

église et théologie

Sommaire / Contents

R. Lapointe, Liminaire	141
J. Harvey, Élohim et Yahvé	149
R. Lapointe, Nom et personnage de Yahvé	161
P.-A. Giguère, "Le son d'une brise légère"	177
L. Rousseau, Représentations de Dieu	185
J. Flamand, Le dogme trinitaire (Blondel)	197
J. Richard, Kénose de Dieu (Altizer)	207
J.-G. Pagé, "La mort de Dieu" et la foi	229
R. Lemieux, Dieu de pouvoir et Dieu de fête	243
D. Santerre-Veillette, Le Dieu des adultes	259
G. L. Côté, Dieu et le cinéaste	277

COMITÉ DE DIRECTION

Pierre HURTUBISE, O.M.I., Prés. Benoît GARCEAU, O.M.I.
Jean-Guy LEMARIER, O.M.I. William H. MARREVEE, S.C.J.

Secrétaire à la rédaction: Léo LABERGE, O.M.I.

ÉGLISE ET THÉOLOGIE is published in January, May and
October:

Annual Subscription Rate: seven dollars (\$7.00).
(Mention Église et Théologie).

Books for review should be addressed to the editor:

ÉGLISE ET THÉOLOGIE
Saint Paul University
223 Main Street
Ottawa 1, Canada

La revue ÉGLISE ET THÉOLOGIE paraît trois fois l'an
(janv., mai, oct.).

Prix de l'abonnement: sept dollars (\$7.00).
Veuillez indiquer sur votre chèque: Église et Théologie).

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés au
Secrétaire à la rédaction:

ÉGLISE ET THÉOLOGIE
Université Saint-Paul
223, rue Main
Ottawa 1, Canada

Cum permissu Superiorum ecclesiasticorum

église et théologie

2:2

Mai 1971

SOMMAIRE

R. LAPOINTE, <i>Liminaire: Représenter Dieu</i>	141
J. HARVEY, <i>Élohim et Yahvé</i>	149
R. LAPOINTE, <i>Nom et personnage de Yahvé</i>	161
P.-A. GIGUÈRE, <i>"Le son d'une brise légère": un progrès dans la représentation de Dieu? Une étude de 1 R 19, 11-12</i>	177
L. ROUSSEAU, <i>Une image globale des représentations de Dieu dans la théologie de Québec, au XVIII^e siècle</i>	185
J. FLAMAND, <i>"Le rôle du philosophe en face du dogme trinitaire" selon Maurice Blondel</i>	197
J. RICHARD, <i>La kénose de Dieu dans le Christ d'après Thomas J.J. Altizer</i>	207
J.-G. PAGÉ, <i>"La mort de Dieu" et la foi du chrétien</i>	229
R. LEMIEUX, <i>Dieu de pouvoir et Dieu de fête</i>	243
D. SANTERRE-VEILLETTE, <i>Le Dieu des adultes, hommes et femmes</i>	259
G. L. CÔTÉ, <i>Dieu et le cinéaste</i>	277

LIMINAIRE

Représenter Dieu

Dieu aura-t-il été un phénomène transitoire de la culture et de l'histoire humaines? Les discours savants qui ont été articulés à son propos, les discours théologiques, n'auront-ils été au bout du compte que des explorations phénoménologiques, sans véritable prise sur la réalité transcendante?

Le fait que nous soyons acculés à de telles questions est significatif. Significatif de la radicalité avec laquelle se pose aujourd'hui le problème de Dieu. Car il n'y a pas à se cacher que la réduction de Dieu à un phénomène culturel, à la civilisation impériale par exemple, ainsi que R. Bouchard et C. Lambert l'ont suggéré naguère dans un ouvrage qui causa quelques remous au Québec, équivaut à la disparition de Dieu, à sa mort. Si Dieu n'est que le reflet d'institutions sociales ou l'expression mythique d'une culture, il ne mérite encore ce nom de "Dieu" qu'à la faveur de l'équivoque. Il pourra peut-être alors faire l'objet de la "religiologie", pour employer un néologisme introduit par un groupe de professeurs de Montréal, mais non de la "théologie".

Il s'agit, bien sûr, de questions et non proprement de positions fermes et arrêtées, du moins chez la plupart. La question est posée de savoir ce qu'il en est véritablement de Dieu, des dieux en général, variables assez scandaleusement avec les climats et les époques, et spécialement du Dieu judéo-chrétien dont a vécu jusqu'à présent la civilisation occidentale. Dieu est-il mort, comme le dit le slogan (K. Hamilton)? Est-ce là la raison de son absence dans notre monde sécularisé? Ou peut-être son absence a-t-elle des causes moins radicales. Dieu ne manquerait-il pas tout simplement d'attestations ou de représentations? Tel est, me semble-t-il, le sens final de notre interrogation théologique actuelle: supposé valable le constat de la mort de Dieu, cette mort et cette absence

s'expliquent-elles par le fait que Dieu manque de représentations ou par le fait qu'il n'aurait été lui-même qu'une représentation?

Dans ces conditions, il faut admettre que les organisateurs du congrès 1970 (sixième du genre) de la Société canadienne de théologie, congrès qui s'est tenu à l'Université Laval (Québec) du 24 au 27 août, ont fait preuve d'un flair et d'une vitalité louables en donnant comme thème à cette réunion Dieu abordé sous l'angle de ses représentations. Pour le dire tout de suite, les articles que contient la présente livraison de Église et théologie reproduisent quelques-unes des communications faites lors de ce congrès.

Ainsi donc, le congrès 1970 de la SCT choisissait d'aborder Dieu par le biais de ses représentations. Il démontrait du coup qu'il se sentait interpellé par le problème que posent au monde moderne l'absence de Dieu et le recul du sacré. Toute représentation en effet implique une distance (H.-G. Gadamer), toute conscience imageante annule la conscience réalisante (J.-P. Sartre). Dieu représenté, c'est Dieu distant, absent, déréalisé. Mais la problématique explicite du congrès ne tenait pas compte de la possibilité mentionnée plus haut que Dieu joue lui-même le rôle de représentation, qu'il engage lui-même une distanciation de l'homme à l'égard de soi-même, qu'il déréalise l'humain, qu'il l'aliène. Cet angle ne restera quand même pas intouché, ainsi que les articles qui suivent en font foi. Voyons maintenant d'un peu plus près les différentes activités du congrès.

Le gros du travail s'est fait en atelier. Sept avaient été prévus, cinq fonctionnèrent de fait, soit i) l'AT, ii) le NT, iii) la tradition scolastique, atelier qui fut conjoint à celui des philosophes modernes, iv) la mort de Dieu, v) la psychologie et la sociologie de la perception du divin, atelier avec lequel fusionna celui qui avait été prévu pour la tradition québécoise.

Il est remarquable, à mon avis, que les ateliers ne se sont pas tous également sentis à l'aise dans le traitement du thème assigné. Sans doute faut-il voir là un indice, faible assurément et non sans ambiguïté, de l'inégale actualité des branches théologiques concernées. Je passerai rapidement en revue les ateliers, en commençant par celui qui s'est avéré le moins bien syntonisé à la thématique du congrès. C'est, je crois, l'atelier de la tradition scolastique.

tique. La présente publication n'en reproduit aucun texte. Parmi les participants de cet atelier, un seul, R. Laflamme, a mis au point un essai intitulé *Deux approches onomastiques de la théologie du mystère*, les deux approches en question étant respectivement l'analogie et la métaphore suivant Thomas d'Aquin. Laflamme soutient que la doctrine thomiste sur le langage théologique occupe le juste milieu entre le gnosticisme et l'agnosticisme et qu'elle n'a rien perdu de sa valeur. Considérations valables sans doute, mais non renouvelées au contact de la linguistique contemporaine; en outre, absolument étrangères à l'idée de Dieu comme représentation.

