y a quarante-cinq ans, quand on entendait le mot «juif» dans l'auditorium de l'académie de Paderborn, pendant un cours d'exégèse sur l'évangile de Jean, les séminaristes sifflaient et frappaient des pieds comme il se devait pour bien marquer leur dégoût théologique devant le peuple des meurtriers de Jésus⁸.

L'antisémitisme n'est sûrement pas étranger au fait qu'avec la conviction d'être sauvés une fois pour toutes par le Christ, les chrétiens aient l'impression que les autres confessions religieuses puissent apparaître déficientes, incomplètes. Alors même que le malheur du juif et sa

8. Eugen DREWERMANN, *L'évangile de Marc. Images de la Rédemption*, Paris, Cerf, 1993, p. 55.

question sur le devenir historique de Dieu concernant toute quête de sens et l'impossibilité éventuelle d'adhérer au Dieu de Jésus, juifs et chrétiens sont débiteurs solidaires devant une même folie, celle de l'invention d'un Dieu, d'une responsabilité. Comme s'il fallait — avec Auschwitz — faire désormais nôtre la parole du poète Paul Celan: «Le monde n'est plus, il faut que je te porte⁹», ou encore, celle de Maurice Blanchot: «Répondre de ce qui échappe à la responsabilité¹⁰», tant est difficile à assimiler ce point d'horreur, de double abandon du Christ sur la croix et des juifs dans les camps, moment où le capital de la croyance se meut en «capital de la douleur¹¹». Comme l'indique le philosophe juif Emil Fackenheim à propos de ce déchirement de la conscience:

Actuellement, d'un extrême à l'autre, on nous dit soit qu'Auschwitz est le châtement des péchés des Juifs, et c'est calomnier plus d'un million d'enfants innocents pour mal défendre Dieu; soit que, précisément parce que cette calomnie est inadmissible, le Dieu de l'histoire est impossible: un Dieu concerné par Auschwitz doit avoir décidé Auschwitz, et ce Dieu-là est mort¹².

Faut-il pour autant mettre une croix sur Dieu? Fackenheim se demande justement: «Que sont les souffrances de la Croix comparées à celle d'une mère dont l'enfant est assassiné au son des rires ou des accords d'une valse viennoise¹³?» Tout apparaît désormais comme si le mal était au-delà de Dieu, inénarrable blessure d'avant les corps, et rendait rétroactivement caduque toute aventure d'un dialogue du créateur avec sa créature. Pourtant, ne se rompt pas facilement le charme inaugural avec une cause, fût-elle abandonnée. Même un dialogue de sourds demeure une parole éteinte, déçue, et risque toujours d'élever la désillusion au rang d'unique Dieu de ce temps. C'est que le cadavre du Dieu, pour reprendre la formule de Nietzsche, nous reste sur les bras, manière de dire aussi qu'il est bien difficile de faire le deuil d'un père même si celui-ci a toujours été absent ou n'a même jamais existé réellement. Il n'est pas rare d'ailleurs que l'on se surprenne à l'inventer

9. Emmanuel LÉVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 72.

10. Maurice BLANCHOT, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 169.

11. Il s'agit du titre d'un poème de Paul Éluard.

12. Emil FACKENHEIM, *La présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, Paris, Verdier, 1980, p. 70-71.

13. *Ibid.*, p. 131.

comme figure mythique, récit invraisemblable d'un non-sens transcendant à tout ordre ou désordre. C'est ce phénomène de réversibilité, d'ambivalence d'un affect, d'un investissement que relève Daniel Sibony en ces termes:

[...] après la Seconde Guerre, des rescapés des camps de la mort jusque-là très croyants ont dit: «Après ce qui s'est passé, Dieu, c'est fini, je n'y crois plus.» Cette «trahison» résonne en fait comme une croyance émouvante, désespérée, poussée dans ses retranchements. S'IL a laissé faire ça, je ne crois plus en lui. Autrement dit: on inscrit qu'IL a laissé faire ça, qu'IL existe donc bel et bien, et qu'en plus on lui en veut — ce qui fait un lien plutôt solide¹⁴.

Le rapport à la dette de vivre, à la culpabilité, ne s'évanouit pas dans le sujet humain à mesure qu'il découvre raisonnablement que, ce en quoi il a mis sa confiance n'est en fait qu'un prolongement narcissique, le reste impensé de l'autorité parentale, transféré sur les institutions, les religions, les chefs, les partis. Et dans ce registre, rien n'est plus sourd à l'introspection analytique qu'un ancien militant, un jeune ou un vieux fanatique en mal de trouver asile dans une croyance nouvelle, en mal d'en découdre ou d'en décroire avec ses premières amours. La haine de Dieu, la rage de l'avoir surpris à faire le mort, permet d'opérer pour les survivants le gain modeste d'une substitution inconsciente, de se défendre contre une haine encore plus grande pour l'autre homme, les gardiens des camps, la population complice et silencieuse, une haine qui sans ce début de sublimation vers un principe déclaré inepte, ne trouverait pas où se décharger, ou rendrait fou son porteur.

Se joue ainsi sur la scène religieuse comme un perpétuel psychodrame du sens et de son interruption, d'un meurtre qui ne fait qu'accentuer le pouvoir de la victime sur ses agresseurs, les engluer toujours davantage dans le penser en rond du croire. Il faut se demander dès lors si l'échafaudage d'un tiers, la relève du cadavre du père dans l'amour de la loi ne libéreraient pas des récriminations tyranniques d'un vieillard qui n'en finit plus de mourir ou de ses enfants qui refusent de passer l'éponge?

14. Daniel SIBONY, "Partage des eaux", dans Cécile WASJBROT (dir.), *La fidélité. Un horizon, un échange, une mémoire*, Paris, Éd. Autrement, 1990, p. 26.

Face à un Dieu créateur qui se voit pris de stupeur devant la liberté négative de l'homme et se repent d'avoir conçu ce projet insensé «car les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse» (*Gn* 8,21) faut-il, dans ce jeu de la réciprocité, un être humain capable d'accepter «l'ex-cès» du mal, de l'assumer, sans à son tour, se voiler la face? Étrange situation dramatique que celle où l'homme doit d'abord pardonner à Dieu pour enfin pouvoir envisager sa violence, accepter sa propre rémission? N'y-a-t-il pas là cependant une condition essentielle au pardon, pour que justement s'accomplisse le refus de toute jouissance sacrificielle de quelque origine quelle soit? Certes, «le mal que l'homme a commis ne peut se défaire» mais seul un Dieu soluble dans l'histoire, affecté par son déroulement, son devenir, pouvait rendre visible, à titre de locuteur absolu dans le texte sacré, le problème insoluble du mal. En d'autres mots, et comme le souligne judicieusement Françoise Smyth,

[...] il s'agit d'un dieu à penser autrement, unique responsable du bien et du mal, de la victoire et de la défaite, du châtement et du salut, sous toutes leurs formes, un dieu susceptible d'assumer un tel éclatement de significations; un dieu que l'on ne peut se présenter qu'ayant subi et assumé l'exil avec son peuple-témoin. Pour le penser un, il faut le penser capable, donc, de souffrance, ce que la déportation partagée (*Ezéchiel* 1,10) rend possible; capable de souffrance et aussi de retour et de conversion. La fin de *Joël* (2,13), [...] s'achève en «et il se repent du mal [qu'il a fait]¹⁵».

Un Dieu témoin d'un tel éclatement de la signification n'atteste que d'une solidarité avec la souffrance du vivant et non d'une nature ordonnée et éventuellement coercible. C'est l'arrachement à un Dieu compris comme tout-puissant ici qui constitue pour l'être humain sa plus haute épreuve comme le risque de son plus vif désenchantement. La question du mal expulse ainsi littéralement de ces attributs de souveraineté et de toute-puissance le Dieu de la métaphysique. Ce Dieu a besoin du pardon de l'homme mais au surplus, dans un second renversement de la perspective, d'être sauvé par lui. Qu'est-ce à dire? C'est comme si le destin d'Israël avait consisté à arrimer une référence

15. Françoise SMYTH, «La transgression des origines», dans Olivier ABEL (dir.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Éd. Autrement, 1991, p. 62.

fondatrice, à promulguer à travers les écritures, une loi, un interdit, tentant de tenir en respect, à distance, d'inscrire un écart entre la pulsion nue et son aveu dans la loi. Ce montage est l'histoire d'Israël et de son Dieu invisible. Comme le note Massimo Cacciari: «Le salut d'Israël coïncide avec le salut de Dieu; l'accomplissement de la Loi assume cette signification messianique grandiose. Il ne s'agit pas de servir le Seigneur "comme des servants" en vue de récompenses, mais de le servir pour le sauver¹⁶.»

Dans cette optique, se dénoue l'intrigue névrotique d'un Dieu cruel qui pèse sur la conscience de chacun, cause son malheur et punit un fils innocent. Ce délestage d'avec un Dieu obscène, à la mesure de la cruauté de l'homme, rehausse le lien de filiation à la dimension unique de l'appel, oblige à un autre niveau de confiance. Et c'est peut-être en ce sens que Lacan disait: «On nous explique le malheur du Christ pour une idée de sauver les hommes, je trouve plutôt que c'est de sauver Dieu qu'il s'agissait [...]»¹⁷. Sauver la loi et saisir à chaque fois l'urgente nécessité de «l'interdit en tant que principe de vie¹⁸», ou de le préserver en tant que «bouée de sauvetage de l'humanité¹⁹».

Le salut serait-il dans l'accès au symbolique que promet non plus le père réel mais sa forme hiératique dans la loi? Et c'est toute l'expérience fragile de la socialité hors la violence directe qui se rejoue dans la suprématie du tiers. Une manière de fonder la non-violence autour des ficelles qui retiennent une loi que son représentant fait parler. À cet égard, la représentation d'un Dieu trine est peut-être l'unique configuration que peut prendre toute vie sociale. Elle peut sans doute apparaître au psychanalyste comme une «fusion substantielle, corporelle, incestueuse de l'homme avec son père qui dévoile et sublime l'homosexualité²⁰», mais elle dévoile bien davantage une triangulation vitale qui interdit que l'on s'entre-tu-e. Comme le notait déjà Ludwig Fierbach en 1843:

16. Massimo CACCIARI, *Icônes de la loi* , Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1990, p. 20.

17. Jacques LACAN, *Le séminaire livre xx Encore* , Paris, Seuil, 1975, p.90.

18. Pierre LEGENDRE, «L'impardonnable», dans Olivier ABEL (dir.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli* , Paris, Éd. Autrement, 1991, p. 23.

19. *Ibid.* , p. 30.

20. Julia KRISTEVA, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi* , Paris, Hachette, 1985, p. 55.

La trinité est le mystère suprême, le cœur de la philosophie et de la religion absolue. Or son secret est [...] le secret de la vie commune et sociale, le secret du toi pour moi [...]. Toutes les relations fondamentales ne sont que des espèces et des modes différents de cette unité²¹.

Cette représentation indépassable de Dieu dans l'histoire humaine peut apparaître aussi pour l'ethnologue comme un mythe à condition justement de saisir que l'Occident carbure lui aussi à travers des représentations mythiques, et que celles-ci sont «la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure²²». Or, c'est pour empêcher l'écrasement duel, l'étreinte mortifère d'une relation de rivalité absolue que s'immisce le tiers mythique, le il de la loi. Pierre Legendre écrit à ce sujet: «L'inaugural d'une société, en définitive, c'est cela: la mise en scène d'un tiers mythique, qui préside aux échanges et d'abord aux échanges de paroles²³.» Il s'agit de l'absent pris à témoin dans chaque échange. Son statut est précisément d'instaurer la distance mais aussi de prendre sur lui, éventuellement, la vengeance, d'exercer au nom d'un nous social les rétorsions nécessaires. Cette régulation par le symbolique est le cœur de la vie sociale, l'intendance de l'interdit. Comme le note Jean-Joseph Goux, il s'agit d'un:

pacte, une médiation, qui permet de dépasser la rivalité absolue avec l'autre, par recours à une instance tierce située au-delà des sujets concurrents. [...] La relation spéculaire et duelle (imaginaire) n'a pas d'autre issue que la mort de l'autre. [...] Ce serait donc à partir d'une certaine logique de logique que pourrait s'entendre l'ordre symbolique. Et précisément dans le passage d'une relation duelle (qui est un duel) à une relation triangulaire qui introduit l'arbitre, le juge, le contrat en position de tiers. [...] La rivalité n'est absolue que parce qu'elle vise, d'une façon ou d'une autre, l'objet fantasmé d'une jouissance absolue. C'est la mort du père qui serait (dans le fantasme d'Œdipe) la promesse de cette possession et de cette jouissance²⁴.

21. Dany-Robert DUFORT, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 214.

22. Jacques LACAN, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 51.

23. Pierre LEGENDRE, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris, Arthème Fayard, 1988, p.163.

24. Jean-Joseph GOUX, «Les trois ronds en philosophie», dans Michel DEGUY (dir.), *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p.174.

Dans ce contexte, Dieu est lui-même l'interdit, absolu sans être tout-puissant, qui signifie l'éclipse du père concret dans sa loi et non cause vivante et inextinguible d'un malheur d'orphelin. Mais c'est bien plutôt la suppression de cette référence qui garantit la destruction totalitaire. De même qu'il n'est pas bon, comme nous le rappelle l'apôtre, de tomber entre les mains du Dieu vivant, de même il est préférable de ne pas prendre la loi entre ses mains. Comme le montre Pierre Legendre, «pour l'humain, être tout signifie qu'il viendrait incarner l'absolu, la Référence, le principe des catégories. En termes simples, il y a là folie, péril mortel, car l'individu n'est pas à lui seul l'horizon, l'espèce le dépasse²⁵.»

N'y-a-t-il pas désormais un effort commun des nations pour élire dans la figure d'un Tiers international, un représentant d'une raison universelle, l'érection utopique d'un arbitre impartial? «Et peut-être l'obsession de Freud par Moïse de Michel-Ange serait à lire sur ce fond: il y entrevoit un homme qui était sur le point de céder à cette fureur destructrice, mais qui néanmoins trouvait la force de se maîtriser et de ne pas casser les Tables de la Loi²⁶.» Sans cette représentation d'une nature humaine à chaque époque requise pour contenir sa violence, pour renoncer au meurtre, et à l'éclatement de la loi, n'y a-t-il qu'une autre représentation picturale qui pourrait y faire écho, celle du Christ mort d'Holbein (1521)?

25. Pierre LEGENDRE, *Leçons VI. Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard, 1992, p. 51.

26. Slavoj ŽIŽEK, *Ils ne savent pas ce qu'ils font. Le sinthome idéologique*, Paris, Point hors ligne, 1990, p. 245.

Les nouvelles rhétoriques au service des discours sur Dieu

MARCEL VIAU
Université Laval

Une des questions au cœur de ce congrès pourrait s'énoncer ainsi: Comment en arriver à ce que les discours sur Dieu soient le plus adaptés possible au contexte contemporain? Plusieurs approches sont envisageables; il suffit de prendre connaissance de la diversité des interventions à ce congrès pour en avoir la preuve. Celle qui fait l'objet de ma recherche actuelle se rattache au renouvellement de la rhétorique qui a été réalisé depuis une trentaine d'années par plusieurs auteurs.