On ne trouvera rien non plus dans ces pages en provenance de l'atelier NT. Il y a sans doute à cela des raisons contingentes. Cet atelier en effet n'a pas chômé. On y a traité des paraboles du Royaume (L. Poirier), de l'épître aux Éphésiens (P.-E. Langevin et J.-P. Michaud) et de l'évangile de Jean (J.-L. D'Aragon). C'est même lui qui a fourni le thème de la plénière, la seule, par laquelle s'est terminé le congrès: "Comment traduire le message biblique de façon signifiante pour les hommes d'aujourd'hui tout en étant pleinement fidèles à la révélation?" Malgré tout, le fait brut demeure que l'atelier n° ii n'a finalement rien livré à l'impression. A quoi cela tient-il? J'observe que l'atelier NT n'a guère été intéressé par le Christ comme image et représentation de Dieu, ce qui pourtant semblait s'imposer (cf. 2 Cor 4, 4). Il a plutôt souligné les images de Père et d'Amour. Cette relative inattention au Christ est-elle une conséquence du scepticisme bultmannien touchant l'historicité de Jésus? Ou inversement, l'effet d'un certain dogmatisme relativement à la nature divine de Jésus-Christ, en tant que telle non assimilable à une représentation? Ou aura-t-on obéi subconsciemment à quelque pression de la religiosité contemporaine pour laquelle, ainsi que L. Rousseau le remarquait dans sa conférence d'ouverture, le Christ ne se conçoit plus guère comme Sauveur? Quant aux images de Père et d'Amour (mère?), l'atelier NT semble les avoir invoquées avec plus de confiance que la mentalité actuelle n'y autorise, si on en juge par les observations faites par D. Santerre-Veillette à un point de vue psychanalytique et par R. Lemieux à un point de vue sociologique.

Peut-être les exégètes vétéro-testamentaires ont-ils été moins traumatisés que leurs collègues du NT par certaines entreprises de démythisation, toujours est-il que les participants de l'atelier AT

ont soumis plus spontanément Yahvé à la grille de la représentation que ceux de l'atelier NT ne l'avaient fait pour Jésus-Christ. P.-A. Giguère a mis en cause les représentations de Yahvé en rapport avec la théophanie d'Élie à l'Horeb. En se limitant au plan littéraire, R. Lapointe a souligné le caractère fictif et représentatif de Yahvé-personnage face à la personne réelle de Yahvé. J. Harvey, pour sa part, a fait état de théories modernes, celles du groupe dirigé par W. Pannenberg en particulier, suivant lesquelles Yahvé ne désignerait rien d'autre qu'une certaine représentation de la transcendance, obtenue à partir de l'histoire israélite et sans le secours d'aucune inspiration prophétique. Ces démarches, comme on le voit, ne comportent pas seulement une distanciation par rapport à Yahvé (Giguère), mais une distanciation de Yahvé par rapport à soi-même (Lapointe) et par rapport à Dieu (Harvey).

Il va de soi que l'atelier iv sur la mort de Dieu se trouvait de plain-pied avec la problématique actuelle. Il y fut question de D. Bonhoeffer (E. Bruyère), de P. Van Buren (A. Naud) et de J. J. Altizer (J. Richard); le texte de Richard est reproduit dans ces pages. La courbe générale que suit la pensée de ces théologiens (ou athéologiens) va de la transcendance à l'immanence, en ce sens que le Dieu-hors-du-monde de la tradition est jugé caduc et qu'on le remplace par un noyau ontologique extrêmement dense (l'Être), ou par une valeur (la liberté), ou par une autre dimension de l'univers. J. J. Altizer par exemple, selon Richard, comprend la mort de Dieu comme l'absorption de la Transcendance (sacré) par l'immanence (profane), en quoi il se rapprocherait de P. Tillich. Ce faisant, il fait l'économie du Christ glorieux pour ne retenir que la kénose du Verbe; il contourne également la royauté de Yahvé créateur. Tant donc Yahvé que le Christ se trouvent relativisés. Leurs figures s'estompent dans le passé de l'humanité; ils ne constituent que les représentations inadéquates de la véritable divinité. A ce titre, ils doivent disparaître pour que celle-ci apparaisse, ils doivent diminuer pour que croisse cette dernière. Richard reproche à Altizer de supprimer l'un des termes de la tension transcendance-immanence et de la sorte, en dépit de son intention avouée et de ses références hégéliennes, de mettre en œuvre une forme de pensée plus statique que dialectique.

Il est remarquable que les discussions qui se sont tenues dans les cadres d'autres ateliers ont recoupé à certains moments celles

de l'atelier de la mort de Dieu. Dans l'atelier NT par exemple, on a souligné le point de vue sotériologique et économique de des écrits néo-testamentaires. Ces écrits feraient état d'un Dieu-pour-les-hommes, fonctionnel, relationnel, connu dans et à travers son agir plutôt qu'en soi-même. De même dans l'atelier centré sur la théologie scolastique, G. Langevin présenta le dynamisme de l'esprit comme point de départ valide d'une démarche conduisant à l'existence de Dieu, point de départ commun aux scolastiques classiques, notamment à saint Thomas, et aux scolastiques transcendantalistes tels que K. Rahner et B. Lonergan; tandis que J. Flamand rappelait que, selon M. Blondel, la philosophie pressent la Trinité car "la logique interne de l'action humaine est, au fond, identique à la logique interne du christianisme" (H. Bouillard), et que d'autre part cette même philosophie est en mesure de vérifier l'hypothèse trinitaire car "c'est l'office de la philosophie de tout comprendre, même la religion" (J. Lachelier). Toutes vues qui, sans déloger Dieu de sa transcendance, le replongeraient néanmoins dans l'immanence de la vie humaine.

Cela dit sur les travaux des ateliers, passons à un genre d'activité très différent auquel se livrèrent également les congressistes, activité complexe mais qu'on peut néanmoins qualifier d'un mot: cinématographique. N'était-il pas normal, s'agissant de Dieu et de ses représentations, de convoquer le médium qui joue probablement le plus grand rôle dans la façon dont les contemporains se représentent leur monde? De se demander à son propos s'il est en mesure de montrer ou d'évoquer Dieu? Il y eut donc, au bénéfice des congressistes, la projection du film de P. P. Pasolini, *Teorema*, ainsi que le visionnement d'un documentaire sur les hippies, suivi du tournage d'un court métrage sur les théologiens (ceux du congrès, ou du moins quelques-uns d'entre eux) donnant la réplique aux hippies.

Le court article de G. L. Côté, publié ici même, est l'écho partiel de ce qui fut dit au cours d'un panel groupant M.-M. Campbell, L. Bonneville, G. L. Côté et J.-R. Ethier. Campbell choisit d'interpréter *Teorema* dans la perspective d'une anthropologie religieuse suivant laquelle le thème de la représentation de Dieu était explicitement mis en cause. En fonction de cette grille, garantie d'ailleurs par l'auteur lui-même, le beau jeune homme qui fait un stage dans une famille bourgeoise symboliserait le Christ

parmi les hommes, aimant comme lui, révélateur comme lui de la vraie vie. Soit. Teorema parlerait alors de Dieu ou de Jésus de façon souverainement immanentiste puisqu'il allégoriserait à partir du sexe et, qui plus est, à partir d'une sexualité déviante. Sensiblement comme dans Osée. Cela est possible. Mais il faudrait concéder, à tenir compte des réactions défavorables au film de Pasolini, que la démonstration était rien moins qu'évidente. Il faudrait surtout se demander si l'extrême immanentisation de la représentation divine n'équivaut pas à la suppression pure et simple de la transcendance, dans la mesure où tous les personnages contactés par le jeune homme sombrent dans la folie sous une forme ou sous une autre. Si le bel étranger, en survenant dans une famille bourgeoise (immanence), n'ouvre qu'à la folie et l'illusion (transcendance), ne faut-il pas comprendre qu'il n'existe pas de divinité transcendante ou que celle-ci n'est tout au plus que la représentation distordue et multiforme d'une réalité plus vraie, elle, immanente?