On a dit beaucoup de mal de la rhétorique. Voilà un instrument de manipulation tout juste bon à faire élire des politiciens. Ou encore, tout en étant très utile pour les littérateurs qui veulent apprendre à écrire et les orateurs à parler, la rhétorique est totalement inadaptée à la construction philosophique. En théologie, nous sommes confrontés à un double défi à l'égard de cette discipline. D'une part, les discours théologiques doivent supporter le mythe de la faiblesse de leurs arguments relativement, par exemple, au discours technico-scientifique. D'autre part, la théologie a eu longtemps la réputation, qui lui est encore attribuée dans certains milieux, d'être à la remorque d'énoncés dogmatiques rigides et de prendre dès lors tous les moyens à sa disposition pour les imposer, incluant bien sûr les moyens rhétoriques.

Le programme de recherche dans lequel je me suis engagé, et qui n'est encore qu'à l'état d'ébauche, n'a pas pour but de briser cette image négative. D'autres l'ont si bien fait qu'il n'y a plus lieu d'invoquer quelque justification que ce soit. Il s'agit plutôt de se demander si les nouvelles rhétoriques peuvent servir à mettre au point les règles d'organisation des discours théologiques. À ce stade-ci, je crois que la rhétorique peut être d'une certaine utilité à cet égard. Il faut cependant être en mesure de faire une classification préliminaire d'un domaine qui va dans toutes les directions. La première tâche à laquelle il faut s'astreindre est de reconnaître les diverses approches de la rhétorique contemporaine tout en retraçant brièvement son histoire erratique. Cela nous fera déboucher sur quelques hypothèses susceptibles de nous entraîner vers un renouvellement du mode d'organisation des discours sur Dieu. Mais avant tout, il importe de prendre quelques pages pour donner les postulats philosophiques qui fondent ce programme de recherche

Quelques postulats philosophiques

Faire de la théologie, c'est fabriquer un discours et fabriquer un discours, c'est construire un monde. Il importe donc dans cette entreprise de solutionner les problèmes relatifs au discours et à son objet. On peut définir le «discours» comme un *corpus d'énoncés* alors que «l'objet» est *ce à quoi se rattache le discours*. Le mot «objet» comporte ici une double acception. Il y a d'une part l'idée de *distance* entre des énoncés et ce que ces énoncés peuvent éventuellement dénoter (si tant est qu'il y ait quelque chose à dénoter) et d'autre part, l'idée du *terme* que des énoncés cherchent à atteindre lorsqu'ils sont utilisés par un locuteur ou un groupe de locuteurs.

La discussion sur les relations difficiles entre un discours théologique et son objet peut être engagée par le biais de la théorie de la connaissance au sens large, c'est-à-dire de la nature, de la portée et du mécanisme général de la connaissance. Trois notions principales doivent être traitées: l'expérience, le langage et la croyance (pour une discussion complète, voir Viau, 1993).

L'expérience

On peut concevoir l'expérience comme une entité plurale et partiellement indéterminée sans être pour autant exclusivement subjective. L'expérience est une progression d'événements naturels dont les êtres humains, leurs pensées et leur langage ne sont que des parties. La notion d'expérience se rapproche ainsi de celle du sens commun en désignant quelque chose de global relié à l'accumulation des connaissances et des émotions. Dans l'expérience, le concept a une fonction modeste, plus modeste du moins que chez les dogmatiques. Concept et perception ne se comprennent qu'ensemble, c'est-à-dire à partir de l'instant où ils sont en accord avec la réalité. Le concept est le reflet d'une pensée «en travail» et ne se justifie que par les conséquences pratiques de ce travail.

L'expérimentation est nécessaire à l'acquisition de la connaissance. Lorsque l'expérience est brisée par un événement quelconque, le processus réflexif se met en marche et s'enclenche sur son rôle véritable. Cette mise en marche, cette démarche logique en opération, cette enquête fait apparaître l'idée comme une suggestion pour la démarche expérimentale ou comme un instrument dont on se sert pour «réparer» l'expérience brisée. En ce sens, l'expérience d'un être humain est totale; elle inclut autant les connaissances du sens commun que les connaissances scientifiques ou religieuses. Dès lors, l'accès à Dieu n'est possible que par l'intermédiaire de cette expérience.

Il existe des organismes qui entrent en interaction avec un environnement. Ces organismes adoptent des comportements tant au niveau biologique que culturel et ces comportements sont en interactions naturelles. Les comportements du chrétien sont de cette nature et le fait pour un organisme de dire sa foi n'est qu'une portion des comportements qui le fait interagir. La conscience devient dès lors le surgissement du présent reconstruit dans sa totalité. Elle est constituée du Moi qui cherche à «jouer le rôle de l'autre» et du Soi qui en est la représentation sociale. Le discours de théologie rend compte de l'interaction de cet organisme engagé dans un processus de survie en mettant en image (ou en faisant surgir à la conscience) ces interactions en un réseau de signes.

Le signe est l'outil premier de la mise en opération du discours. Par le signe, l'organisme réagit aux autres organismes au sein d'un environnement. Le chrétien établit le même type de rapport avec le

signe impliqué dans le discours de théologie. La signification de ce discours est en relation avec le comportement des chrétiens qui produisent les signes impliqués dans ce discours. Le discours est donc engagé dans un procès sémiotique qui dépend lui-même des interactions naturelles. À cette notion de signe se rattache une perspective behavioriste large qui n'est pas sans soulever quelques difficultés. Afin d'éviter d'enserrer dans un corset trop étroit le discours de théologie, il faut examiner la manière dont ce discours s'appareille à son objet, ce qui nous conduit à examiner d'autres éléments épistémiques, en rapport avec le langage cette fois.

Le langage

Examiner la notion de langage, c'est d'abord se poser la question du fonctionnement du mode d'acquisition de la connaissance. D'un certain point de vue, la connaissance ne peut être qualifiée d'objective ou de subjective; c'est avant tout un processus expérientiel qui fait appel à l'ensemble des interactions naturelles. Connaître une réalité revient dès lors à s'insérer dans une expérience qui représente dans l'esprit cette réalité au terme d'une série d'expériences intermédiaires. Cela nous conduit à reconnaître le bien-fondé d'une théologie qui cherche à atteindre une certaine réalité spirituelle, à la condition cependant d'accepter que le mode de connaissance utilisé ne soit qu'un processus d'indication de l'objet et non un état de connaissance «pure» de cet objet. Mais alors, l'objet devient insaisissable à l'aide de nos catégories usuelles.

Comme il n'existe aucune catégorie commune nous permettant d'identifier les objets par le langage, comment pouvons-nous nous comprendre entre nous, comment pouvons-nous traduire de l'un à l'autre nos états, y compris nos états spirituels? Pour ce faire, on doit renoncer à la clarté des références pures pour une notion plus floue et en pratique «inscrutable» de l'objet. Le discours théologique ne se comprend que situé dans une «forme de vie», dans «l'essaim grouillant» de l'expérience. Il ne pourra accomplir son appareillage avec son objet que s'il est inséré dans des interactions langagières reflétées par le comportement des organismes. Le discours de théologie prend sens à partir du moment où il est intégré dans un jeu de langage donné, lui-même intégré dans une communauté langagière donnée. En somme, le discours de théologie est contextualiste, instrumentaliste et pragmatiste au regard du langage utilisé.

Les conséquences de telles vues sur le langage obligent à fournir certaines précisions concernant la signification des mots. Le discours de théologie fait appel à un corpus d'énoncés exprimés par un groupe de locuteurs, son objet étant soumis aux aléas de l'expérience. Les significations qui en surgissent sont des occurrences des comportements des locuteurs. Le langage est affaire d'apprentissage en rapport avec le comportement des locuteurs et les significations s'acquièrent de la même façon, c'est-à-dire à l'aide de stimuli. Mais ne sommes-nous pas confrontés à la question de la dénotation des mots ou, si l'on veut, à la question de la référence?

La référence doit toujours être considérée en relation avec un mot qui, lui, ne peut jamais s'entendre autrement qu'à l'intérieur d'un schème conceptuel. Donc, la cohérence entre les mots devient capitale pour comprendre la référence. Le mot ne prend plus son fondement dans une substance mais dans une «manière de parler». Connaître la signification d'un mot, ce n'est pas connaître l'objet que ce mot dénote mais plutôt être capable d'utiliser ce mot dans des phrases et donc dans un discours. Mais cela ne fait pas pour autant de la signification une entité mentale. La signification est inhérente à un langage qui est une forme d'interaction entre des animaux langagiers. Par ailleurs, si la signification d'un mot varie en fonction des différents mots, les événements varient eux aussi en fonction des différentes versions des événements. Le langage est à la jonction de ces deux variations. Mais cela fait-il que le discours soit parfaitement ajusté à son objet? Bien sûr que non. Pour examiner cette dernière question, il faudra faire appel à la notion de croyance.

La croyance

La croyance est au cœur de l'expérience et du langage. On peut comprendre la croyance comme un état dans lequel se trouve un organisme sorti du doute; elle agit comme règle de l'action et l'engendre même. Elle est au centre de l'interaction humaine, de la capacité de survie de l'être humain et la croyance religieuse chrétienne participe à ce même mouvement. Cette même croyance religieuse chrétienne forme également le noyau dur de la théologie, laquelle a pour tâche de produire des discours qui sont des occurrences de la croyance chrétienne incorporée à l'expérience.

L'interaction langagière entre les interlocuteurs s'effectue en

grande partie grâce à la croyance. Le processus débute par une présomption de vraisemblance des phrases énoncées par un locuteur: c'est le principe de charité. Toute interaction langagière ne peut s'établir qu'à partir du moment où un allocataire présume que les phrases tenues pour vraies par un locuteur sont généralement vraies. Ainsi, toute phrase à caractère religieux énoncée par un locuteur ne peut être comprise qu'à la condition de recourir au principe de charité, sinon l'interaction langagière risque d'être gravement perturbée. Comme le locuteur qui énonce ces phrases se positionne inévitablement dans l'interaction langagière, l'allocataire présume que cette phrase est tenue pour vraie par le locuteur et c'est en se fondant sur cette présomption que s'établit l'interaction. Pour que cela soit possible, il faut que l'allocataire reconnaisse un caractère de rationalité au locuteur et assume de façon générale le même système de croyances que lui.

La première étape de ce processus est celle de l'acceptation des phrases à l'aide d'une théorie de l'acceptabilité. Une phrase va devenir un énoncé acceptable pour un interlocuteur dans la mesure où, le principe de charité étant sauf, il pourra identifier ce qui a causé cette croyance. Ces causes sont des événements situés dans l'interaction entre les organismes et leur environnement. L'interlocuteur ne peut le faire cependant en s'appuyant sur de prétendues preuves empiriques ou des sensations entendues comme des objets de croyance. Car l'objet de croyance n'est pas un contenu mais l'énoncé placé à la droite de la fonction épistémique «je crois...». La croyance est transférée d'un locuteur à l'allocataire lorsque ce dernier assume l'énoncé du locuteur, c'est-à-dire lorsqu'il est en mesure d'asserter sincèrement, de reprendre à son compte le même énoncé que le locuteur.

L'assomption de l'énoncé par un interlocuteur est la seconde étape du processus d'ajustement du discours à son objet. Elle est régie par une théorie de l'assomption qui utilise la méthodologie d'acceptabilité des phrases d'un locuteur. L'allocataire porte le fardeau de l'analyse des interactions causales et langagières. Il établit la relation entre les événements causant la croyance chez les locuteurs avec les événements causant la sienne; ensuite, il intègre le tout dans son système de croyances. Le processus est accompli à l'aide d'une enquête déductive comportant deux moments: une intégration des informations véhiculées par des énoncés et une décision en fonction de ses dispositions à agir.

La théologie possède maintenant les quelques postulats philoso-

phiques nécessaires pour entreprendre la production de discours théologiques appropriés à leur objet: un matériau appareillé et ajusté. Les notions clés sont l'expérience, le langage et la croyance. Le discours ainsi produit devient un corpus d'énoncés régis par des règles du procès sémiotique, lequel utilise des signes qui sont des occurrences d'une croyance enchâssée dans l'expérience. Voyons maintenant comment la rhétorique peut être d'une quelconque utilité pour fabriquer ces discours.

La rhétorique classique

Aristote est évidemment la première référence qui vient à l'esprit lorsqu'il est question de rhétorique. Ayant récupéré ce qui lui semblait valable de la première sophistique et travaillant sur les ruines que Platon avait laissées de son combat contre les positions de Gorgias et de Protagoras, il intégra la rhétorique avec harmonie dans son système philosophique. Bien sûr, il est surtout connu pour l'étude du raisonnement analytique qui a donné lieu au syllogisme et à la déduction. Ces raisonnements portent sur la vérité et ils sont impersonnels, dans le sens où les conditions de vérités sont vraies et indépendantes de l'opinion. Il a surtout traité de ces raisonnements dans la première partie de l'*Organon*, particulièrement dans les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*. Mais le raisonnement dialectique a pris une place tout aussi importante dans son œuvre. Un raisonnement est dialectique s'il s'appuie sur des prémisses constituées d'opinions généralement acceptées ou vraisemblables. Le raisonnement n'est plus impersonnel puisqu'il dépend de l'opinion. Il ne vise pas à établir une vérité mais à persuader du bien-fondé d'une opinion.

La rhétorique est l'héritage des sophistes. «[Pour le sophiste], toute argumentation repose en effet sur des vraisemblances, ce qui implique tout ensemble une logique et des vues claires sur les conduites humaines habituelles, acceptées et raisonnables.» (Romilly, 1988: 24) À l'opposé de Platon, Aristote a refusé de rejeter en bloc le vraisemblable dont les sophistes se servaient. Il propose plutôt d'en répudier le mauvais usage. Il faut condamner la construction artificielle du vraisemblable, la manipulation abusive et perverse des représentations collectives de l'auditoire. À partir de prémisses vraisemblables (c'est-à-dire probables et sujettes à controverse), il est possible d'argumenter. Aristote le fait sur deux plans: (1) à l'aide de la dispute contradictoire,

par la dialectique (dans les *Topiques*); (2) à l'aide du discours persuasif, par la rhétorique (dans la *Rhétorique*).

Une première définition de la rhétorique classique pourrait s'énoncer ainsi: «l'art de bien parler, c'est-à-dire l'art de parler (ou d'écrire) de façon persuasive. [La rhétorique] se proposait d'étudier les moyens discursifs d'action sur un auditoire, en vue de gagner ou d'accroître son adhésion aux thèses que l'on présentait à son assentiment» (Perelman, 1989: 209). Pour que le jeu rhétorique se produise, il est nécessaire d'avoir un auditoire possédant une opinion et un orateur jouissant de certaines caractéristiques. Chez Aristote, le lien entre l'argumentation et l'opinion publique, entre la rhétorique et l'auditoire commun, est nettement explicite. Le vraisemblable prend dès lors un statut collectif et non pas individuel. L'orateur doit se mettre à l'écoute de son public, des opinions communes véhiculées dans son auditoire, de la *doxa*. C'est la *doxa* qui fournit à l'orateur sa matière brute ou, si l'on préfère, les prémisses vraisemblables de son discours. La *doxa* est le point de départ de l'argumentation.