L'échange filmique avec un groupe de hippies fut possible grâce à la présence et à l'initiative de G. L. Côté, cinéaste de profession. C'est lui qui avait préalablement composé un documentaire de 45 minutes mettant en vedette quelques rescapés du festival avorté de Manseau. Il avait persuadé à ces jeunes de parler de Dieu à l'intention des théologiens de la SCT, en leur promettant que ces derniers leur donneraient la réplique. Ce qui fut fait. Je ne sais quelle aura été la réaction de ces jeunes au documentaire sur les théologiens. Je n'ai même pas personnellement visionné cette pièce. Quant au documentaire sur les hippies, mes souvenirs sont un peu flous. Je ne peux donc me permettre que des impressions générales. Concernant tout d'abord l'intérêt évident de ce dialogue par pellicule interposée, intérêt qui ressortait d'autant plus fortement que les deux interlocuteurs semblaient moins faits pour se comprendre. Du côté hippie, la pauvreté — avouée — du langage était patente; du côté théologie par contre, c'était la surabondance du langage, soit en ce sens que les formules techniques ne manquaient pas, soit en cet autre sens que, pour se mettre au diapason des hippies, certains théologiens ajoutèrent à leur vocabulaire des expressions argotiques. À un second point de vue, j'observerai que les hippies ont montré une grande méfiance à l'égard des théologiens, tandis que ceux-ci, à l'inverse,

semblaient subir une espèce de fascination vis-à-vis de leurs partenaires. Sous-évaluation sans doute d'une part, sur-évaluation de l'autre. Mais il est déjà beau que le dialogue ait tout simplement eu lieu, un dialogue sur Dieu.

Ainsi, soit par le travail scientifique des ateliers, soit à travers une double expérience cinématographique, les congressistes de la SCT ont vécu le problème de la représentation de Dieu aujourd'hui. Ils ont touché du doigt la difficulté de poser Dieu dans un monde désacralisé. Je crois qu'une double interrogation s'élève à ce point. Une première relative à de nouvelles représentations plus valables et plus parlantes que seule l'expérience chrétienne est finalement capable de fournir (cf. l'article de J.-G. Pagé). Une seconde relative à l'interprétation des symboles et des représentations, plus foncièrement à leur estime; domaine encore peu exploré et où se rencontrent l'esthétique, la linguistique, la dialectique.

Les congressistes ont aussi débouché sur le problème de Dieu comme représentation. La transcendance divine n'est-elle qu'une objectivation de l'homme? Où se situe le judéo-christianisme dans le concert des religions? Et le Christ? Dans quelle mesure et en quel sens peut-il être considéré comme une représentation de Dieu?

Ces questions, le congrès de la SCT (1970) ne les a pas résolues. Il ne les a même pas posées dans toute leur ampleur. En revanche, il a peut-être esquissé quelques pas dans la direction de leur clarification et de leur solution. C'est dans cet espoir qu'une publication partielle de ses délibérations est offerte aux lecteurs de cette revue.

Roger LAPOINTE, O.M.I.

Élohim et Yahvé

1. Pan-Babylonisme et Pan-Orientalisme:

Il semble bien qu'on n'a pas suffisamment prêté attention au pan-babylonisme, à la façon dont il est né au début de ce siècle, ni aux moyens qu'on a employés pour le réfuter¹. Car après soixante-dix ans nous devons constater qu'il est à renaître, sous une forme plus complexe, celle du *pan-orientalisme*. A l'époque, il apparut à plusieurs comme une profanation. Actuellement, pour plusieurs, il n'est plus qu'une théorie simpliste. Et qui devait fatalement l'être, vu la rareté des documents, la concentration exclusive sur la Babylonie, le fait qu'on considérait alors Israël comme un groupe isolé de bédouins sans culture.

Le climat a beaucoup changé depuis lors. La pensée contemporaine tend fortement vers un universalisme qui abolit les cloisons inter-religieuses. Dans la pensée de Vatican II, il est évident que l'Église a renoncé au monopole de la pensée religieuse, comme d'ailleurs au monopole du christianisme². Elle a pris conscience du fait que, dans le monde moderne, elle est de plus en plus une minorité³. Cette prise de conscience a mis en marche, ou du moins très vivement accéléré, un mouvement de réflexion sur la *Théologie des religions non chrétiennes* qui, à l'heure actuelle, produit une littérature de plus en plus abondante⁴. Paradoxalement, nous devons constater qu'en même temps la publication des théologies

¹ Cf. F. DELITZSCH, *Babel und Bibel*, Stuttgart, 1902-1905; les études de H. WINCKLER; art. *Panbabylonismus* dans *LTK*² Freiburg, 1963, t. 8, col. 19.

² Cf. *Ad Gentes*, 10; *Lumen Gentium*, 1 et 16; décret *Nostra aetate*; *Gaudium et Spes*, passim.

³ Cf. H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln, 1965.

⁴ Rahner, Schlette, Feiner, Ratzinger, Fries, de Lubac, Cornelis, Maurier, Congar, Daniélou, Urs von Balthasar, Heilsbetz, etc.; on trouvera un bon état de la question dans: E. FAHLBUSCH, *Theologie der Religionen. Ueberblick zu einem Thema römisch-katholischer Theologie*, dans *KuD* 15 (1969), p. 73-86.

bibliques semble arrêtée et que les *Histoires de la religion d'Israël* se multiplient⁵.

Karl Rahner pose radicalement le problème quand il écrit: "Tous les hommes doivent être de quelque façon membres de l'Église, même s'ils ne peuvent ni ne veulent se dire chrétiens"⁶. A première vue, il n'y a là rien de nouveau. L'Église a toujours admis que la seule grâce qui soit est la *gratia Christi*, mais que cette grâce est également active hors de l'Église institutionnelle. Ce qui est neuf, c'est que, dans la presque totalité de ces théologies des religions non-chrétiennes, et plus encore dans la mentalité latente des chrétiens (la *Zeitgeist!*), les diverses religions prennent de plus en plus une valeur égale à celle du christianisme. On pourra retrouver la même tendance jusque dans la catéchèse actuelle⁷. Quelques voix discordantes se sont fait entendre, mais peu nombreuses⁸.

Le même phénomène se reproduit dans la théologie protestante. Ici, on peut déceler trois centres de concentration: d'abord dans les milieux œcuméniques, surtout depuis la conférence de New Delhi en 1961; ensuite dans la mouvance de Paul Tillich; enfin dans les milieux théologiques dépendant du groupe de W. Pannenberg. Il n'est pas utile ici d'explorer en détail la démarche de chacun de ces groupes. Je rappelle seulement que pour Tillich le christianisme est essentiellement une sagesse, qui a pour mission de faire arriver l'homme à la conscience et à l'acceptation personnelle de ce qui est déjà ontologiquement donné, présent et actif, soit la réalité du "ground of our being"⁹. Pour Pannenberg, la présence et l'action de Dieu sont accessibles à tout homme à travers l'expérience de la réalité absolue. Et à ce titre, toutes les religions sont révélation et la force d'une religion se révèle dans

⁵ Kaufmann, Ringgren, Anderson, Renckens. Fohrer; on aura un état de la question dans: W. H. SCHMIDT, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, dans *Verkünd.u.Forsch.* 14 (1969), p. 1-11.