Trois autres notions entrent en ligne de compte: Le *pathos*, l'*éthos* et le *logos*. Le *pathos* concerne la nature de l'auditoire. La preuve «pathétique» cherche à rejoindre les passions de celui qui reçoit l'argument rhétorique. Elle vise à mobiliser les passions de l'auditoire et, pour ce faire, à construire des représentations de comportements susceptibles d'atteindre ces passions. Voilà pourquoi il est nécessaire que l'orateur cherche à déterminer la *doxa* des passions de son auditoire. L'*ethos* concerne le caractère de l'orateur. Mais il ne doit pas s'entendre comme une qualité morale de l'orateur, mais comme une condition technique et interne du processus de persuasion. C'est quand le discours est de nature à rendre l'orateur digne de foi qu'il entre dans la catégorie rhétorique. Ainsi, l'honnêteté de l'orateur est moins une vertu morale qu'une vertu sociale. Le *logos* concerne le discours même. Il apparaît donc objectif au regard de l'*ethos* et du *pathos*, lesquels sont subjectifs. La preuve «logique» procède de la démonstration. Son but est de «déterminer la manière dont il faut structurer discursivement un raisonnement pour persuader un auditoire» (Declercq, 1992: 58).

En somme, il existe trois composantes argumentatives d'un raisonnement syllogistique selon Aristote: (1) la composante logique qui détermine la validité formelle du raisonnement, lequel est soumis à des règles strictes; (2) la composante idéologique, c'est-à-dire sa compatibilité avec la *doxa* de l'auditoire; (3) la composante psychologique

qui définit l'acceptabilité affective de l'argument par un auditoire donné.

À l'époque romaine, Cicéron allait reprendre, avec le génie qu'on lui connaît, l'essentiel des thèses d'Aristote en les appliquant à la formation de l'orateur. Il a su mettre en pratique, par stratégie et par tactique, l'argumentation. Il en a fait un art oratoire conscient de sa puissance et de ses limites. Sous Vespasien, Quintilien sera le digne successeur de Cicéron. Il s'attardera surtout à l'étude des lieux (ou *topoi* ou *loci*) sous la forme de questionnements: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* (qui, quoi, où, par quoi, pourquoi, comment et quand).

Dans l'antiquité et le monde romain, Aristote et les philosophes de la Nouvelle Académie étaient plus favorables à la rhétorique que les stoïciens, les néo-platoniciens et les penseurs chrétiens, qui n'y voyaient qu'un procédé oratoire utile. On peut affirmer qu'Aristote, se situant au carrefour des partisans de la contemplation (Platon) et des partisans de l'action (Protagoras, Gorgias), a contribué à donner aux techniques d'argumentation ses lettres de noblesse. Cependant, la rhétorique a subi au cours des siècles suivants une lente descente aux enfers, jusqu'à disparaître presque complètement. Au Moyen Âge, la rhétorique cesse d'être une technique philosophique pour devenir un procédé littéraire destiné surtout à plaire. La rhétorique (de même que la philosophie d'ailleurs) étant subordonnée à la théologie, elle est devenue essentiellement l'art de présenter les vérités et les valeurs de la foi.

La Renaissance donnera une nouvelle impulsion à la rhétorique à la suite du courant humaniste (pensons au mouvement de la *theologia rhetorica* représenté par Érasme et Thomas More). La rhétorique est dès lors la façon la plus efficace d'unir pensée et action. Mais au début de l'ère moderne, à la suite de Ramus entre autres, la rhétorique est reléguée à une simple technique d'exposition. Le romantisme, qui préfère soumettre les procédés stylistiques à l'inspiration poétique, combattra l'«artificialité» de la rhétorique. Le positivisme, en insistant sur l'importance de l'évidence de la preuve, lui donnera le coup de grâce. De sorte qu'en France, la rhétorique disparaîtra des programmes d'enseignement des lycées dès 1885. Au Québec, comme chacun le sait, la classe de rhétorique des collèges classiques n'en avait gardé que le nom.

Pourtant les rhéteurs de l'antiquité (Corax en tête) ont mis en place de grands principes qui gardent encore toute leur actualité. Pour

eux, la rhétorique est une réflexion à finalité concrète qui cherche à remédier à une pratique empirique de la parole; elle relie le droit et l'argumentation, au sens où elle devient un outil de la vie sociale dans une société démocratique; elle transpose la violence dans le champ culturel car, puisqu'elle est essentiellement polémique, elle permet les débats contradictoires. Ces principes ont-ils inspiré le renouveau de la rhétorique à l'époque contemporaine?

Panorama des nouvelles rhétoriques

Plusieurs ouvrages récents cherchent à faire le point sur les nouvelles rhétoriques. Dans l'aire francophone, il importe de mentionner en particulier les travaux de Blackburn (1992), Declercq (1992), Lempereur (1991), Plantin (1990), Reboul (1984, 1991). Il n'en demeure pas moins que c'est dans l'aire anglo-saxonne, surtout nord-américaine, que cette sorte d'ouvrages est en plus grand nombre. À titre d'exemples, mentionnons les études de Booth (1974), Connors (1984), Ehninger (1972), Foss, Foss et Trapp (1991), Golden (1978), Kennedy (1992) et bien d'autres.

Une définition de la nouvelle rhétorique, communément acceptée dans la plupart des écoles, est celle-ci: *l'art de persuader par le discours*. Le verbe persuader signifiant «amener quelqu'un à croire quelque chose» (Reboul, 1991: 4-5). La persuasion est rhétorique si elle réussit à faire croire sans aboutir nécessairement à faire faire. Si elle réussit à faire faire sans faire croire, alors elle n'est pas rhétorique. Cela devient de la manipulation ou de l'autoritarisme.

Une autre définition liée à la nouvelle rhétorique, ou à ce que d'aucuns préfèrent appeler théorie de l'argumentation, est celle-ci: «L'argumentation est l'opération par laquelle un énonciateur cherche à transformer par des moyens linguistiques le système de croyances et de représentations de son interlocuteur.» (Plantin, 1990:146). On voit encore mieux ici que dans la théorie de l'argumentation la présomption joue un rôle capital. L'utilisation du vraisemblable suppose une confiance présumée ou une forme d'accord entre les interlocuteurs. Est vraisemblable tout ce à quoi la confiance est présumée.

L'argumentation serait le fait de plusieurs domaines. Elle peut être impliquée dans un discours «normé» qui est ou scientifique, ou pragmatique. Dans le discours scientifique, l'argumentation sert à atteindre la vérité par un moyen logique, à l'aide d'une méthode qui est soit formelle (logique pure, méthode expérimentale), soit non formelle

(dialectique). Dans le discours pragmatique, l'argumentation sert alors à atteindre l'efficacité; voilà, en somme, le domaine de la rhétorique. Si l'on prend la rhétorique au sens large, on y retrouve trois fonctions: une fonction qui lui est propre et qui consiste à persuader, une fonction herméneutique où il s'agit de comprendre les discours des autres et une fonction heuristique qui vise à apprendre du neuf, à inventer.

À l'origine du renouveau de la rhétorique, on trouve deux ouvrages majeurs publiés en même temps à la fin des années 1950: *Le Traité de l'argumentation* (Perelman et Olbrechts-Tyteca) et *The Uses of Argument* (Toulmin). Il y a bien eu quelques travaux précurseurs sur le continent et le flambeau avait été maintenu tant bien que mal en Amérique dans les *Speech Departments* de quelques universités. Mais somme toute, ce sont des auteurs venant d'horizons parfois très éloignés de la rhétorique (la philosophie des sciences pour Toulmin et la philosophie du droit pour Perelman) qui ont permis de faire débloquent la situation. Ces deux travaux ont eu des destinées aussi inattendues qu'étrangées. Alors que le *Traité* est passé presque inaperçu dans l'univers francophone pendant de longues années, l'ouvrage de Toulmin (un Britannique) a immédiatement connu le succès aux États-Unis, mais dans un domaine que lui-même n'avait pas anticipé et dont il s'est longtemps tenu à l'écart.

Dans son avant-propos à *l'Empire rhétorique*, Perelman (1977) reconnaît que c'est sa préoccupation à propos de la justification des jugements de valeur qui est à l'origine de sa recherche. Pour trouver une solution, il a d'abord pensé à la même méthode que Frege a appliqué à la logique des mathématiques (et qui l'a fait déboucher sur le renouveau de la logique formelle). Il croyait être en mesure d'utiliser la même méthode pour l'étude de textes littéraires. Son travail a eu des conclusions inattendues puisqu'il a découvert qu'il ne pouvait y avoir de logique particulière des jugements de valeur, mais qu'une méthode aussi ancienne que la philosophie existait déjà: la rhétorique, art de persuader et de convaincre.

Personnellement, je suis parti de la logique formelle, j'ai étudié le domaine de la logique formelle, c'est-à-dire de la preuve démonstrative. J'ai vu que tout un champ de nos raisonnements était laissé en friche. Je me suis demandé comment, rationnellement et raisonnablement, maîtriser ce champ. Et j'ai vu que cela comportait à peu près tout ce qui nous importe dans la vie, dans la pratique, tout ce qui est essentiel pour les sciences non

formelles et tout particulièrement pour les sciences humaines. (Perelman, 1989:372)

La rhétorique, à l'encontre de la logique formelle qui cherche à raisonner à l'aide de moyens mécaniques (et donc décomposables en éléments simples), s'insère dans un raisonnement dont les divers éléments sont solidaires. Lorsqu'un système comme celui de la logique est appliqué à l'expérience, il est nécessaire qu'il soit réinséré dans notre système de croyances. C'est ici que l'argumentation entre en scène.

Perelman identifie quelques différences entre le raisonnement démonstratif et le raisonnement argumentatif. En langue formelle, les signes sont censés être dépourvus d'ambiguïté et s'organiser à l'intérieur de règles formalisées; l'argumentation, elle, s'énonce en langage naturel. Le raisonnement démonstratif s'appuie sur des axiomes dont on n'a pas à rendre compte: ils sont posés comme évidents (même s'ils ne sont posés qu'à titre hypothétique); l'argumentation ne cherche pas à déduire d'axiomes son raisonnement, mais plutôt à provoquer et accroître l'adhésion d'un auditoire. Donc, elle ne se déroule jamais hors contexte.

L'adhésion de l'auditoire que l'argumentation vise à provoquer n'est pas purement intellectuelle. Elle cherche plutôt à créer une disposition à l'action. Cela semble évident puisqu'elle s'adresse au système de croyances de l'auditoire. En rhétorique, il est nécessaire que le locuteur s'adapte à son auditoire. C'est pourquoi on doit choisir un raisonnement qui fait appel à des thèses déjà connues ou acceptées par celui-ci. «Le but de l'argumentation n'est pas, comme celui de la démonstration, de prouver la vérité de la conclusion à partir de celle des prémisses, mais de transférer sur les conclusions l'adhésion accordée aux prémisses.» (Perelman, 1977: 35)

On retrouve dans un long article de Perelman (1989: 63-107), publié pour la première fois en 1950 en collaboration avec Olbrechts-Tyteca, la genèse du projet qui allait aboutir huit ans plus tard à la publication du *Traité*. On y voit comment les auteurs, après avoir cherché un moyen d'utiliser d'autres techniques d'argumentation que ceux de la logique formelle, en sont arrivés à identifier chez Aristote (particulièrement dans sa *Rhétorique*) une réflexion qui se rapprochait de la leur. Nous savons déjà que c'est la dialectique qui est utilisée par Aristote pour traiter des arguments fondés sur le vraisemblable. Perelman se réfère explicitement à la dialectique aristotélicienne (celle des *Topiques*) qui concerne les opinions, c'est-à-dire «les thèses aux-

quelles on adhère avec une intensité variable». Mais il préfère utiliser le terme *rhétorique*, qui était employé par Aristote pour désigner les moyens techniques de la dialectique, afin d'éviter la confusion avec la compréhension moderne (hégélienne surtout) du mot. Alors qu'Aristote distinguait entre la dialectique, qui est l'étude des arguments utilisés dans une controverse pour un public spécialisé, et la rhétorique, qui concerne les techniques de l'orateur pour une foule, Perelman refuse cette distinction. La nouvelle rhétorique s'adresse à «toute espèce d'auditoire» et elle «couvre tout le champ du discours visant à convaincre et à persuader, quel que soit l'auditoire auquel il s'adresse, et quelle que soit la matière sur laquelle elle porte» (Perelman, 1977: 18). Son objet est l'étude du discours non démonstratif.

Perelman et Olbrechts-Tyteca (1989: 77) font remarquer que deux tendances se sont développées au cours des temps: une à portée philosophique (centrée sur l'argumentation) et une autre à portée littéraire (centrée sur l'expression ou le style). La première tendance viendrait de Protagoras et d'Aristote pour trouver son développement moderne chez Whately (1846). La seconde serait issue d'Isocrate et aboutirait à Richards (1936).

On retrouve effectivement, du moins dans les nouvelles rhétoriques continentales, deux positions opposées: celle de Perelman qui fait de la rhétorique l'art de l'argumentation; celle du groupe μ (1982), parfois appelée «école de Liège», qui fait de la rhétorique l'étude du style, et particulièrement des figures. Pour Perelman, la rhétorique vise à convaincre, tandis que pour le groupe μ , elle permet de rendre un texte plus littéraire. Les travaux de Perelman ont fait école (l'école de Bruxelles) et son travail est poursuivi, entre autres, par Meyer (1986a, 1986b; voir aussi Meyer et Lempereur, 1990; Carrilho, 1992). Perelman a eu également une grande influence dans l'aire anglo-saxonne (Golden et Pilotta, 1986). L'autre courant, moins homogène, se retrouve chez des auteurs aussi différents que Booth (1983), Genette (1966-1972), Molinié (1992) ou Ricœur (1975), et ils font tous plus ou moins référence aux travaux d'un auteur du XIX^e siècle: Fontanier. Certains, comme Reboul (1991: 223-224), préfèrent souligner les ressemblances plutôt que les différences. La rhétorique ne peut séparer vérité et beauté: un discours laid ne peut guère être vrai, ou du moins pas aussi vrai que s'il était beau. La rhétorique est une union intime entre le style et l'argumentation, entre la forme et le fond. La signification est dans la surface et la surface produit la signification.

Comme nous l'avons fait remarquer précédemment, Stephen Toulmin est également à la genèse d'un courant important qui s'est surtout propagé aux États-Unis. Il se situe dans la ligne baconienne en rejetant le syllogisme déductif et on peut facilement le rapprocher des pragmatistes, de Peirce en particulier, puisqu'il semble interpréter les lois de la logique comme des guides pratiques pour la recherche. Ce qui doit être retenu des réflexions de Toulmin, c'est son modèle d'argumentation qui vise à remplacer la logique formelle par une logique qui laisse place à l'assertion rationnelle. Il cherche à substituer à l'analyse purement sémantique une analyse à la fois pragmatique et performative. La logique n'est plus exclusivement du ressort de la mathématique. De plus, elle n'est concevable que dans la mesure où un réseau complexe d'énoncés est considéré. Bref, Toulmin inaugure une nouvelle réflexion sur les éléments épistémiques en jeu dans la théorie de l'argumentation.

Depuis la Deuxième Guerre mondiale, les rhétoriciens américains cherchaient un moyen de réorganiser sur des bases nouvelles le domaine de la rhétorique. L'ouvrage de Toulmin leur donna l'impulsion décisive. Un premier travail d'importance, effectué par Ehninger et Brockriede (1963), reprend les thèses de Toulmin en les appliquant à la théorie de l'argumentation. Il sera suivi, peu de temps après par l'ouvrage de Black (1978) publié en 1965 et, surtout, par un article de Scott (1967) qui allait provoquer un mouvement aboutissant à ce qu'il est convenu d'appeler la Conférence de Wingspread (Bitzer et Black, 1971). À la suite de ce colloque, toute une série d'ouvrages furent publiés, lesquels visent à établir un rapport plus adéquat entre la rhétorique et la philosophie. Citons, à titre d'exemple, les travaux de Beale (1987), Fogelin (1987), Kinneavy (1980), Mason (1989), McKeon (1987), Nelson et Megill (1987), Prelli (1989), Wallace (1970), White (1980), Zhao (1991).

Plus récemment encore, un autre courant a pris de l'importance dans l'aire anglo-saxonne, que l'on peut regrouper sous le label de *Informal Logic* ou de logique non formelle. Une importante bibliographie (Hansen, 1990) a été publiée à ce sujet dans la revue canadienne *Informal Logic*, véhicule scientifique officieux de ce mouvement. Une première approche est redevable à des travaux qui prennent leur source dans le livre *Fallacies*, que Hamblin (1986) a publié pour la première fois en 1970. La transposition en français du terme *fallacies* est difficile. On le traduit généralement par «sophisme, paralogisme, faux

raisonnement, erreur, illusion». Les paralogismes auxquels on réfère le plus souvent sont les arguments *ad hominem*, *ad baculum* (par la force), *ad verecundiam* (par l'autorité), *ad ignorantiam* (par ignorance), etc. La connotation nettement dépréciative des paralogismes ne doit pas faire illusion cependant. Un bon nombre d'études récentes s'attachent non seulement à reconnaître et critiquer ces arguments dans le langage naturel du discours quotidien, mais encore à les maîtriser adéquatement lors de la saisie des pratiques discursives. Ces études permettent d'examiner les discours reçus au regard de leur adaptabilité et de leur pertinence, et ainsi de les traiter en fonction de leurs caractéristiques argumentatives. On retrouve à ce niveau, entre autres, les travaux de Blair et Johnson (1980), Eemeren et Grootendorst (1984, 1992), Govier (1987), Walton (1987, 1989), Woods et Walton (1992).

Une autre approche du courant de la logique non formelle est celle du *Critical Thinking* ou de la pensée critique. Alors que l'étude des *fallacies* est centrée sur l'examen des arguments, la pensée critique a une portée davantage éducative. Par exemple, dans certains programmes de formation, elle fait office de complément aux cours de logique formelle. Il s'agit d'inculquer une série de compétences pouvant être utiles non seulement au plan technique mais également à l'analyse des questions publiques. On retrouve à ce niveau les œuvres de Black (1992), Blackburn (1989), Fisher (1988), Foss (1989), Mason et Washington (1992), McPeck (1981, 1991) et bien d'autres.

Finalement, il nous faut signaler des œuvres qui tout en étant importantes en soi, n'en sont pas moins périphériques par rapport au tronc central des nouvelles rhétoriques. Nous pensons en particulier ici à ce qui se fait depuis une dizaine d'années à Genève autour de la notion de logique naturelle (Grize, 1987; Borel, 1983). Ou encore aux travaux de Ducrot et Anscombe (1983) inspirés de l'école d'Oxford et de la pragmatique.

Quelques hypothèses de travail pour la théologie

Que connaissons-nous de Dieu? Est-ce que nous savons faire autre chose que de parler de Lui de façon plus ou moins malhabile? Une remarque à propos de Protagoras peut s'avérer utile pour commencer cette réflexion. On a dit de lui qu'il avait, comme d'autres sophistes, grandement participé à la destruction des dieux de la Grèce antique, bref à l'athéisme de l'époque. Protagoras n'était pas un athée. Il semble

avoir plutôt pratiqué une sorte d'agnosticisme philosophique, lequel est fort bien résumé dans une des quelques rares citations que l'on a conservées de lui: «Sur les dieux, je ne puis savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quelle forme est la leur; bien des circonstances empêchent de le savoir: l'absence de données sensibles et la brièveté de la vie» cité, entre autres, par Eusèbe de Césarée selon Romilly (1988: 128). On doit retenir de cet aphorisme l'impossibilité de l'être humain d'atteindre ce qui est l'objet d'un mystère. Tout ce que Protagoras affirme, semble-t-il, c'est que l'on ne sait rien sur les dieux, et non qu'ils n'existent pas. Ce qui est en cause dans cet extrait, c'est la limite de notre connaissance humaine, et non la réalité du mystère. En d'autres mots, le fait d'affirmer notre méconnaissance de Dieu ne ferait somme toute que renforcer en nous l'idée de sa présence mystérieuse. Ne rejoignons-nous pas ainsi, sur certains aspects du moins, la théologie négative d'un maître Eckhart, par exemple?

Discourir sur Dieu serait, en définitive, la seule entreprise que nous pouvons nous permettre de compléter. Dès lors, tant qu'à produire des discours sur Dieu, autant le faire le mieux possible. Voilà pourquoi il importe de revenir puiser aux sources de la rhétorique. Pascal l'avait bien compris et c'est la raison pour laquelle, lorsque les gens de Port-Royal lui ont demandé d'écrire un pamphlet janséniste, il a préféré rédiger *Les Provinciales*, écrits à saveur rhétorique s'il en fut. Le cardinal Newman a également utilisé le genre rhétorique dans une perspective proche de celle de Whately pour accomplir son œuvre. Plus près de nous, Kinneavy (1987) n'a-t-il pas fait une tentative de retracer les composantes rhétoriques de certains éléments bibliques à partir de la notion de *pistis*? Ce qui est à l'origine de la croyance religieuse n'est pas une vérité aux contours nets, mais bien un mystère insondable que nous approchons «avec crainte et tremblement».

Déjà opaque à nos yeux, cet objet ne devient-il pas impénétrable lorsqu'il s'agit d'en rendre compte aux autres? Pourtant, la tâche du théologien est claire à cet égard: nous devons produire des discours sur Dieu. Mais comment y arriver à l'intérieur d'une certaine conception du langage? Nous avons vu plus haut comment il importe de critiquer notre façon d'utiliser le langage. Celui-ci est ce par quoi la connaissance advient. Sans le langage, notre connaissance du monde se réduit à l'instinct animal. Le mot aurait donc comme fonction de rendre effectif l'acte de connaissance. La seule façon, semble-t-il, pour un organisme de «connaître» Dieu, c'est d'envisager le mot Dieu à l'inté-

rieur de l'interaction langagière dans un environnement donné. La théologie serait centrée sur la description de la façon dont ces organismes discutent sur Dieu. Pour ce faire, il importe d'adopter une perspective non fondationnelle du langage et de la connaissance. Il n'y a pas de fondements stables à nos mots et, par conséquent, pas de vérités permanentes. Ou plutôt la stabilité est tributaire de nos comportements langagiers plutôt que de nos façons de penser. C'est alors que la rhétorique peut nous aider. Depuis fort longtemps, elle prend en considération l'existence des comportements humains dans la fabrication des discours. Comme nous l'avons vu, la rhétorique établit un rapport différent avec le langage, un rapport plus flou sans doute, mais aussi plus souple et, à coup sûr, plus proche des pratiques humaines.

Un des aspects des plus fascinants de la rhétorique est son aptitude à rejoindre directement la croyance. Nous avons vu, dans les postulats philosophiques exposés dans la première section, comment la croyance est au cœur de l'expérience humaine. Avant d'être un état intérieur, la croyance est une attitude envers une phrase. Les deux composantes de cette attitude sont l'acceptation et l'assomption. L'acceptation se rapporte à l'attitude d'un allocutaire lorsqu'il doit prendre en considération la phrase d'un locuteur, l'assomption réfère à la décision à prendre en fonction de cette phrase. Cette décision est plus qu'un acte de volonté, c'est une disposition à agir. En ce sens, il ne peut y avoir de différence entre une croyance religieuse chrétienne et une croyance d'un autre type, qu'elle soit philosophique ou scientifique. La croyance est un état dans lequel se trouvent les organismes et dans lequel sont véhiculées certaines informations. Cette croyance se rattache à l'environnement qui la cause et qui lui permet de fonctionner.

La croyance religieuse fait partie du système de croyances qui met l'organisme dans une disposition à agir. En ce sens, l'organisme peut être vu comme un système intentionnel dont on peut théoriquement prédire les comportements, à condition d'attribuer à ce système une certaine forme de rationalité. Cependant, la croyance comme telle reste à jamais indéterminée pour l'allocutaire qui cherche à la localiser. Tout ce qu'il connaît du locuteur, ce sont les énoncés qu'il émet et c'est donc seulement par les énoncés qu'il peut savoir quelque chose de ses croyances. La rhétorique peut dès lors agir au niveau des énoncés pris en eux-mêmes, dans leur pleine efficacité, et sans qu'intervienne quelque connotation mentaliste que ce soit. Le but de la rhétorique serait

d'atteindre avec le plus de précision possible l'état de croyance par l'intermédiaire d'énoncés réglés en conséquence.

La construction des discours sur Dieu est alors possible à partir de règles qui ne sont plus totalement dépendantes de la logique formelle, par exemple. Elle peut s'entreprendre à l'aide d'une théorie de l'argumentation qui laisse une plus large place aux enthymèmes (syllogismes dialectiques fondés sur le probable) et même aux paralogismes. Le but n'est plus de démontrer, preuve à l'appui, l'existence de Dieu, mais bien plutôt de persuader un allocutaire de l'efficacité de sa croyance. Il s'agit d'organiser des phrases selon les règles de l'argumentation rhétorique où la *doxa*, l'opinion commune, joue un rôle de premier plan. Notre foi nous apprend que Dieu est présent au sein de nos communautés humaines par son Esprit. Cela signifie qu'il est présent également dans l'opinion de tous ceux qui disent posséder une croyance religieuse chrétienne. Sommes-nous en mesure d'en faire la pierre de touche des discours sur Dieu?

Enfin, la rhétorique permet d'élargir la notion de discours communément véhiculée en théologie. Tout discours sur Dieu doit-il nécessairement prendre l'aspect descriptif d'une thèse? La rhétorique ouvre à d'autres genres littéraires, qu'ils soient poétiques ou apologétiques, romanesques ou polémiques. Aucun style n'est exclu a priori, aucune figure n'est interdite, pourvu que la persuasion (dans le sens restreint utilisé ici) soit efficace. Pourquoi un discours sur Dieu ne serait-il pas une œuvre d'art? N'arrive-t-il pas un moment où les poèmes de Saint-Denys Garneau font autant que toute l'œuvre de Rahner pour faire grandir notre foi? Art et rhétorique au service des discours sur Dieu: voilà donc données les grandes lignes de mon programme de recherche en cours.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE (1989), *Les Topiques*, Paris, Librairie philosophique Vrin.
ARISTOTE (1991), *Rhétorique*, coll. «Livre de poche», Paris, Librairie générale française, 407 p.
BEALE, Walter (1987), *A Pragmatic Theory of Rhetoric*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 186 p.
BITZER, Lloyd F. et Edwin BLACK (dir.) (1971), *The Prospect of Rhetoric*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 244 p.

- BLACK, Edwin (1978), *Rhetorical Criticism: A Study in Method*, Madison (W.), University of Wisconsin Press, 1965, 177 p.
- BLACK, Edwin (1992), *Rhetorical Questions: Studies of Public Discourse*, Chicago, University of Chicago Press, 209 p.
- BLACKBURN, Pierre (1989), *Logique de l'argumentation*, Ottawa, Édition du Renouveau Pédagogique, 273 p.
- BLACKBURN, Pierre (1992), *Connaissance et argumentation*, Ottawa, Édition du Renouveau Pédagogique, 488 p.
- BLAIR, J.A., et R.H. JOHNSON (1980), *Informal Logic. The First International Symposium*, Inverness, Edgepress, 172 p.
- BOOTH, Wayne (1974), *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*, Notre-Dame (Ind.), University of Notre-Dame Press, 235 p.
- BOOTH, Wayne (1983), *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, ©1961, 552 p.
- BOREL, Marie-Jeanne *et al.* (1983), *Essai de logique naturelle*, Berne, Peter Lang, 241 p.
- CARRILHO, Manuel Maria (1992), *Rhétoriques de la modernité*, Coll. L'interrogation philosophique, Paris, PUF, 175 p.
- CICÉRON (1960), *Divisions de l'art oratoire. Topiques*, Paris, Belles-Lettres, 115 p.
- CONNORS, Robert J. *et al.* (1984), «The Revival of Rhetoric in America» dans CONNORS, Robert J. *et al.*, *Essays on Classical Rhetoric and Modern Discourse*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-15.
- DECLERCQ, Gilles (1992), *L'art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires*, Paris, Éditions universitaires, Mame, 1993, 283 p.
- DUCROT, Oswald, et Jean-Claude ANSCOMBRE (1983), *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Mardaga, 184 p.
- EEMEREN, F. Van, et R. GROOTENDORST (dir.) (1984), *The Study of Argumentation*, New York, Irvington, 333 p.
- EEMEREN, F.H. van, et Rob GROOTENDORST (1992), *Argumentation, Communication, and Fallacies*, Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum Ass. Pub., 236 p.
- EHNINGER, Douglas (dir.) (1972), *Contemporary Rhetoric. A Reader's Coursebook*, Glenview (Il.), Scott, Foresman & Co.
- EHNINGER, Douglas, et Wayne BROCKRIEDE (1963), *Decision by Debate*, New York / Toronto, Dodd, Mead & Co., 413 p.

- FISHER, Alec (dir.) (1988), *Critical Thinking: Proceedings of the First British Conference on Informal Logic and Critical Thinking*, Norwich, University of East Anglia, 92 p.
- FOGELIN, Robert J. (1987), *Understanding Argument*, San Diego, Harcourt, Brace, Jovanovich, 444 p.
- FONTANIER, Pierre (1928), *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, © 1830, 503 p.
- FOSS, Sonja (dir.) (1989), *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*, Prospect Heights (IL), Waveland Press, 420 p.
- FOSS, Sonja, Karen FOSS, et Robert TRAPP (1991), *Contemporary Perspectives on Rhetoric*, Prospect Heights, Waveland Press, ©1985, 444 p.
- GENETTE, Gérard (1966-1972), *Figures*, 3 volumes, Paris, Seuil.
- GOLDEN, James L. *et al.*, (1978), *Rhetoric of Western Thought*, Dubuque (IW), Kendall / Hunt Publishers Co., 341 p.
- GOLDEN, James L., et Joseph J. PILOTTA (dir.) (1986), *Practical Reasoning in Human Affairs*, Dordrecht, D. Reidel Publication Co.
- GOVIER, Trudy (1987), *Problems in Argument. Analysis and Evaluation*, Dordrecht, Foris, 302 p.
- GRIZÉ, Jean-Blaise (1987), *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz, 266 p.
- GRUPE μ (1982), *Rhétorique générale*, Coll. Points 146, Paris, Édition du Seuil, 225 p.
- HAMBLIN, C.L. (1986), *Fallacies*, Vale Press, © 1970.
- HANSEN, Hans V. (1990), «An Informal Logic Bibliography» dans *Informal Logic*, 12/3, p. 155-184.
- JOST, Walter (1989), *Rhetorical Thought in John Henry Newman*, Colombia, University of California Press.
- KENNEDY, George A. (1992), «A Hoot in the Dark: The Evolution of General Rhetoric» dans *Philosophy and Rhetoric*, 25/1, p. 1-21.
- KINNEAVY, James L. (1980), *A Theory of Discourse: The Aims of Discourse*, New York, Morton, © 1971, 478 p.
- KINNEAVY, James L. (1987), *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: an Inquiry*, New York, Oxford University Press, 1987, 186 p.
- LEMPEREUR, Alain (dir.) (1991), *L'argumentation. Colloque de Cerisy*, Bruxelles, Mardaga, 216 p.