⁶ *Die anonymen Christen*, dans *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln, 1965, p. 545-554, spéc. p. 551.

⁷ Cf. B. GROM, *Botschaft oder Erfahrung*, Düsseldorf, 1970, où les catéchèses française et canadienne sont évaluées.

⁸ V.g. H. KRUSE, *Die "Anonymen Christen" exegetisch gesehen*, dans *MüThZ* 18 (1967), p. 2-29; H. ÜRS VON BALTHASAR, *Cordula*, tr.fr., Paris, 1968; H. de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, 1967.

⁹ Cf. P. TILICH, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart, 1962.

la mesure où elle peut témoigner de la valeur ("relevance") de son Dieu dans une culture et une époque données¹⁰. Pannenberg et ses disciples admettent, il faut le noter, une série de postulats, à savoir: que les diverses religions, à travers leur influence réciproque dans l'histoire, convergent vers une unité finale, que la force qui les fait converger est en réalité le christianisme, que le syncrétisme est par conséquent une valeur et non un indice de décadence¹¹.

Avant de terminer ce bref état de la question, j'aimerais signaler un théologien des religions qui me semble poser la question décisive. Il s'agit de C.H. Ratschow¹². Il accueille l'essentiel des positions de Tillich et de Pannenberg, mais il démontre que la théologie de n'importe laquelle des religions peut avoir une valeur, mais à condition qu'on n'oublie pas de l'étudier sous l'angle de la *loi*, au sens paulinien du terme¹³: toutes les religions, si elles sont produites naturellement par l'homo religiosus, sont des efforts de l'homme pour expier, *placare Deum*, et donc inefficaces, tout autant que l'Ancien Testament sans Jésus Christ¹⁴.

2. *Systématisation de cette perspective:*

L'aboutissement systématique de cette ligne de pensée, qui semble actuellement noyer la spécificité du christianisme dans la pensée religieuse naturelle, se trouve dans les travaux du groupe de Pannenberg. L'ouvrage-programme du groupe se nomme significativement, comme l'on sait: *La révélation comme histoire*¹⁵. La thèse de fond est simple: il n'y a, dans l'Écriture comme dans le reste de l'expérience humaine, *aucune révélation directe de Dieu*, mais seulement une révélation *indirecte*, à travers son agir intra-

¹⁰ A. Toynbee a représenté pendant longtemps une position analogue; il se disait bien volontiers "symmachéen": "non uno calle itur ad tale mysterium"!

¹¹ Cf. W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, dans *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p. 252-295.

¹² *Die Religion und das Christentum*, dans *Der christliche Glaube und die Religionen*, Berlin, 1967, p. 88-128.

¹³ Cette remarque se trouve déjà dans la Dogmatique de Trilhaas, 1962, p. 226.

¹⁴ Cf. P. BEYERHAUS, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, dans *KuD* 15 (1969), p. 87-104.

¹⁵ *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961; 2^e ed. augmentée, 1963; trad. angl. *Revelation as History*, London-N.Y., 1968.

cosmique (création et providence). L'acte de foi, par conséquent, découle d'une lecture en profondeur de la création et de l'histoire, et ne requiert pas d'aide spéciale de l'Esprit. En d'autres termes, il n'y a plus de véritable Parole, il n'y a plus de *prophétie* au sens technique du terme, plus de contact inter-personnel comportant une communication intelligible. La révélation n'est plus que la manifestation par Dieu de son existence et de son activité (*Selbsterschliessung*), au point que la réalité humaine de Jésus devient non-significative¹⁶. Et en même temps, la spécificité de l'histoire du salut est extrêmement amenuisée: elle n'est valable que dans la mesure où l'exemplaire lucidité et fidélité à l'aventure humaine qui a caractérisé Israël a, en fait, conduit à Jésus-Christ.

A partir de ce point, il est aisé d'élaborer une systématique de la *sécularisation*, comme par exemple celle que propose H. Renckens¹⁷. La réalité humaine et terrestre prise dans son ensemble est la seule source de la révélation. Dieu ne parle pas en dehors d'elle, précisément parce que la création et l'histoire sont son langage. Et donc la foi est le charisme par lequel l'homme comprend la réalité terrestre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire comme parole de Dieu. Dans cette perspective, la sécularisation devient nécessaire dès que la religion devient un système qui enlève à cette réalité son caractère de source exclusive de la révélation et la remplace par un autre monde qui dicterait les lois de la vie et de la pensée humaine. Connaître Yahvé, c'est donc faire loyalement sa tâche d'homme¹⁸ et en tirer une praxis, une action-pensée qui est révélation. Cela présuppose naturellement qu'Israël n'a pas construit sa vie nationale croyante à partir d'une notion exceptionnelle de Dieu, mais qu'il a progressivement enrichi et purifié son image de Dieu à travers son aventure historique et sa confrontation à la vie. Si Yahvé est devenu une réalité si ferme, c'est qu'Israël a eu le courage de comprendre les exigences et les promesses de la vie comme le contenu de l'alliance entre Dieu et l'homme.

Une telle image de la Bible peut paraître séduisante, et elle dépasse presque les besoins de penseurs comme von Rad ou même

¹⁶ *Op. cit.*, p. 8-9.

¹⁷ *Geloof en religie in het Oude Testament*, dans *Bijdr* 27 (1966), p. 412-421.

¹⁸ Cf. Jr 22, 16; Os 4, 1; 6, 6; 8, 3.

Bonhoeffer. Il est cependant intéressant d'en observer la base exégétique.

3. La base exégétique de l'anthropologie transcendante:

De l'aveu même du groupe de Pannenberg les deux études qui ont servi de base à leur théologie sont celles de R. Rendtorff¹⁹ et de W. Zimmerli²⁰. Après avoir montré la quasi-absence de la série *gālā* (*apokaluptein*), au sens théologique, dans la Bible, Rendtorff observe ingénieusement la présence du *nifal* (ou si l'on veut du passif) lorsqu'il est question du contact avec Dieu. Le Yahviste emploiera *nir'ā* ("être vu")²¹, le Yahviste et l'Elohiste *nōda'* ("être connu")²², la tradition P utilisera parfois même les deux ensemble²³. Dans les Psaumes, *nōda'* sera souvent employé, mais toujours en parlant des actes de Yahvé, jamais en contexte cultuel²⁴. Rendtorff en conclut provisoirement que les hommes de l'AT ne parlaient de connaissance de Yahvé qu'à travers la perception de sa présence dans des événements lus comme actions divines. Il se tourne ensuite vers la série de cas où la *kābōd* apparaît. Qu'il s'agisse de contexte non-cultuel²⁵ ou de contexte cultuel²⁶, la *kābōd* ne désigne jamais la manifestation de Yahvé dans le culte²⁷. Il reprend ensuite les résultats de l'enquête de Zimmerli sur les auto-affirmations de Yahvé, soit la formule *ki 'anī YHWH* et ses variantes²⁸, une formule surtout fréquente dans P, dans Ezéchiel et dans le 2-Isaïe²⁹; il conclut avec Zimmerli que la formule désigne d'abord des actions passées de Yahvé, mais passe de plus en plus à l'attente de manifestations futures³⁰, que cette manifestation doit

¹⁹ *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, dans *Offenbarung als Geschichte*, p. 21-41; ed. angl. p. 23-53.

²⁰ *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort)*, *Eine prophetische Gattung*, dans *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert*, Paris, 1955, p. 154-164.

²¹ *Gn* 12, 6-7; 26, 24-25, etc.

²² *Gn* 12, 7; 26, 24; *Ex* 3, 7 ss., etc.