- MASON, Jeff (1989), *Philosophical Rhetoric*, London / New York, Routledge.
- MASON, Jeff, et Peter WASHINGTON (1992), *The Future of Thinking*, Routledge, 133 p.
- MCKEON, Richard (1987), *Rhetoric. Essays in Invention and Discovery*, Woodbridge, Ox Bow Press, 220 p.
- MCPECK, John E. (1981), *Critical Thinking and Education*, New York, St-Martin's Press, 170 p.
- MCPECK, John E. (1990), *Teaching Critical Thinking: Dialogue and Dialectic*, New York, Routledge, Chapman and Hall, 135 p.
- MEYER, Michel (dir.) (1986a), *De la métaphysique à la rhétorique: essais à la mémoire de Chaïm Perelman*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 208 p.
- MEYER, Michel (1986b), *De la problématologie. Philosophie des sciences et langage*, Bruxelles, Mardaga, 308 p.
- MEYER, Michel, et Alain LEMPEREUR (dir.) (1990), *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 262 p.
- MICHEL, Alain (1991), «Rhétorique et philosophie dans le monde romain: les problèmes de l'argumentation» dans Alain LEMPEREUR (dir.), *L'argumentation. Colloque de Cerisy*, Bruxelles, Mardaga, p. 37-51.
- MOLINIÉ, Georges (1992), *Dictionnaire de rhétorique*, coll. «Livre de poche» LP 16, Paris, Librairie générale française, 350 p.
- NELSON, J.S., et A. MEGILL (dir.) (1987), *The Rhetoric of the Human Sciences*, Madison, University of Wisconsin Press, 445 p.
- NEWMAN, John Henry (1985), *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, Oxford, Clarendon Press, © 1870, 396 p.
- PASCAL, Blaise (1954), *Œuvres complètes*, coll. «La Pléiade», Paris, Gallimard, 1529 p.
- PERELMAN, Chaïm (1977), *L'empire rhétorique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 196 p.
- PERELMAN, Chaïm, et Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1988), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, © 1958, 734 p.
- PERELMAN, Chaïm (1989), *Rhétoriques*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 470 p.
- PLANTIN, Christian (1990), *Essais sur l'argumentation. Introduction*

- linguistique à l'étude de la parole argumentative*, Paris, Éditions Kimé, 351 p.
- PRELLI, Lawrence J. (1989), *A Rhetoric of Science. Inventing a Scientific Discourse*, Columbia, University of South Carolina Press, 320 p.
- REBOUL, Olivier (1984), *La rhétorique*, Coll. «Que Sais-je?», Paris, PUF, 125 p.
- REBOUL, Olivier (1991), *Introduction à la rhétorique*, Coll. «Premier Cycle», Paris, Presses universitaires de France, 238 p.
- RICHARDS, I. A. (1936), *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford, Oxford University Press, 138 p.
- RICŒUR, Paul (1975), *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 411 p.
- ROMILLY, Jacqueline de (1988), *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Coll. «Livre de poche» 4109, Paris, Éditions de Fallois, 287 p.
- SCOTT, Robert L. (1967), «On Viewing Rhetoric as Epistemic» dans *Central States Speech Journal*, 18, p. 9-17.
- TOULMIN, Stephen (1993), *The Uses of Argument*, Cambridge (MS), Cambridge University Press, © 1958, 264 p.
- VIAU, Marcel (1993), *La nouvelle théologie pratique*, Paris / Montréal, Éditions du Cerf / Éditions Paulines, 298 p.
- WALLACE, Karl R. (1970), *Understanding Discourse: the Speech Act and Rhetorical Action*, Baton Rouge (LA), Louisiana State University Press.
- WALTON, D.N. (1987), *Informal Fallacies*, Amsterdam, John Benjamins, 336 p.
- WALTON, Douglas (1989), *Informal Logic*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 292 p.
- WHATELY, Richard D.D. (1846), *Elements of Rhetoric*, London, Parker, © 1828, 479 p.
- WHITE, Eugene (dir.) (1980), *Rhetoric in Transition. Studies in the Nature and Uses of Rhetoric*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 181 p.
- WOODS, John, et Douglas WALTON (1992), *Critique de l'argumentation*, Paris, Éditions Kimé, 233 p.
- ZHAO, Shanyang (1991), «Rhetoric as Praxis: An Alternative to the Epistemic Approach» dans *Philosophy and Rhetoric*, 24/3, p. 255-266.

VI

NOUVELLES
CROYANCES

Les nouvelles croyances des Québécois et des Québécoises

SOLANGE LEFEBVRE

Université de Montréal

Présenter une synthèse des résultats de la recherche-action menée depuis plus de cinq ans par l'équipe de Saint-Jérôme, en regard de la question du colloque, «Dire Dieu aujourd'hui», c'est là un défi considérable. Il ne peut s'agir que d'une approche parmi d'autres possibles, de pistes ouvertes, de questions posées à une expérience personnelle et collective fort complexe. Faisons d'abord quelques remarques d'ordre méthodologique. Rappelons que les Basses-Laurentides, où s'est tenue l'enquête, comportent six zones sociologiques qui chacune, d'une certaine façon, représente les conditions particulières de divers profils sociologiques régionaux du Québec. La recherche-action en outre constitue une sorte de démarche organique qui articule projet individuel et projet collectif, campus universitaire et terrain, et surtout les trois logiques-pratiques: la recherche, la formation et l'action.

Louis Roussel, dans *La famille incertaine*, décrit très bien l'orientation fondamentale du projet de recherche, articulée autour des rapports entre macrosociologie et microsociologie:

La microsociologie ne vise pas à la compréhension [des histoires singulières], mais à l'étude des principes qui les règlent toutes. Dans nos sociétés, elle débouche donc nécessairement sur une

typologie [...] Les consciences individuelles fournissent la matière de l'analyse; mais sa dernière démarche est macrosociologique: elle renvoie à des modèles collectifs [...] Inversement, les mouvements sociaux globaux des statistiques, les évolutions cohérentes des institutions, les bouleversement des opinions ne trouvent leur sens et leur explication que dans le secret des consciences [...] La vérité se trouve dans l'indissociable combinaison entre la micro et la macrosociologie. Nous sommes certes ce que la société attend que nous soyons; mais la société n'est peut-être que le rendez-vous d'innombrables et longues complicités¹.

Cette option méthodologique tient aussi au développement d'une aire civile qui s'autonomise à l'égard des sphères politiques et institutionnelles. Cette aire civile se fragmente en plusieurs lieux privés et informels où interagissent et s'entrechoquent une quantité d'opinions. Celles-ci remontent jusque dans l'espace public, en particulier médiatique, contribuant à refaçonner le paysage socio-politique et culturel². Nous avons pour ainsi dire tenté d'entendre ce grand murmure continu et mouvant, et de déceler les tendances socio-culturelles et religieuses qui s'y dessinaient.

Avoir un certain accès au champ de conscience des gens qui s'élabore de la sorte exige des méthodes affinées de recherche et surtout la durée, la longue et patiente écoute et confrontation incessante des résultats sur le terrain. Comme le soulignait Fernand Dumont lors du colloque sur la jeunesse, organisé par l'Institut québécois de recherche sur la culture (1986), toutes les sociétés ont du mal à se représenter, sinon à identifier les courants nouveaux qui s'infiltrèrent en elles. Or, d'après Dumont, pour y arriver, il faudrait prendre prioritairement en compte la suite des crises, des délais, des stratégies qui jalonnent les âges et les générations³. À travers la recherche-action et l'enquête qualitative, nous avons privilégié cette variable des âges et des générations, sur l'horizon d'un cadre plus large défini, en cours de recherche, autour des trois paramètres de l'expérience historique québécoise: la

1. L. ROUSSEL, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 276-279.

2. Voir Jean RÉMY, «La hiérarchie catholique dans une société sécularisée», *Sociologie et Sociétés* 22, 1990/2, pp. 21-31.

3. F. DUMONT, «Âges, générations, société de la jeunesse», dans F. DUMONT (dir.), *Une société des jeunes*, Québec, IQRC, 1986, p. 27.

sécularisation-sécularité, le religieux et les croyances diverses, et la foi chrétienne⁴.

À la différence de l'enquête dirigée par nos collègues Raymond Lemieux et Micheline Milot, nous n'avons pas répertorié les énoncés de croyances. À travers les entrevues qualitatives, nous étions attentifs à la fois aux signifiés (thèmes) et aux signifiants. Les signifiants concernent les aspects explicites et implicites du discours, les faits et événements, les relations, les sentiments, les pratiques, les milieux et les horizons de vie (rêves, symboles, projets, imaginaire). À partir de ces angles multiples, nous tentions de saisir la logique énonciative et la logique structurale du discours des interviewés.

Parmi toutes les variables, celle des générations s'est avérée fondamentale⁵. Or, tout récemment, une enquête sur les valeurs, mentalités et attitudes de vie dans neuf pays européens et en Amérique du Nord, menée en 1981 et en 1990 par la Fondation EVS (*European Values System Study Group*), a révélé que la variable la plus décisive n'était ni le sexe, ni le niveau de scolarisation, ni l'habitat ou autre, mais l'âge et, plus précisément, la génération. Cette vaste enquête fait singulièrement écho aux résultats de la recherche-action, selon lesquels en-dessous des rapports de générations se profilent des questions, des enjeux et des difficultés de première importance pour la société québécoise et pour l'Église. La Fondation EVS, comme nous, constate aussi des traits communs à toutes les générations: discrédit de la religion instituée et de la politique, primat des valeurs privées sur les valeurs publiques. Au plan des attitudes, libéralisation, individualisation et recherche du bonheur personnel demeurent aussi des tendances dominantes. Un rapport à Dieu souvent privatisé est connoté par ces tendances. Ce qui suit donnera un aperçu de perspectives toutefois plus diversifiées à cet égard.

4. Pour les remarques d'ordre méthodologique, nous vous renvoyons à la contribution de Jacques Grand'Maison, «Les orientations sociales, culturelles et religieuses de six régions des Basses-Laurentides. Rapport de recherche», dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité* (Héritage et Projet, 48), Montréal, Fides, 1992, p. 421-437.

5. Voir Jean STETZEL (dir.), *Les valeurs du temps présent*, Paris, PUF, 1983 et 1990. Au sujet de l'enquête européenne, voir Ian KERKHOFS, «Les valeurs que partage l'Europe», dans le Cahier *Plus, La Presse* (29 mai 1993) B 6. À propos du caractère décisif des rapports de générations et de sexes, voir aussi Georges BALANDIER, *Anthropologiques*, Paris, Librairie générale française, 1985; «L'âge et le sexe, matériaux premiers et toujours présents, donnent à toute société son infrastructure la plus profonde...» (p. 135)

Nous avons donc publié à ce jour quatre rapports de recherche portant respectivement sur les adolescents (12-20 ans), les jeunes adultes (20-35 ans), les baby-boomers (35-50 ans) et les générations aînées (55-75 ans; 75 ans et plus)⁶. Nous voudrions donc ici brièvement situer le monde des croyances, le dire-Dieu, en regard de ce qui semble caractériser les tournants d'âge et les générations. Puis nous identifierons quelques tendances fondamentales qui semblent traverser l'ensemble de la population, avec toutes les limites que de tels modèles comportent.

Quant aux présupposés de notre approche, ils sont bien sûr socio-théologiques, mais aussi philosophiques et axiologiques. Une intention particulière ressort nettement du projet: évaluer les conditions de l'émergence d'un sujet moderne comme acteur libre, responsable et adulte, tant au plan séculier que religieux. Les complicités nombreuses qui se sont, en cours de recherche, nouées avec une diversité de milieux d'intervention et de réflexion relèvent en partie de cette intention. Chercheurs, penseurs et intervenants sont préoccupés par le défi, posé du dedans de la modernité, de l'enlacement polyphonique entre l'individu et le social. Après la brisure de l'unité d'un monde créé par la volonté divine, la Raison ou l'Histoire, après la prise en charge des individus par les grandes institutions traditionnelles — Église, famille, école, État; après l'encadrement des sujets de droit par des organisations telles que les syndicats, les organisations politiques de gauche et les mouvements sociaux, les «nous» collectifs se sont morcelés. Le défi pour l'individu de devenir sujet est d'autant plus grand, à travers une laborieuse inscription personnelle et sociale:

Nous sommes tous embarqués dans la modernité, la question est de savoir si c'est comme galériens ou comme voyageurs partant avec des bagages, portés par un espoir en même temps que conscients des inévitables ruptures. Simmel fait de l'étranger la figure emblématique de la modernité; c'est celle de l'émigré qu'il faudrait choisir aujourd'hui, voyageur rempli de mémoire autant que

6. Voir Jacques GRAND'MAISON (dir.), *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux* [Cahiers d'études pastorales, 10], Montréal, Fides, 1992, 244 p.; *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans* [C.E.P., 11], Montréal, Fides, 1992, 399 p.; et J. GRAND'MAISON et Solange LEFEBVRE (dir.), *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers* [C.E.P., 12], Montréal, Fides, 1993, 436 p.; J. GRAND'MAISON et S. LEFEBVRE, *La part des aînés* [C.E.P., 13], Montréal, Fides, 362 p.

de projets et qui se découvre et se construit lui-même dans cet effort de chaque jour pour nouer le passé à l'avenir, l'héritage culturel à l'insertion professionnelle et sociale⁷.

Touraine déploie sa critique d'une certaine modernité sous le signe de la «recomposition», concept fréquemment utilisé par nombre de penseurs: recomposer la raison et le Sujet, le monde des techniques et des identités, la liberté et le travail, la communauté et l'individualité, l'ordre et le mouvement. Comme ailleurs en Occident, mais de façon particulière au Québec, la modernisation s'est faite par la négative, comme une libération, un désenchantement du monde. Positivement, suggère Touraine qui réfère au dualisme cartésien, elle est à la fois un processus de rationalisation et une subjectivation, c'est-à-dire aussi «l'émergence du sujet humain comme liberté et comme création⁸».

Notre intention est du même ordre. Nous avons été tout au long de la recherche-action-formation préoccupés de cet équilibre ou de cette recomposition entre l'individu et le social, entre les champs de l'existence, mentionnés plus haut, qui furent scindés par une certaine modernité. Ajoutons les oppositions produites entre croire et savoir, foi et raison, religion et modernité, spirituel et temporel, dieux et hommes, etc. Il nous semble que nous avons réussi à montrer que le facteur religieux et chrétien constituait un enjeu décisif et révélateur à ce titre.

Les générations et la question de Dieu

La plupart des enquêtes quantitatives ne relèvent pas d'un effacement significatif de la référence à Dieu. Selon Reginald Bibby, environ 70% des Canadiens s'interrogent souvent ou parfois sur l'existence de Dieu ou d'un Être suprême⁹. Les sondages de *Projet Canada* que le chercheur a menés entre 1970 et 1985 rapportent que près de 90% disent croire en Dieu ou en un Être suprême. En outre au sein de tous les groupes d'âge, l'importance de Dieu se serait accrue¹⁰. Selon diverses enquêtes, le pourcentage est légèrement décroissant entre 1969 et 1985, mais il se situe autour de 88%. Dans le rapport *Au-delà des apparences*,

7. A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 236.

8. A. TOURAINE, p. 240.

9. Voir Reginald BIBBY, *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988, p. 92-94.

10. R. BIBBY, p. 140-143.

produit par le ministère de l'Éducation, on indique qu'aux yeux de 91% des jeunes, Dieu signifie et représente quelque chose. De nombreux groupes et chanteurs populaires réfèrent par ailleurs à Dieu, qu'on pense à Luc de la Rochellière, Tracy Chapman et d'autres.

Toutefois le terme «Dieu» recouvre de multiples conceptions. À l'intérieur de nos propres cadres de recherche, il était fréquent d'entendre «Dieu c'est la vie», «c'est la nature»; «non pas Dieu mais une force», «quelque chose qui nous guide pour passer à travers», etc. Il n'en demeure pas moins que «Dieu» demeure souvent conçu comme un être personnel ou un être supérieur. Plus généralement, les interviewés évoquent *une référence singulière*, transcendante ou immanente, exprimée par le Cosmos, le Moi, l'Harmonie universelle, la Source des valeurs et autres. L'enquête de Lemieux et Milot nous éclaire avec précision à ce chapitre¹¹.

Il s'agit donc d'un discours très polynémique qui ne s'alimente plus uniquement à une source théologique et monothéiste. Les références ne se rattachent donc plus uniquement à un principe d'explication du monde, à une divinité ou à un être personnel. Les sources de signification sont aussi psychologiques, scientifiques, morales et politiques. Notre type d'enquête s'est surtout intéressé à la logique structurale de ces références: quelles incidences ont-elles sur les itinéraires, les pratiques, les forces positives, les dimensions dramatiques, les références-guides des interviewés? Quelles nouvelles configurations de croyances présentent-elles? Quels rapports à la tradition chrétienne impliquent-elles? Quels profils socio-religieux se distinguent à travers ces trois lieux de questionnement?

11. Voir R. LEMIEUX et M. MILOT (dir.), *Les croyances des Québécois*. Esquisses pour une approche empirique [Les cahiers de recherche en sciences de la religion, 11], Québec, Groupe de recherche en sciences de la religion (Univ. Laval) 1992). La typologie des croyances dégagée par l'équipe de recherche se divise en quatre pôles définissant deux axes: croyances religieuses traditionnelles surtout catholiques (45%), croyances de type cosmique (25%), croyances renvoyant au moi (18%), croyances de type social (11%). Elles s'organisent selon l'axe religieux et cosmique, dans leur rapports respectifs à une altérité transcendante et immanente; selon l'axe du moi et du social, respectivement rattaché à des valeurs individuelles et collectives.

Les adolescents

Nous avons identifié trois grands tournants de l'adolescence: les premières années de rupture avec le monde de l'enfance dites «pragmatiques», où l'adolescent éprouve le réel, sa rationalité et remodèle ses façons de «croire» (13-14 ans); les années de personnalisation ou de construction du moi (15-16 ans); les années de réflexion et de choix éthiques (17-20 ans). Un tel itinéraire se vivra diversement selon le milieu familial et scolaire, et selon les personnes significatives côtoyées.

Défrichant les premières voies de leur autonomie, les adolescents sont déjà sensibles aux critiques de la religion qui circulent dans la culture: «Dieu, la religion, y'a du monde qui en ont besoin...» Une authentique expérience de Dieu semble poindre chez certains qui s'inscrivent dans une action valorisante et responsabilisante, à l'intérieur de groupes pastoraux ou de mouvements chrétiens divers, comme si Dieu devenait croyable à travers un projet à visée humanitaire. Ils sont sensibles aux enjeux très humains du salut.

Mais nous avons mis en évidence quelques aspects critiques, autour de la double crise du croire et de l'altérité, qu'une adolescente a exprimé ainsi: «Je n'ai personne au-dessus de moi et c'est ma plus grande souffrance.» Cette phrase clé indique une tendance fondamentale qui met en corrélation une certaine permissivité morale, l'effacement des modèles adultes et celui d'une référence transcendante. Louis-Charles Lavoie analyse ce phénomène. Alors que la psychothérapie traditionnelle répondait au problème d'inhibition d'une fonction du moi, voilà maintenant que le problème inverse se présente: une maîtrise très réduite des pulsions. Ces cas, dits «borderlines», manifestent une aptitude minimale à la socialisation, alors qu'ils profitent au maximum de la société sans se sentir redevables de quelque façon. D'après le service de psychiatrie de l'hôpital Saint-Vincent-de-Paul de Sherbrooke, ce problème touchera bientôt 30% des adolescents, et ce nombre ira croissant¹². Peu capables d'une sortie de soi vers l'autre, ils sont par ailleurs le plus souvent imperméables à toute référence transcendante. Dans le monde pastoral, la tendance émolliente en éducation

12. Voir L.-C. LAVOIE, «Les sources religieuses d'un certain infantilisme», dans *Une génération bouc émissaire*, p. 374-377. Notons que ces problèmes se rattachent aussi à la complexité de la société moderne.

s'est reflétée à travers une image de Dieu rattachée à l'Amour et à la Miséricorde, à un Jésus-Copain, et par l'effacement de la figure du Dieu Père ou, plus exactement, de ce que Pierre Legendre appelle Dieu, c'est-à-dire «*l'instance tierce*, l'absolu indispensable à la différenciation¹³». Dans *Le drame spirituel des adolescents*, Ginette Lamarche a bien montré l'adéquation entre le rapport à Dieu, à Jésus, à l'Esprit et à l'Église, et les rapports familiaux. Qu'on pense à ces entrevues où il y avait une double absence de Dieu et des parents, en particulier le père. Plus profondément, l'absence de la figure de Jésus Christ manifestait souvent une religion purement culturelle, reçue, où Dieu se confondait avec les représentations parentales¹⁴.

Il semble que l'adolescent qui s'inscrit dans un rapport personnel, communautaire et mobilisant à Dieu, se démarque d'abord du monde de l'enfance et de la famille. En ce sens, nous avons attiré l'attention sur l'initiation comme pratique à redécouvrir et à renouveler, en regard de ces passages de la vie. L'initiation implique une dimension de séparation d'un état antérieur, de reconstruction et de dépassement vers un état autre. On parle aussi de nouvelle naissance, d'accession à un nouveau statut, et ainsi de suite. Soulignons déjà que certains mouvements de jeunes tels que les scouts ou les guides, La Relève, la Clé, Air cube, etc., relèvent bien ce défi, répondant à la fois aux besoins d'approfondir la relation de l'adolescent à lui-même, aux autres et de là à Dieu, à travers des expériences initiatiques significatives. Au fil de l'enquête, et ce à travers toutes les générations, la question initiatique reliée à la transmission s'est avérée une clef centrale du projet dans son volet de formation et d'action, tant sur le plan séculier que religieux.

Nous avons en outre observé un drame existentiel et spirituel des adolescents au plan de la grande question mort-vie. D'une part, l'itinéraire des jeunes de cet âge est proprement pascal, du cœur même de leur inscription personnelle et sociale. D'autre part, l'occultation et l'insignifiance de la référence à la mort, à l'opacité de l'histoire, au deuil, à la nuit chez la plupart des adultes, dont leurs parents, se répercutent dans l'imaginaire de plusieurs adolescents. On trouve chez eux, dans leurs expressions artistiques en particulier, un imaginaire fantasmatique de la nuit, de la mort et de la laideur¹⁵. À l'extrême limite, le suicide

13. P. LEGENDRE, *Leçons IV*, p. 148.

14. *Le Drame spirituel des adolescents*, p. 138-141; 58-61.

15. *Une génération bouc émissaire*, p. 309-317.

peut représenter une initiation négative aux questions fondamentales du sens de la vie et de la mort, une tentative désespérée de séparation ou de différenciation. Autre voie en ce sens, le recours aux symboles très durs et très violents, ou les chemins intégristes qu'empruntent divers jeunes, substituts d'initiation.

Avec Guy Lescanne, il faut constater l'extrême fragilité des psychismes de certains des adolescents souvent portés à «décrocher» dans tous les sens du terme, devant une réalité devenue inextricable, dans une société qui disqualifie tout repère collectif commun¹⁶. Dans le cadre des débats qui se sont tenus autour de la recherche, plusieurs adultes disqualifiaient par exemple les rapports de génération, ce lieu de différenciation pourtant universel. La négation des différences d'âge et de sexe a des conséquences graves sur les consciences adolescentes mises au défi d'une structuration personnelle et sociale, en particulier chez les garçons. Corrélativement, la négation des différences élimine la conscience d'une référence extérieure à l'être humain, que ce soit la société comme un tout auquel on se sent relié, de Dieu comme Autre.

Les jeunes adultes

Nous avons identifié quatre grandes cohortes chez les 20-35 ans. Les mieux «intégrés» à la société moderne réussissent à la fois un projet professionnel et familial. D'autres suivent un mouvement contraire, vivant des conditions de marginalité et d'exclusion pénibles. Certains, du type expérimentateur, développent diverses stratégies de délais. Un autre groupe, enfin, relève avec une particulière détermination des défis de survie, ne ménageant rien pour atteindre des objectifs professionnels et familiaux. De manière générale, les 20-35 ans font face à une requête «vocationnelle», au sens très séculier du terme: que vais-je faire de ma vie? Selon le psychologue Erik Erikson, il s'agit

16. Voir Guy LESCANNE, *15-19 ans*, Paris, Cerf, 1988, p. 91: «Il importe, ne serait-ce que par lucidité, d'entendre le silence des non-questions sur le sens de la vie, non-questions sur l'homme et sur Dieu.» (p. 70) Cette indifférence inquiétante a été observée par une musicienne, impuissante à intéresser des publics adolescents, dans le cadre d'une tournée dans les écoles. Elle me confiait: «J'ai été confrontée à la réalité d'adolescents "teflons" sur qui rien, absolument rien ne colle.» Et cet autre, travailleur de la rue auprès des jeunes démunis, constatait qu'en l'espace de douze ans, le coefficient de résistance et d'espoir d'adolescents, confrontés aux mêmes problèmes, avait passablement diminué.

d'un enjeu de fécondité ou de non-fécondité, que cette dernière soit sociale ou rattachée au couple et à la famille¹⁷. Dans le vocabulaire des interviewés, cela s'exprime en termes de recherche d'orientations, d'équilibre et de sagesse.

La contestation de cette génération prend souvent des avenues autres que la contestation des baby-boomers. Certains, plutôt que d'emprunter la voie d'une contestation active, contestent à travers le retrait lui-même. Le terme de «Génération X», provenant du roman-culte de Douglas Coupland, signifie, selon les termes mêmes de l'auteur: «Les 20-30 ans n'ont pas de nom, pour rester cachés: La génération X. Ici (au sud des États-Unis), il y a de la place pour se cacher — pour se perdre, ça sert de camouflage¹⁸.» L'essai de Coupland comporte des aspects explicitement spirituels. Plusieurs jeunes se démarquent aussi par un souci de réalisme et de pragmatisme, une quête d'authenticité, après la dislocation des idéaux religieux et politiques. Stanislas Breton a très bien saisi, nous semble-t-il, la dynamique spirituelle des jeunes adultes. Que ce soit par leur quête d'intériorité, d'un monde autre, d'une vision autre, ils nous ramènent à une exigence préalable à l'énoncé d'un «je crois», se mettre en chemin: «Maître, où habites-tu?» Ce à quoi le Christ n'offre pas de réponse mais une interpellation: «Venez et voyez.» (*Jn* 1,38-39)

La réponse est au terme d'un venir et d'un voir, bref d'une sorte d'expérience, qui est à la fois itinéraire et pratique d'un certain «lieu», où l'on puisse demeurer¹⁹.

Dans cette perspective, plusieurs cherchent à se démarquer du monde des adultes par des horizons spirituels vastes, étendus, voire éloignés:

Je laisse le chemin ouvert [...] peut-être que je vais revenir à mes racines. Peut-être non [...] Je ne veux pas m'embarquer trop vite dans une ligne d'avenir qui va me limiter. J'ai besoin du cosmos pour respirer! Ici j'étouffe. (*Chantal, 22 ans*)²⁰

17. Voir E. ERIKSON, *Adolescence et crise. La quête d'identité*, Paris, Flammarion, 1972.

18. Douglas COUPLAND, *Génération X*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 77; original américain, 1991. D. Coupland est originaire du Canada, Colombie britannique.

19. Voir Stanislas BRETON, «Déplacement et reconversion du religieux aujourd'hui», dans Claude CASTIAU (dir.), *Le religieux en Occident: pensée des déplacements*, Bruxelles, 1988, p. 82-84.

20. *Vers un nouveau conflit de générations*, p. 244.

La metteuse en scène Alice Ronfard exprimait fort bien ce mouvement, disant s'inscrire dans une époque où la liberté spirituelle intérieure succède à la liberté du «faire tout ce que je veux»: «On sent le besoin de se recentrer, peut-être pas vers Dieu, mais entre le corps et l'âme. [...] Ce que je cherche, c'est voir des humains dans des choses plus grandes qu'eux²¹.»

Marqués par la mobilité et le changement, plusieurs membres de cette génération n'ont que faire d'une Église ou d'un Dieu «points fixes». Ils seront sensibles aux étapes et à la croissance spirituelle, à un Dieu compagnon de leur devenir. Ayant grandi dans un climat traversé par les références à la mort de l'humanité — crise environnementale, destruction nucléaire, sida — ils relient à leurs croyances la référence à la Vie.

En outre, «faire du sens» plutôt que «reconnaître le sens», ligne de fond qui traverse la modernité, est aussi chez elle caractéristique, renforcée par la dynamique d'inscription personnelle et sociale inhérente à ce tournant d'âge. Et c'est souvent au creux des orientations culturelles qu'elle inscrira cette expressivité. Très sensibles aux questions de signification, les jeunes adultes s'en prennent souvent à l'occultation du poétique, du symbolique, du spirituel, en somme, de ce «résidu de sens», comme l'écrivait Jocelyn Létourneau au nom de la jeune recherche, dans leurs formations scolaires, dans les rationalités technocratiques et bureaucratiques, et dans les débats de société²². Ils participent d'une civilisation très riche du point de vue des moyens et des rationalités, mais appauvrie par le fond, d'où la quête de cohérence éthique, d'espérance, de sagesse et d'intériorité.

La survie, tel est le défi fort concret que la majeure partie d'entre eux rencontrent, tant au plan personnel que collectif: «Je ne sais pas ce qu'est la foi, dit l'un d'eux, mais je sens que je peux déplacer des montagnes.» Voilà qui appelle le «dire-Dieu», l'enjeu de salut et la sacramentalité chrétienne, à la resymbolisation et à la réinterprétation

21. Robert LÉVESQUE, «L'annonce faite à Marie en répétition: "J'aimerais que ce spectacle soit cruel et beau"»: *Le Devoir* (11 février 1989). Cité dans *Une génération bouc émissaire*, p. 377.

22. Voir Jocelyn LÉTOURNEAU, «Critique de la raison technocratique», dans F. DUMONT (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, IQRC, 1990, p. 341-356. Voir aussi le livre de Mathieu-Robert SAUVÉ, *Le Québec à l'âge ingrat. Sept défis pour la relève*, Montréal, Boréal, 1993; le premier chapitre porte sur «Religion: "Pas de culture sans culte"».

de ces enjeux matériels et de signification. Notons que la référence à Dieu entre chez beaucoup d'entre eux en contradiction avec la requête de bonheur et d'autonomie, d'où la distanciation entre le mot «Dieu» lui-même et ce qu'ils pressentent comme «force» singulière et souvent anonyme, agissante et discrètement organisatrice de l'histoire.