²³ V.g. *Ex* 6, 3.

²⁴ V.g. *Psa* 9, 17; 48, 4; 76, 2; 98, 1-3, etc.

²⁵ V.g. *Is* 6, 3; *Psa* 19, 2; 29, 9, etc.. donc surtout avant la tradition P.

²⁶ V.g. *Ex* 24, 15-17; 40, 34-35; *Lv* 9, 23-24, etc.

²⁷ *Ex* 29, 43 et *Lv* 16, 2 lui font toutefois difficulté.

²⁸ V.g. *Ex* 3, 6; *Os* 12, 10; 13, 4.

²⁹ V.g. *Is* 45, 5. 6. 18; 43, 11; 45, 22; 46, 9, etc.

³⁰ V.g. *1 R* 20, 13; *Ez* 39, 28; 37, 12-13, etc.

être reconnue également des nations³¹. La conclusion de Rendtorff sera donc qu'il y a partout des paroles prophétiques dans l'AT mais qu'elles *ne sont pas révélation*³²; les paroles des prophètes se réfèrent toujours à des actes de Yahvé, passés ou attendus, et n'y ajoutent rien.

On peut voir la portée de cette étude de Rendtorff pour le groupe de Pannenberg: si cela est vrai, l'AT tout entier est une théologie inspirée, produite par des observateurs sagaces de l'aventure de leur peuple dans l'histoire. Et la Bible tout entière devient strictement *parole de l'homme lisant des actes de Dieu*. Ce qu'on peut appeler le facteur *mystique* de l'Écriture, ce que Mowinckel appelait la "source secrète" des prophètes, est éliminé. On assiste littéralement à la mort du "fondateur de religion", qu'il soit Abraham ou Moïse, ou même Jésus, pour reprendre une formule de Klaus Koch³³. Il faut ajouter que l'action de l'Esprit n'est pas niée par le groupe de Pannenberg, mais que par ailleurs ils ne veulent pas en faire une précondition de l'accueil de la foi; au contraire, l'Esprit est pour eux un fruit de la foi³⁴.

4. *Les origines du Yahvisme:*

Pour bien percevoir la mise en question de la spécificité de la Révélation biblique, il faut maintenant considérer le développement de l'étude des origines de la religion d'Israël. Inutile de développer d'abord le fait qu'une révélation primitive conservée a été abandonnée depuis longtemps par tous les exégètes; l'espace de plus d'un million d'années qui nous sépare des premiers hommes exclut de soi la vraisemblance d'une telle conservation. Si on se tourne maintenant vers les résultats actuels de l'étude de la religion des patriarches, on peut d'abord constater que trois théories principales ont été développées: 1. les patriarches adoraient des *'ēlim*, c'est-à-dire des dieux de la nature, liés à des sanctuaires ou lieux sacrés (H. Gressmann); 2. ils adoraient des "dieux des pères" (*theoi patrōi*), c'est-à-dire des dieux claniques, typiquement nomades,

³¹ V.g. *Ps* 98, 2-5; *Is* 40, 5.

³² *Op. cit.*, p. 40.

³³ *Der Tod des Religionsstifters*, dans *KuD* 8 (1962), p. 100-123; cf. la réaction de F. Baumgärtel, sous le même titre, dans *KuD* 9 (1963), p. 223-233.

³⁴ *Op. cit.*, p. 100.

assurant la stabilité sociale du clan (A. Alt); 3. ils adoraient un grand dieu, *El*, en lui accolant divers noms spécifiques (O. Eissfeldt, F.M. Cross, etc.). Or, dans les trois directions, on est arrivé à un même résultat: entre la religion des patriarches et celle du monde environnant, *il n'y a aucune discontinuité*³⁵. Cette constatation par ailleurs n'a pas fait de difficulté à plusieurs, en se basant sur le fait que le Dieu propre à l'AT est Yahvé.

On s'appuyait sur *Josué 24*, en particulier, pour montrer que cette continuité entre religions naturelles et religion patriarcale était brusquement rompue avec le buisson ardent. Seuls les partisans de *l'hypothèse qénite* soupçonnaient, sans jamais pouvoir le démontrer péremptoirement, que Yahvé aussi pouvait provenir d'une religion naturelle. Lorsqu'on découvrit à Ras Shamra le texte brisé où *El* disait *šm bny yh...*, on crut avoir la preuve que le vrai Dieu des pères était *El*, dont le fils Yahvé avait pris la succession, comme Zeus avait succédé à Kronos et Ouranos (cf. O. Eissfeldt). Malheureusement, le texte étant brisé, il fallait un autre document pour confirmer, document qu'on n'a jamais découvert.

Une démonstration beaucoup plus convaincante est cependant venue de l'exploration³⁶ d'un temple d'Aménophis III (1408-1372 av. J.-C.) à *Soleb* en Nubie³⁷. Dans la liste de peuples vaincus, ou ensorcelés, on trouve deux fois³⁸ la formule *t' š'sw jhw'w*³⁹. La traduction normale est "la terre des Shasu de Yahwah". Sur ces Shasu, nous avons une bonne documentation⁴⁰; ils sont localisés en Séir⁴¹. Depuis la XI^e dynastie, et surtout au temps des grandes conquêtes de Thoutmès III, on les trouve entre le Négev et le golfe

³⁵ Cf. N. LOHFINK, *Welchem Gott brachte Abraham seine Opfer dar? Der Anfang der Offenbarungsreligion im Lichte neuer religionsgeschichtliche Forschung*, dans *Theol Akad* 1 (1965), p. 9-26.

³⁶ Mission Michela Schiff Giorgini avec P. Leclant, pour l'Université de Pise, depuis 1957.

³⁷ On aura bientôt les parallèles d'un temple d'Amarah ouest au temps de Ramsès II, spécialement l'inscription n. 97; cf. W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend*, Wiesbaden, 1962, p. 223 et 237-238.

³⁸ Colonne IV N 4, a, 2 et Bloc II, 69.

³⁹ Le *w* final est brisé sur le Bloc II.

⁴⁰ V.g. dans la liste de Ramsès II à Amarna, dans le pap. Harris.

⁴¹ Cf. J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the OT*, Leiden, 1959, n. 68, p. 434-438.

d'Aqaba⁴². Nous avons là, semble-t-il, l'attestation non-israélite et pré-mosaïque du nom de Yahvé, et précisément en pays qénite. Encore une fois, le progrès de la recherche nous amène à la continuité avec le monde environnant.

Il serait trop long de montrer comment par la suite Yahvé a emprunté, avec des résistances évidentes, mais abondamment, à l'image de Baal cananéen⁴³. Sur ce point, l'analyse de E. Zenger⁴⁴ me semble très juste: lorsqu'un dieu nouveau entre dans une culture, trois possibilités s'offrent, et toutes trois ont été appliquées dans l'AT: a) le nouveau dieu s'insère dans le panthéon; b) le nouveau dieu prend les fonctions de l'ancien; c) l'ancien dieu est nié et devient une idole ou même un démon. Mais en même temps des traits de l'ancien dieu marquent la culture religieuse nouvelle. Dans le cas d'Israël, le plus important a été que Yahvé est le dieu des *libérés*, le dieu de la sortie d'Égypte⁴⁵. La suite de l'évolution de l'image de Yahvé nous est familière et nous ne pouvons nous y attacher⁴⁶.