Le rétrécissement du social et l'indifférenciation culturelle signalés plus haut se manifestent par ailleurs chez eux à travers des références spirituelles très abstraites: «Je pense à l'Énergie divine, puis dans ma tête, c'est Dieu»; «Il faut inventer le langage de ce nouveau vécu»; «Si je colle à l'essentiel de moi-même, si les autres font cela aussi, on aboutira ensemble à la conscience universelle [...] dans le fond des tripes», etc.²³ Nous reviendrons sur les significations possibles de ces affirmations. Mais retenons ici que beaucoup d'interviewés semblent incapables de nommer ce qui se passe en eux-mêmes, ce à quoi ils aspirent, ce à quoi ils croient. Voilà l'un des nombreux indicateurs de cette «déculturation» dont nous parlons souvent dans les dossiers de recherche.

Les tendances aussi observées de la «positivation» et du «refoulement du tragique» indiquent par ailleurs davantage. La positivation s'exprime de multiples façons: miser par exemple sur des croyances positives tournant autour des références à l'«harmonie», l'«accord avec soi-même», l'«ordre de la nature», la «confiance en soi», la «qualité de vie», l'«Énergie intérieure», l'«essentiel», le «respect», l'«espérance», etc. Le refoulement du tragique se fait jour à travers de telles expressions: «On s'énerve pour rien. Ce n'est pas nous qui menons, la conscience universelle remet tout en ordre pour le meilleur»; «La mort, je ne veux pas en entendre parler»; «La souffrance, ça n'a aucune signification»; «Le mal, c'est une vieille idée dépassée. C'est ton karma», etc. Une véritable école spirituelle parallèle s'est constituée, avec ses initiateurs, ses publications, sa «religiosité populaire», véhiculant des conceptions de la personne humaine, de l'histoire et de l'Absolu, rattachées à une Suprême Utopie, anhistorique. Et cela se retrouve aussi chez les baby-boomers et un peu chez les aînés.

23. *Vers un nouveau conflit de générations*, p. 252.

Les baby-boomers

Les baby-boomers, génération de la parole et du discours, de la culture psychologique et de la rupture, se situent dans le mouvement d'intériorisation et de bilan critique du milieu de la vie. Les axes majeurs de leur quête spirituelle sont l'intériorité et la resymbolisation, accompagnées d'interrogations éthiques. Nous pouvons dégager chez cette génération plusieurs tendances. D'abord le métissage, ce terme qui désigne l'immense brassage pluraliste, interculturel et interreligieux qui soit à la fois au-delà de la juxtaposition, et en-deçà de la confusion des genres, nous a paru adéquat pour nommer leur effort de recombinaison. Certes, nous sommes tous d'accord sur la «religion à la carte» pour désigner l'attitude contemporaine selon la logique besoin-service, mais se dessine une quête qui dépasse cela: par métissage, entendons la réinterprétation de son expérience personnelle et collective, religieuse ou autre, tout en se trouvant en processus d'acculturation avec des modèles culturels et religieux différents. Nous sommes de la sorte renvoyés à l'expérience du judaïsme et des premiers siècles chrétiens qui se développaient au cœur du génie de civilisations et de religions autres. Ajoutons que les baby-boomers se trouvent en position stratégique pour faire le «travail du métissage», puisqu'ils constituent la génération charnière entre le Québec traditionnel, le Québec modernisé et le Québec des années 1980-1990²⁴.

En lien avec cela, nous avons observé chez plusieurs l'histoire d'une mutation, une sensibilité profonde au changement qu'ils ont éprouvé de toutes les façons depuis trente ans. Les grands chambardements des années 1960-1970 se sont transmués en expériences «néo-aventurières» de voyages, d'expérimentations de toutes sortes où se trouve recherché un «sentiment provisoire (et sacré) de transcendance personnelle». La volonté de mettre son ego à l'épreuve a succédé à celle de transformer le monde²⁵. Par ailleurs, une quête séculière de

24. Voir *Une génération bouc émissaire*, p. 339-359. Les orientations spirituelles de cette génération sont définies dans les trois derniers chapitres de l'ouvrage.

25. Voir David LEBRETON, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991. Lebreton observe au sein de nos sociétés occidentales, à la fois la recherche de sécurité et une mythologie du risque et de l'aventure: «Dans une société où les repères sont confus, c'est par le risque, l'affrontement de l'inconnu, de l'inédit, qu'à travers les multiples traversées, on cherche à savoir si vivre a encore une signification.» (*Une génération bouc émissaire*, p. 278-285).

salut et de transcendance plus collective émerge à la faveur des nouveaux défis humanitaires: droits fondamentaux, écologie, pacifisme, démocratie, lutte contre les intégrismes, etc.: «C'est la transcendance humaine qui seule va nous sauver de la guerre de tous contre tous, de l'émiettement en tribus qui se battent jusqu'au sang pour dresser leurs clôtures et se séparer des autres²⁶.»

Comme autre grande tendance présente chez les baby-boomers, on trouve un spirituel relationnel et communionnel très affectif. En son aspect critique, ce spirituel est maternant et régressif:

Je suis catholique non pratiquante. Alors la religion se résume à pas grand-chose. Dieu? Je crois en Dieu, je suis croyante [...] Quelle sorte de Dieu? J'ai encore une image de mon petit catéchisme d'enfance, de Dieu le Père [...] de Dieu le Fils [...] Le Saint-Esprit, j'ai de la misère à le visualiser, ils ne nous l'ont jamais montré! Je pense qu'en quelque part il y a une Énergie qui nous a créés. D'où cela est-il venu? C'est inexplicable. Il y a une force supérieure, suprême, de l'énergie avec un grand «É». Peut-être un autre système solaire. Je pense que la vie c'est Dieu, Dieu c'est la vie. (*Suzanne, 44 ans*)²⁷

Beaucoup de nouvelles croyances de cet ordre manifestent, du point de vue critique, l'un ou l'autre trait de l'univers fusionnel: l'indifférenciation, la toute-puissance, l'absence de médiations, l'absence de failles²⁸. Nous avons par ailleurs fait le point sur les sources religieuses de l'infantilisme, fort bien développées dans un chapitre de Louis-Charles Lavoie²⁹. Il y en a trois: certaines dimensions du catholicisme, de la culture psychologique et du nouveau religieux. De ce point de vue, il peut s'agir d'une génération de la «pseudo-rupture» dont l'affirmation d'autonomie cache des rapports aux autres et à Dieu infantilisés et narcissiques.

Mentionnons, au cœur du carrefour effervescent des croyances diversifiées, un requestionnement plus profond de certains. Parfois, la formule clef entendue, «Je m'ennuie du sacré», appelle à la fois un

26. *Une génération bouc émissaire*, p. 355.

27. *Une génération bouc émissaire*, p. 190. Nous vous renvoyons à l'ensemble de cette figure pour mieux voir les expériences de l'interviewée, maternelles et fusionnelles.

28. Voir *Une génération bouc émissaire*, p. 178.

29. Voir *Une génération bouc émissaire*, p. 361-380.

sacré communionnel, un sens du mystère et un fondement des valeurs. Se trouve aussi «Dieu» qui surgit au tournant de leur vie, parfois retrouvé sur l'horizon de l'héritage religieux, avec ou sans l'Église, parfois dans une lutte à finir contre les «racines judéo-chrétiennes». Quelques membres de cette génération, marqués par la conquête des libertés, semblent avoir dégagé un espace intérieur où circule le Dieu autre.

Les générations aînées

Le dossier des aînés révèle chez eux aussi une grande diversité socio-religieuse. S'y retrouvent les grands profils habituels tels que le gnosticisme, l'indifférence religieuse, une religion populaire enracinée, la peur de la mort et la peur de Dieu, la restructuration du rapport à Dieu, etc. Ils ne correspondent généralement pas à l'image conservatrice qu'on peut en avoir. Naturellement, on entend des interviewés les critiques habituelles de la religion: Dieu de la peur, Dieu nécessaire, réponses toutes faites, etc.

Une intelligence des choses, des êtres et de Dieu, un sens du mystère s'enracine dans leur sens de la vie, de la nature et de la filiation. Refaçonnant son rapport à la souffrance, un interviewé se questionne ainsi:

Si j'ai eu une claque pareille, c'est pourquoi? Ce n'est pas moi qui me suis mis au monde, c'est ma mère. Mais la première personne qui l'a mise au monde, c'est quelqu'un qui nous a mis sur la terre [...] le Grand Créateur [...] Pourquoi à l'automne, les feuilles tombent-elles? Puis vient la neige, la terre se repose; le printemps ça fond, l'herbe reverdit [...] Qui a fait cela? (*Jean-Claude, 64 ans*)³⁰

Fait de culture mais aussi d'âge mûr, ils font souvent preuve d'une mystique relationnelle très riche. Dans de nombreuses entrevues, à la différence des autres générations, les *autres* avaient un visage bien dessiné. Une jeune intervenante auprès des personnes âgées situe bien ce trait: «Alors qu'elles n'ont plus à courir après la gloire, la réussite personnelle, elles peuvent s'attarder à écouter, à comprendre³¹.»

30. Voir *La part des aînés*, p. 178-182.

31. *La part des aînés*, p. 119.

On observe aussi une disparité importante entre les hommes et les femmes. Beaucoup d'entre elles ont rompu avec la foi chrétienne, sur un fond d'agressivité, en lien avec la morale sexuelle de l'époque dont elles ont fait les frais. Certaines avouent: «J'ai de la misère à croire»; «Dieu, la foi, c'est une béquille.» Mais le plus souvent, ces affirmations s'accompagnent du questionnement décisif de la fin de la vie: «Entre les certitudes d'hier et le pluralisme d'aujourd'hui, je ne sais trop...» Un drame spirituel secoue aussi hommes et femmes dont la religion de certitude fut fortement ébranlée: «On s'est fait avoir!»; «On est comme assis entre deux chaises inconfortables, celle de la société d'aujourd'hui toute croche, celle de la société d'hier où l'on en a trop bavé pour y trouver encore du sens³²».

Une certaine crise du croire, pensons-nous, tient aussi au fait que la vieillesse sans transmission est dépourvue de sens. Quelques aînés ne croient plus à une vie après la mort, tout en conservant certaines croyances traditionnelles comme celle en un Dieu créateur. Le psychologue Erik Erikson cernait l'état d'esprit atteint à la fin de la vie, au temps du mûrissement, de la manière suivante: «Je suis ce qui me survit.» Phénomène unique dans l'histoire, les aînés actuels sont majoritairement en santé, ont un large bagage d'expérience et de sagesse, vivent beaucoup plus longtemps. On sent chez eux des appels à inventer des voies nouvelles de transmission. Notamment à travers la grand-parentalité, biologique ou non, s'établissent des liens uniques à travers lesquels les plus jeunes apprivoisent la vieillesse, la mémoire, la finitude et la mort. Il s'agit là d'une première assise de la transcendance, alors que l'aîné laisse voir que les parents sont reçus d'un autre. Une étude fort pertinente de A. Kornhaber et K. Woodward observe entre autres que la psychologie et la psychanalyse modernes se sont surtout attachées à éclairer les rapports parents-enfants. À cet égard, l'ensemble du dossier sur les aînés nous a fait prendre conscience que l'effritement des solidarités intergénérationnelles fondait pour une bonne part le rétrécissement du social et l'amenuisement de la référence à la transcendance.

L'itinéraire spirituel des membres de cette génération se déploie à travers l'interrelation entre le Moi et le Soi, schème jungien³³. Une véritable transformation de la personnalité, du rapport au monde, aux autres et, s'ils sont croyants, à Dieu, peut s'opérer, notamment à travers

32. *La part des aînés*, p. 27-29.

33. *La part des aînés*, chap. 8.

une réconciliation des opposés: mort-vie, homme-femme, efficacité-gratuité, absolu-relatif, vrai-faux, éveil-sommeil. Cette harmonisation du moi et du soi s'achève surtout au quatrième âge (75 ans et plus). Le soi surgit à la faveur de la diminution des contraintes familiales et professionnelles, s'exprimant par un rapport plus gratuit et plus confiant avec la vie, les autres et Dieu, une largeur de vue, une communion avec la nature, avec le Dieu créateur. Le rapport de recherche analyse plusieurs modalités du rapport entre le moi et le soi. Par exemple, plusieurs aînés affirment un moi souverain, opposant la santé et les activités à la mort, à la finitude et à Dieu, et repoussant tout horizon de sens au-delà de la vie. Un certain souci de rattachement culturel fait en sorte que d'autres souhaitent le maintien de la religion comme source d'ordre moral, sans en avoir besoin eux-mêmes.

Tendances générales

Après ce bref regard d'ensemble sur les générations étudiées, nous pouvons tenter de problématiser quelques tendances plus globales.

1. Très souvent chez les interviewés de toutes générations se rencontrent deux niveaux de discours. Au plan séculier s'expérimentent la fragmentation, la mobilité, l'expérience de vie tissée à même les ruptures de tous ordres, la quête de cohérence difficile alors que la déculturation a souvent fait son œuvre. Le plan spirituel et religieux, qu'il soit chrétien ou autre, se superpose comme un lieu idéal d'unification procuré aux interviewés par ces références diverses, qu'elles soient transcendantes ou immanentes: harmonie universelle, cosmos ou ordre sacré, le moi unifié, l'astrologie, l'être suprême au singulier. Il peut s'agir de références compensatoires ou de points de fuite d'une conscience peu capable de se situer au cœur de la complexité. Mais on trouve là aussi comme un écho de la dualité de la pensée mythique: d'un côté, le temps et l'expérience des humains, un sentiment de fragilité de l'ordre social et cosmique, de l'autre côté, une référence stable, harmonieuse, unitaire, réconciliante. Il peut s'agir d'un modèle originaire — de l'ordre de l'avènement, ou d'un modèle anticipé — de l'ordre de l'événement, mais toujours il se superpose à la vie quotidienne³⁴. Dans

34. Voir Fernand DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise, 1977, p. 65-69.

le rapport à une référence ultime, le sens du tout et du même l'emporte souvent sur le sens de l'autre. Ceci nous permet de rappeler, avec Peter Berger, que le schème ordre-chaos est peut-être plus fondamental que le schème sacré-profane. C'est sans doute ce pressentiment actuel qui rend tellement présente la tendance au «cocooning», rempart contre l'expérience morcelée du monde. Une cristallisation des croyances apparaît aussi comme un substitut de cohérence culturelle et sociale qu'on n'a plus. L'astrologie par exemple semble avoir ces vertus organisatrices de la vie et du cosmos. Et de même les régressions fusionnelles d'un certain spirituel ont quelque chose à y voir.

2. Une tendance jusqu'à un certain point contradictoire est aussi identifiable. L'expérience de la dispersion et du pluralisme rappelle le surgissement du multiple au temps de Socrate chez les Grecs, à travers la délibération qui fut l'un des premiers lieux de la désacralisation de la parole. La délibération réduit alors les frontières du champ de la conscience humaine. Plusieurs interviewés de tous âges semblent faire écho à ce propos de Protagoras, à situer dans ce contexte: «J'ignore ce que sont les dieux; le sujet est trop obscur, la vie trop brève.»

3. Les promesses de l'ère technologique et scientifique se projettent dans un monde de croyances magiques, archaïques, sans finitude, messianiques et astrales. La tension entre Abel, le berger, et Caïn, l'agriculteur plus «technicien», perdure. Qu'on pense au manichéisme entre nature et technique qui perce dans des productions cinématographiques telles que *Urga, Il danse avec les loups*, etc., où perce une nostalgie de la terre vierge, du paradis terrestre perdu.