Au terme de l'AT, Yahvé aura conservé des dieux des pères ses traits de protecteur du groupe, de El son caractère créateur, de Baal ses traits guerriers, et il sera cependant d'abord Dieu sauveur, *Dieu qui vient* et dont on attend toujours de plus grandes interventions. Et même si B. Albrektson⁴⁷ a pu montrer que la notion d'*histoire du salut* n'est pas propre à Israël mais largement répandue dans le proche-orient ancien, l'association *Yahvé-Israël-Événement sauveur* demeure caractéristique du Yahvisme. Et un

⁴² Cf. S. HERRMANN, *Der alttestamentliche Gottesname*, dans *EvTheol* 26 (1966), p. 281-293; R. GIVEON, *Toponymes ouest-asiatiques à Soleb*, dans *VT* 14 (1964), p. 239-255.

⁴³ Voir en particulier E. ZENGER, *Jahwe und die Götter*, dans *Th u Ph* 43 (1968), p. 338-359, spéc. p. 346-349; cf. *Ps* 18, 7-12; 29 en entier; 68, 33-35; sur la résistance, au temps d'Elie tout particulièrement, voir: F. E. EAKIN, Jr., *Yahwism and Baalism Before the Exile*, dans *JBL* 84 (1965), p. 407-414; W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London, 1968, p. 159-168.

⁴⁴ *Art. cit.*, p. 350-359.

⁴⁵ Cf. C. WESTERMANN, *Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen*, dans *Forschung am AT*, Munich, 1964, p. 199-201; F.M. CROSS, *The Divine Warrior in Israel's Early Cult*, dans *Biblical Motifs*, A. ALTMANN ed., Cambridge, Mass., 1966, p. 11-30; V. MAAG, *Jahwes Begegnung mit der kanaänischen Kosmologie*, dans *Asiatische Studien*, 18 (1965), p. 252-269.

⁴⁶ Voir, par exemple, en plus des récentes histoires de la religion d'Israël, l'étude de: M. GARCIA CORDERO, *La evolución del concepto de Dios en el antiguo Testamento*, dans *Cienc Tom* 95 (1968), p. 545-604.

⁴⁷ *History and the Gods*, Lund, 1967.

fait historique indubitable vient s'ajouter: toutes les religions qui ont contribué à la constitution du Yahvisme sont mortes, avec les civilisations qui les portaient, alors que le Yahvisme a survécu dans le judaïsme et le christianisme.

Nous sommes donc de nouveau amenés à une notion de révélation assez précise: il ne s'agit pas d'une série d'interventions discontinues en faveur d'un peuple, mais d'une *ouverture particulière à la présence et à l'action divines*. Cette ouverture amène des formulations adaptées aux situations historiques, sans pour autant perdre le contact avec l'événement-type qui sert de filtre herméneutique pour interpréter toutes les autres situations, soit l'Exode⁴⁸. Si bien que, s'il faut parler de "surnaturel", ce qui se présente comme surnaturel dans l'expérience d'Israël, c'est son aptitude à reconnaître l'absolu dans le relatif de l'histoire, mais non identifié à ce relatif. On remarquera que nous sommes très proches ici de la perception qu'a l'Élohiste de la révélation.

5. *Quelques jalons pour une évaluation:*

Pour arriver à une évaluation critique de ce profond changement dans l'évaluation de la révélation, il faudra sans doute beaucoup de temps. Je veux seulement proposer ici quelques jalons.

D'abord, pour retourner à Rendtorff, il y a au moins quelques textes de l'AT où *yāda'* est dit de l'homme rencontrant Yahvé, sans que les seuls actes divins soient impliqués; par exemple *1 S* 3, 7: "Samuel ne connaissait (*yāda'*) pas encore Yahvé, la parole de Yahvé ne lui avait pas encore été révélée (*yiggāleh*)". D'autres textes parlent d'une connaissance face à face, comme *Dt* 34, 10 (*yēdā'ō pānīm 'el-pānīm*), ou encore *Ex* 33, 18 ss. ou *Nb* 12, 6-8. Ailleurs, Yahvé se laisse interroger (*nidraš: Is* 65, 1; *Ez* 20, 3.31, etc.)⁴⁹. Il faudrait par conséquent une revue plus complète de l'AT pour préciser cette notion de révélation exclusivement indirecte.

⁴⁸ Cf. J. BARR, *Old and New in Interpretation*, London, 1966, p. 15-33.

⁴⁹ Cf. H. HAAG, "Offenbaren" in der hebräischen Bibel, dans *ThZ* 16 (1960), p. 251-258; R. SCHNACKENBURG, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel*, dans *BZ* 7 (1963), p. 2-22; J. BARR, *Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology*, dans *Interpr* 17 (1963), p. 193-205; G. MUSCHALEK et A. GAMPER, *Offenbarung in Geschichte*, dans *ZKT* 86 (1964), p. 180-196.

Une deuxième ligne de réflexion est celle-ci: les études sur le *prophétisme* semblent bien laissées totalement de côté par la plupart des tenants de la révélation indirecte. Il reste sans doute beaucoup à faire du côté de la perception de l'expérience mystique, mais nous ne sommes pas au départ de la recherche. Je pense en particulier à J. Lindblom⁵⁰, G. Quell⁵¹, I.P. Seierstad⁵². Ici encore il faut noter que le progrès de la recherche a fait évoluer le problème. La prophétie de Mari, en particulier, nous a forcés à nuancer notre perception de l'originalité d'Israël⁵³. Mais il demeure que pour Quell comme pour Seierstad⁵⁴, l'expérience de rencontrer Yahvé et d'entendre de lui une parole formulable en paroles humaines est irréductible à toute autre expérience psychologique. Le prophète sait distinguer sa parole de celle de Yahvé⁵⁵ et, surtout à partir du Deutéronome et de Jérémie, il se soucie de déterminer des critères pour discerner l'une de l'autre⁵⁶. Évidemment, nous atteignons ici le fond du problème: l'expérience directe demeurera toujours inaccessible à toute investigation.

6. Conclusions:

Je voudrais terminer cet essai par des questions plus fondamentales. La première est celle-ci: dans les crises de la culture (ou dans les révolutions culturelles) l'image de Dieu ne s'estompe-t-elle pas dans la mesure où elle ne peut plus prendre appui ni prendre corps dans les réalités terrestres acceptées communément comme valeurs, même comme valeurs relatives (par exemple: paternité, autorité, activité salvatrice, beauté)? A ce moment, Yahvé devient flou, et c'est El multiforme qui réparaît. Les uns recommencent un effort pour repartir à zéro et retrouver une expé-

⁵⁰ *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1962, p. 105-219.

⁵¹ *Wahre und falsche Prophetie*, Gütersloh, 1952.

⁵² *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, Oslo, 1946; 2^e éd., 1965.

⁵³ Cf. F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968; W.L. MORAN, *New Evidence from Mari on the History of Prophecy*, dans *Bib* 50 (1969), p. 15-56.

⁵⁴ Voir aussi J. LINDBLOM, *Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament*, dans *ZAW* 75 (1963), p. 263-288; et un supplément de bibliographie dans: J. SCHARBERT, *Die prophetische Literatur. Der Stand der Forschung*, dans *ETL* 44 (1968), p. 346-406, spéc. p. 374-376.

⁵⁵ V.g. I.P. SEIERSTAD, *op. cit.*, p. 220-221.

⁵⁶ *Ib.*, p. 221-237; G. QUELL, *op. cit.*, p. 206-218.

rience-choc de Dieu⁵⁷; d'autres, pour purifier l'image de Dieu, s'attachent d'abord à la démythologisation puis à la démythisation et aboutissent à une abstraction valable, mais qui n'a plus rien du Dieu sensible au cœur, pour reprendre la distinction de Pascal entre le dieu des philosophes et des savants et le Dieu qu'il adore; d'autres enfin cherchent la réincarnation de Dieu mort dans la culture, en retournant au prophétisme. C'est à mon avis cette dernière voie que l'inventaire que je viens de tenter nous indique (et il serait intéressant de prolonger cette réflexion du côté des valeurs et limites de l'anthropologie transcendante de Karl Rahner!). La difficulté majeure de notre temps n'est-elle pas, comme le dit le *Ps 74, 9* ('*ên 'ôd nābi'*), qu'il n'y a plus de prophète"? Ne serait-ce pas seulement à cette condition que Elohim redeviendra Yahvé?

Julien HARVEY, S.J.

Université de Montréal

⁵⁷ C'est le phénomène psychologique commun aux sectes, cf. H.C. CHÉRY, *L'offensive des sectes*, Paris, 1954, p. 399-407.

Nom et personnage de Yahvé

Yahvé est-il une représentation de Dieu?

Yahvé est-il un avatar de l'Absolu, à la façon dont, suivant certain courant du brahmanisme, les Vasudeva, Nârâyana, Krishna fusionnèrent dans l'entité Vishnu, pour réaliser une forme de monothéisme où Vishnu s'identifiait à Dieu et les autres divinités à ses incarnations? "Singulière notion de l'absolu, commente P. Masson-Oursel, cette conception de figures disparates, reliées sur le tard par une interprétation qui les tient pour expressions successives, équivalentes, d'une même essence"¹! Faut-il concevoir Yahvé comme une incarnation de l'Absolu, comme un avatar de Dieu?

On sait le "non" retentissant que K. Barth a opposé naguère à de telles suggestions. Pour le grand théologien suisse, le Dieu de la Bible n'est pas un cas de divinité parmi d'autres: *Deus non est in genere*. Pas question de le définir en recourant à une notion générale de Dieu induite de l'histoire des religions ou élaborée par la spéculation philosophique. Le Dieu de la Bible — Barth ne parle pas beaucoup de "Yahvé" — est le Tout-autre, le Très-haut, comme tel connaissable uniquement par voie de révélation. "Celui qu'on peut voir et entendre dans l'Écriture, c'est Dieu"². K. H. Miskotte, parmi bien d'autres, a abondé dans le sens de Barth. Quand Yahvé se met à parler, dit-il, les dieux n'ont plus qu'à se taire. Car le Dieu de la Bible n'est pas celui des philo-

¹ Dans M. BRILLANT et R. AIGRAIN, éd., *Histoire des religions*, II, Paris, 1954, p. 149.

² K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, trad. de E. Mauris et F. Ryser (*Bibliothèque théologique*), Neuchâtel, 1950, p. 33.

sophes ou des religions, mais le Parfait et le Bienveillant, ou, pour le désigner par son nom propre, Yahvé. Ce nom n'emporte aucune définition, et pourtant il donne son contenu véritable au mot "dieu". "Tel est le sens de l'Ancien Testament: mettre en œuvre toutes les ressources du langage pour établir que la confession "YHWH est le divin" est inconvertible"³.

Tout en donnant raison pour l'essentiel à Miskotte, je voudrais apporter une précision linguistique non dénuée d'importance. Il me semble que sa thèse devrait proprement s'exprimer par la phrase converse de celle qu'il adopte, soit "Dieu est Yahvé", ou "Elohim est Yahvé"⁴. Dans toute proposition en effet, c'est l'attribut qui apporte une détermination, c'est lui qui, suivant l'axe syntagmatique du discours, véhicule la signification pertinente. Le sujet ne fait que la recevoir⁵. Or, l'intention de Miskotte est justement de confier à "Yahvé" la signification pertinente dans le cas de la divinité. La façon correcte de s'exprimer exigerait donc de faire jouer à "Yahvé" le rôle de prédicat et d'écrire: "le divin, c'est Yahvé", ou, dans les termes de Barth: "Dieu, c'est celui qu'on peut voir et entendre dans l'Écriture". Ce qui rapproche assez fâcheusement la thèse barthienne de l'hindouïsme ou du modalisme, sauf toutefois cette différence fondamentale que, dans une perspective syncrétiste, on écrirait: "Dieu est aussi Yahvé", alors que Barth et Miskotte veulent dire: "Dieu est *purement et simplement* Yahvé".

J'essaierai de montrer dans ce qui suit, d'une part que Yahvé ne saurait constituer une représentation de la divinité, d'autre part qu'il intervient ordinairement dans l'AT comme une représentation de soi-même.

³ "Dies ist der Sinn des Alten Testaments: mit allen Mitteln der Sprache zu verifizieren, dass das Bekenntnis "JHWH ist die Gottheit" unumkehrbar ist." (K.H. MISKOTTE, *Wenn die Götter schweigen*. Vom Sinn des Alten Testaments, Munich, 1966³, p. 132).

⁴ Se faisant l'écho de Miskotte. H. M. KUITERT écrit: "Nicht: Elohim ist Jawhe, sondern Jahwe ist Elohim. Oder anders ausgedrückt: Nicht das "Göttliche" erhält den Namen "Jahwe", sondern Jahwe macht fortan das aus, was "Gott" oder "göttlich" ist. Jahwe ist anders als die Götter." (*Gott in Menschengestalt*, trad. du néerl. par E. W. Pollmann [Bei. Ev. Th., 45] Munich 1967, p. 163-164).

⁵ La relation sujet-prédicat est très généralisée dans les langues existantes, peut-être même est-elle universelle (E. Sapir), cf. A. MARTINET, *La linguistique synchronique* (*Le linguiste*, 1), Paris, 1965, p. 206-222.

I

Pour accréditer l'idée que Yahvé ne saurait être une représentation ou un avatar de Dieu, autrement dit une détermination, une signification, une spécification, je ne ferai pas fond sur son incomparabilité⁶, ni sur sa transcendance⁷, ni sur son historicité⁸. Je me contenterai d'une observation grammaticale plutôt banale, mais qui recoupe les thèmes susnommés, savoir que Yahvé est désigné par un nom propre "Yahvé". Cela nous semble naturel que la Bible emploie le truchement du nom propre pour signifier Dieu, mais il y a des chances que nous ne soyons pas pleinement conscients de ce qu'implique une telle procédure.

Face aux autres éléments de la langue, et notamment aux noms communs, le nom propre est en principe immotivé. C'est arbitrairement, sans motif tiré de ses sonorités ou de sa signification, qu'un nom donné sera appliqué à tel ou tel individu, que Jean sera nommé "Jean", ou Fido "Fido". Non pas que les signes linguistiques en général soient intégralement motivés. F. de Saussure a enseigné au contraire que le rapport du signifiant au signifié, sauf les formations onomatopéiques, qui restent marginales⁹, est arbitraire et conventionnel. Rien n'obligeait à nommer le bœuf "bœuf", ainsi que le montre le fait que les autres langues que le français utilisent d'autres termes. Toutefois, du moment que le terme "bœuf" a été dévolu à l'animal bœuf, les usagers ne sont plus libres d'attribuer cette dénomination à un cheval ou de ne pas l'attribuer à un bœuf particulier. De même, les emplois dérivés seront normalement justifiés par un recours à la signification fondamentale. S'agissant de noms propres, semblable motivation est impraticable parce que, ainsi que L. Bloomfield l'a souligné, tout nom propre appartient à une classe ne contenant qu'un seul élément¹⁰. Dans ces conditions, le locuteur n'est jamais motivé à employer

⁶ Voir là-dessus C.J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Jahweh in the OT* (Pretoria Oriental Series, 5), Leiden, 1966.

⁷ C'est la pierre angulaire de l'école barthienne.

⁸ Dans un ouvrage fort instructif, B. ALBREKTSON a montré qu'il n'y avait pas lieu de tenir les dieux du Proche-orient ancien pour purement naturalistes et anhistoriques par opposition à Yahvé, cf. *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestation in the Ancien Near East and in Israel* (Coniectanea biblica, OT, 1), Lund, 1967.