4. À travers la recomposition qui marque les années 1980-1990, entre technique et sens, entre conscience et action, entre tradition et modernité, certains passages se cherchent dans le rapport à la référence «Dieu»; du moi au soi, du «faire» au «faire dire», de la démonstration à la monstration, de la connaissance directe à la connaissance indirecte, de la structuration dogmatique et morale au relationnel ouvert, au souffle et à l'inspiration. Situons cela dans la quête d'un nouvel art de vivre à travers lequel se dessine une nouvelle religiosité, sens propre de la *technè* chez les Grecs³⁵. À la lumière du dossier sur les aînés, on peut souligner que ces attitudes recherchées, cet être-au-monde, s'inspirent

35. Voir Gabriel VAHANIAN, *Dieu et l'utopie. L'Église et la technique* [«Cogitatio Fidei», 89], Paris, Cerf, 1977, p. 19-20.

pour une part de la culture orientale, dont le trait caractéristique, rappelons-le, est d'être nourri d'abord et avant tout par les seniors de ces sociétés.

5. Le «je crois» des interviewés se déploie majoritairement d'abord selon les aspirations intérieures et affectives, davantage que selon une rationalité ou un contenu dogmatique; en second lieu, sur un horizon de questionnement axiologique. Nous vous renvoyons là-dessus à l'article de Yves Lambert intitulé «Vers un monothéisme des valeurs³⁶». Là encore, il s'agit moins d'une organisation rationnelle, d'un système d'idées et de représentations, que d'un système de valeurs et d'orientations.

Les références à la vie et au respect s'avèrent à ce titre fondamentales. Elles plongent des racines dans la Déclaration des droits de l'homme (1789) et dans les premières réflexions sur la laïcité, dont celle de Durkheim:

Dans l'univers sacré contemporain, la personne humaine apparaît «sacrée au sens rituel du mot». Elle possède quelque chose de cette majesté transcendante que les Églises de tous les temps prêtent à leurs dieux [...] La personne humaine a droit au respect que le croyant de toutes les religions réserve à son dieu; et c'est ce que nous exprimons nous-mêmes, lorsque nous faisons de l'idée de l'humanité la fin et la raison d'être de la patrie³⁷.

Dans le contexte actuel, ces références se rattachent à la foi décisive en «la Vie». Le «je vis» comme conscience universelle et acte de foi fondamental, les appels au respect, réfèrent à un certain individualisme mais aussi au rapport commun à la vie menacée³⁸. Le «croire» ou le «non-croire» se tiennent souvent sur le fil de ces références profondément fragilisées en cette fin du xx^e siècle.

36. Yves LAMBERT, «Vers un monothéisme des valeurs», *Le Débat* (mars-avril 1990, n° 59), p. 90-115.

37. Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïc*, Paris, Seuil, 1990, p. 108. Cite DURKHEIM, *Cours sur la religion* (1895), publié dans *L'Année sociologique* (1899).

38. Voir Christian LALIVE D'ÉPINAY, «La religion profane de la société post-industrielle», dans Daniel MERCURE (dir.), *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, Québec, PUL, 1992, p. 77-92.

6. Nous avons rassemblé autour de cinq axes l'expérience socio-religieuse de nos interviewés: le Moi sublimé, le Cosmos sacralisé, l'engagement radical, l'incroyance, la nouvelle conscience. Le «dire-Dieu» s'élabore du-dedans de ces expériences diverses. Le Moi sublimé cherche «Dieu» dans les profondeurs de soi; le Cosmos sacralisé appréhende un «Dieu» plus immanent; l'engagement radical se situe au-dedans des luttes pour la libération, selon un type de foi prophétique et politique; l'incroyance participe d'une sécularisation radicale, voire d'un sécularisme; la nouvelle conscience appelle, comme l'écrit Gabriel Vahanian, l'être humain comme condition de Dieu, et elle appréhende un Dieu proche de l'Esprit en christianisme.

Notre regard est bien sûr partiel. Il est très difficile de rendre compte de l'expérience spirituelle de l'ensemble de la population. D'autant plus que sous la démultiplication des croyances, et au-delà d'un certain tabou religieux, un silence accompagne les expériences intimes des contemporains. On peut ici rappeler que dans la grande tradition mystique chrétienne, la difficulté de nommer et de décrire l'expérience de Dieu, la pudeur dont la personne faisait preuve à cet égard, constituaient des signes d'authenticité. Si nous estimons en outre avec Gabriel Vahanian que la différence entre la religion traditionnelle et les nouvelles voies en train d'éclorre est d'une profondeur sans précédent, nous devenons veilleurs silencieux: «Tous nous attendons des paroles nées de cette nuit, décapées et refaites par ce silence³⁹.»

39. Michel de CERTEAU et J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 49-50.

Table des matières

Présentation <i>Camil Ménard</i>	7
I CONFÉRENCE D'OUVERTURE	
Dire Dieu aujourd'hui: conditions d'un discours signifiant <i>Jean Richard</i>	15
II UN VISAGE À REDÉCOUVRIR	
Dieu selon des perspectives écoféministes <i>Monique Dumais</i>	49
Quand dire Dieu c'est faire Dieu: les <i>Confessions</i> d'Augustin comme modèle d'écriture pragmatique sur Dieu <i>Anne Fortin-Melkevik</i>	63
Honte et représentation de Dieu <i>Jacques Gagné et Wesley Weber</i>	77

III
UN DISCOURS À RENOUVELER

Faire Dieu en poésie <i>Jacques Gauthier</i>	97
Mise en jeu de Dieu et pratique théologique <i>Daniel Grondin</i>	115
Dire Dieu <i>Denise Couture et Marie-Andrée Roy</i>	133
Job au-delà des versets: une théologie critique de la souffrance après Auschwitz <i>Jean-Jacques Lavoie</i>	147

IV
LES REPRÉSENTATIONS À CRITIQUER

Dire le «scandale trinitaire» aujourd'hui <i>Jacques Lison</i>	175
Dire Dieu ou agir dans l'Esprit? <i>Robert Mager</i>	199
La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel <i>Ramón Martínez de Pisón Liébanas</i>	213
Dire Dieu dans les pratiques pastorales <i>Jean-Guy Nadeau</i>	239

V
NOUVEAUX LIEUX
D'UN DISCOURS SIGNIFIANT

Rites et récits: un patrimoine à redécouvrir <i>Gilles Routhier</i>	257
---	-----

«Dire Dieu» et vie morale d'après Karl Rahner
Joseph Hofbeck 281

Un Dieu trois: essai sur le désir de Dieu
Christian Saint-Germain 297

**Les nouvelles rhétoriques
au service des discours sur Dieu**
Marcel Viau 309

VI

NOUVELLES CROYANCES

**Les nouvelles croyances
des Québécois et des Québécoises**
Solange Lefebvre 333

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE
ÉVANGÉLISATION
Tome 1: Les témoins
2. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE
ÉVANGÉLISATION
T. 2, vol. 1: Outils majeurs
(épuisé)
vol. 2: Outils d'appoints
(épuisé)
3. André Charron
LES CATHOLIQUES
FACE À L'ATHÉISME
CONTEMPORAIN
Étude historique et perspectives
théologiques sur l'attitude
des catholiques en France
de 1945 à 1965
4. Rémi Parent
CONDITION CHRÉTIENNE
ET SERVICE DE L'HOMME
Essai d'anthropologie chrétienne
(épuisé)
5. Vincent Harvey
L'HOMME D'ESPÉRANCE
Recueil d'articles (1960-1972)
6. Société canadienne de théologie
LE DIVORCE
L'Église catholique ne devrait-elle
pas modifier son attitude séculaire
à l'égard de l'indissolubilité
du mariage?
7. En collaboration
L'INCROYANCE AU QUÉBEC
Approches phénoménologiques,
théologiques et pastorales
8. François Faucher
ACCULTURER L'ÉVANGILE:
MISSION PROPHÉTIQUE
DE L'ÉGLISE
9. En collaboration
JÉSUS?
De l'histoire à la foi
10. En collaboration
LE PLURALISME
Pluralism: its Meaning Today
11. Jean-Claude Petit
LA PHILOSOPHIE
DE LA RELIGION
DE PAUL TILLICH
Genèse et évolution: la période
allemande (1919-1933)
12. En collaboration
LE RENOUVEAU
COMMUNAUTAIRE
CHRÉTIEN AU QUÉBEC
Expériences récentes
13. Louis Racine
et Lucien Ferland
PASTORALE SCOLAIRE
AU QUÉBEC
Niveau secondaire

14. Viateur Boulanger,
Guy Bourgeault, Guy Durand
et Léonce Hamelin
MARIAGE: RÊVE, RÉALITÉ
Essai théologique`

15. Richard Bergeron
**OBÉISSANCE DE JÉSUS
ET VÉRITÉ DE L'HOMME**
Une interpellation

16. Louis Rousseau
**LA PRÉDICATION
À MONTRÉAL DE 1800 À 1830**
Approche religieuse

17. En collaboration
L'HOMME EN MOUVEMENT
Le sport, le jeu, la fête

18. Éric Volant
LE JEU DES AFFRANCHIS
Confrontation Marcuse-Moltmann

19. Guy Durand
SEXUALITÉ ET FOI
Synthèse de théologie morale

20. Bernard J.F. Lonergan
**POUR UNE MÉTHODE
EN THÉOLOGIE**

21. En collaboration
APRÈS JÉSUS
Autorité et liberté
dans le peuple de Dieu

22. Pierre Charriton
**LE DROIT DES PEUPLES
À LEUR IDENTITÉ**
L'évolution d'une question
dans l'histoire du christianisme

23. Michel Despland
LA RELIGION EN OCCIDENT
Évolution des idées et du vécu

24. Rémi Parent
**COMMUNION ET PLURALITÉ
DANS L'ÉGLISE**
Pour une pratique
de l'unité ecclésiale

25. Paul-Eugène Charbonneau
**L'HOMME
À LA DÉCOUVERTE DE DIEU**

26. Sous la direction de
Élisabeth J. Lacelle
et Thomas R. Potvin
**L'EXPÉRIENCE COMME
LIEU THÉOLOGIQUE**
Discussions actuelles

27. Thomas R. Potvin
et Jean Richard
**QUESTIONS ACTUELLES
SUR LA FOI**

28. Bernhard Welte
QU'EST-CE QUE CROIRE?

29. Sous la direction de
Guy Couturier, André Charron
et Guy Durand
ESSAIS SUR LA MORT
Travaux d'un séminaire sur la mort

30. Sous la direction de
Arthur Mettayer et Jean-Marc
Dufort
LA PEUR
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

31. André Naud
LA RECHERCHE DES
VALEURS CHRÉTIENNES
Jalons pour une éducation

32. Yvonne Bergeron
FUIR LA SOCIÉTÉ
OU LA TRANSFORMER?
Deux groupes de chrétiens
parlent de l'Esprit

33. Sous la direction de
Arthur Mettayer et Jacques Doyon
CULPABILITÉ ET PÉCHÉ
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

34. Jean-Guy Nadeau
LA PROSTITUTION,
UNE AFFAIRE DE SENS
Étude de pratiques sociales
et pastorales

35. Pierre Guillemette
et Mireille Brisebois
INTRODUCTION
AUX MÉTHODES
HISTORICO-CRITIQUES

36. Sous la direction de
Jean-C. Petit et Jean-C. Breton
LE LAÏCAT: LES LIMITES
D'UN SYSTÈME
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

37. Arthur Mettayer
et Jean Drapeau
DROIT ET MORALE.
VALEURS ÉDUCATIVES
ET CULTURELLES
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

38. Fernand Dumont
L'INSTITUTION
DE LA THÉOLOGIE
Essai sur la situation du théologien

39. André Naud
LE MAGISTÈRE INCERTAIN

40. Sous la direction de
Jean-C. Petit et Jean-C. Breton
LE CHRISTIANISME D'ICI
A-T-IL UN AVENIR?
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

41. Sous la direction de
Jean-C. Petit et Jean-C. Breton
ENSEIGNER LA FOI
OU FORMER DES CROYANTS?
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

42. Michel Beaudin
OBÉISSANCE ET SOLIDARITÉ
Essai sur la christologie
de Hans Urs von Balthasar

43. Sous la direction de
Guy Lapointe
CRISE DE PROPHÉTISME.
HIER ET AUJOURD'HUI
Itinéraire d'un peuple dans l'œuvre
de Jacques Grand'Maison

44. Sous la direction de
Jean-C. Petit et Jean-C. Breton
JÉSUS: CHRIST UNIVERSEL?
INTERPRÉTATIONS ANCIENNES
ET APPROPRIATIONS
CONTEMPORAINES
DE LA FIGURE DE JÉSUS
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

45. Odette Mainville
L'ESPRIT DANS
L'ŒUVRE DE LUC
46. Sous la direction de
Jean.-C. Petit et Jean.-C. Breton
QUESTION DE LIBERTÉ?
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie
47. Jacynthe Tremblay
FINITUDE ET DEVENIR
Fondements philosophiques
du concept de révélation
chez Karl Rahner
48. Sous la direction de
Jean-Claude Petit
et Jean-Claude Breton
SEUL OU AVEC LES AUTRES?
Le salut chrétien à l'épreuve
de la solidarité
49. Jean-Jacques Lavoie
LA PENSÉE DU QOHÉLET
Étude exégétique et intertextuelle
50. Sous la direction
de Camil Ménard
et Florent Villeneuve
PLURALISME CULTUREL
ET FOI CHRÉTIENNE
51. Paul-André Turcotte
INTRANSIGEANCE
OU COMPROMIS
Sociologie et histoire
du catholicisme actuel
au Québec
52. Aldina da Silva
LA SYMBOLIQUE DES RÊVES
ET DES VÊTEMENTS DANS
L'HISTOIRE DE JOSEPH
53. Sous la direction de
Odette Mainville, Jean Duhaime
et Pierre Létourneau
LOI ET AUTONOMIE
54. Sous la direction
de Camil Ménard
et Florent Villeneuve
DIRE DIEU AUJOURD'HUI

Achévé d'imprimer
en août 1994
sur les presses de
Imprimerie H.L.N. Inc.

Imprimé au Canada — Printed in Canada

Parmi les mots les plus énigmatiques de la culture actuelle, celui de «Dieu» semble pour beaucoup de nos contemporains un mot vide ou à tout le moins privé de signification précise. Cela peut se comprendre aisément du fait que nous n'en avons pas d'expérience directe comme réalité extérieure s'imposant à nos sens. Pourtant le mot «Dieu» existe et il nous dit quelque chose, sans quoi le monde n'apparaîtrait pas de la même façon. Mais un tel mot risque de renvoyer à une identité sans visage. Sans doute le seul mot «Dieu» ne désigne plus un référent univoque dans la culture actuelle tout au moins la figure fondamentale visée par le mot «Dieu»: celle de l'Ineffable, de l'Innommable, du Transcendant. D'où le défi de dire Dieu aujourd'hui.

Les théologiens et théologiennes de la Société canadienne de théologie reconnaissent l'importance du mouvement qui part de l'expérience de l'Esprit et conduit, grâce à la médiation de Jésus Christ, jusqu'à Celui qui désire être «tout en tous» dans une réconciliation totale. La tradition biblique et l'expérience mystique les orientent en ce sens. Lors de leur congrès d'octobre 1993, ils ont voulu clarifier un peu l'acte de dire «Dieu» qui est au cœur de leur recherche et de leur pratique.

ISBN 2-7621-1734-8



Foi chrétienne

54