⁹ Cf. B. MALMBERG, *Les nouvelles tendances de la linguistique*, trad. de J. Gengoux (Le linguiste, 3), Paris, 1968, p. 63-64.

¹⁰ Cf. L. BLOOMFIELD, *Language*, Londres, 1935, p. 205.

un même nom propre à propos d'éléments de même espèce, puisque par définition ils n'existent pas.

Il y a, bien sûr, ce que Bloomfield appelle des *class-cleavage*, c'est-à-dire l'appartenance d'un même terme à plusieurs classes¹¹. Notion proche de l'antonomase en ce qui a trait aux noms propres. Par exemple, on pourra dire "ce Pierre" pour distinguer un individu de son homonyme, ce qui revient à traiter "Pierre" en nom commun. Ou inversement, un nom commun pourra être réservé à un individu et jouer dès lors le rôle d'un nom propre. C'est fréquemment le cas du mot "Dieu". Il y a sans doute des cultures qui motivent davantage que d'autres le choix des noms personnels¹². Et il est possible que tous les noms propres aient été obtenus à partir de noms communs dont la signification aurait été peu à peu oblitérée. Quoi qu'il en soit des motivations originaires ou encore senties des noms personnels, il reste qu'elles sont marginales et que, en tant que tel, le nom propre ne vise toujours qu'un seul individu. Qu'il est foncièrement immotivé.

L'arbitrariété maximale du nom propre par rapport au nom commun ou, si l'on veut, le court-circuitage relatif de la signification qu'entraîne son immédiateté référentielle permet au nom propre de jouer un rôle bien défini et vital au sein du discours. Rôle qu'il serait loisible de rapprocher de celui des embrayeurs selon R. Jakobson¹³ ou des indicateurs selon E. Benveniste¹⁴. De même que le pronom personnel "je", l'adjectif démonstratif "ce", les adverbes "ici" et "maintenant" mettent le discours en prise sur une situation concrète, sur un référent, en vertu de leur signification particulière dans le système de la langue, de même, me semble-t-il, la signification particulière au nom propre face au nom commun implique une référence au réel, plus précisément à un individu concret. Sans être absolument nulle, la signification intrin-

¹¹ Cf. *ib.*, p. 205, 265.

¹² Ce me semble être le cas de la culture hébraïque, si on en juge par : a) les étymologies populaires (v.g. *Gn* 11, 9); b) par les "baptêmes" et changements de nom (v.g. *Gn* 4, 1; 17, 5); c) par la valeur propositionnelle de l'onomastique (v.g. Yah-sauve, Yah-se-souvient); d) par l'éclairage que le nom était censé projeter sur la personne (v.g. *I S* 25, 25).

¹³ Cf. R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, trad. de N. RUWET (*Arguments*, 14), Paris, 1963, p. 176.

¹⁴ Cf. E. BENVENISTE, *Le langage et l'expérience humaine*, dans *Problèmes de langage* (Coll. *Diogenes*), Paris, 1966, p. 4.

sèque ou systématique de "Jean" ou "Jacques"¹⁵ demeure si vide par comparaison avec celle des noms communs, qu'elle est comme dévorée par la référence. C'est surtout le référent qui lui procure son sens. "Jean" ou "Jacques" ont beau renvoyer à des personnes, et non à des qualités ou à des actions, tant que les personnes en question ne sont pas entrées dans le champ d'expérience des locuteurs, leurs noms ne les indiquent pas vraiment. Il s'ensuit que la présence de noms propres dans les paradigmes d'une langue constitue un appel et une exigence permanents de relier les mots à des personnes réelles.

On objectera à ce point que la civilisation antique n'a pas forcément vécu le langage comme la civilisation contemporaine et que les hommes bibliques n'avaient pas lu les auteurs structuralistes. J'en tombe d'accord. Un structuraliste tel que M. Foucault serait le premier à poser les anciens sur un autre socle épistémologique que nous-mêmes¹⁶. Il me semble néanmoins que les hommes de la Bible ont attribué au nom propre un statut linguistique comparable à celui que nous lui accordons. Dans leur perspective qui, en gros, tendait à niveler les mots et les choses, ils ont joint très étroitement le nom à la personne qui le portait, l'ont même identifié à elle, au point que bénir ou maudire le nom, c'était tout comme bénir ou maudire son porteur. Cela valait évidemment pour Yahvé. Les anciens Israélites traitaient le Nom avec la révérence due à Yahvé lui-même¹⁷. C'est ainsi qu'après l'exil, la conscience approfondie qu'ils prirent de la transcendance divine les poussa progressivement à taire l'auguste tétragramme¹⁸. Ce faisant, ils n'abdiquaient aucune donnée, ils n'appauvrirent en rien l'objectivité de leur foi, car le Nom de Yahvé ne leur apparaissait pas comme représentatif ou significatif de Yahvé, mais comme iden-

¹⁵ Cette signification est admise par A.-J. GREIMAS qui l'appelle en général "actance", cf. *Sémantique structurale (Langue et langage)*, Paris, 1966, p. 129-134.

¹⁶ Voir *Les mots et les choses*, Paris, 1966.

¹⁷ W. H. SCHMIDT reconnaît dans le cas de Yahvé "in besonderem Masse die Einheit von Namen und Wesen" (*Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt (Neukirchener Studienbücher, 6)*, Neukirchen-Vluyn, 1968, p. 60) et J. MURTAGH évoque "the conviction of the Israelites of the identity between God's name and God himself..." (*The "Name" in Egypt and Israel, BiTo 37 [1968] 2587*).

¹⁸ Non à le supprimer. C'est forcer la note que de dire, ainsi que le fait W.H. SCHMIDT (*Loc. cit.*), que "ein eigentlicher Name dieses Gottes fehlt..." Si Yahvé perdait son nom, il s'évanouirait.

tique à son mystère, autrement dit, à la moderne, comme *référant* directement à sa Personne vivante¹⁹.

On pourrait tirer d'Ex 3, 14 une seconde objection contre l'attribution arbitraire de "Yahvé" au Dieu d'Israël. L'Elohiste, à qui on doit ce récit, semble bien vouloir motiver le nom propre de Yahvé. Il le fait d'une part en dégagant une étymologie (*hāyā* sans doute²⁰), mais aussi en mettant l'attribution d'un nouveau nom en rapport avec la situation de l'exode. Le Dieu des Pères, semble-t-il dire, démontrera bientôt sa supériorité sur les dieux d'Égypte. Il administrera la preuve de sa réalité et de sa vérité. On le nommera en conséquence "Celui qui est [réel et vrai]", ce qui donne, mis dans la bouche de Yahvé: "Je suis celui qui suis [réel et vrai]". Non seulement donc Ex 3, 14 raconte-t-il l'attribution de "Yahvé" au Dieu d'Israël — et non le refus de porter un nom propre — mais en outre ce passage motive le choix du nom concerné²¹. Il interpose une charge significative entre le signifiant qu'est "Yahvé" et le réfèrent que constitue la personne de Yahvé. Entreprise valable et fort intéressante au point de vue théologique. Elle ne doit pas cependant faire perdre de vue qu'en dépit de toutes ses justifications et motivations, le nom propre demeure arbitraire. En soi, il est immotivé. Peu importe au fond la signification de "Yahvé", l'essentiel est et demeure, qu'au titre de nom propre, il désigne la personne vivante de Yahvé. Suivant la formule de R. C. Dentan, le Nom établissait entre Israël et Yahvé un lien concret, intime et personnel²².

Nous avons affirmé que Yahvé n'est ni une représentation ni un avatar de Dieu. Les considérations que nous venons de faire touchant le nom propre étoffent peut-être cette prise de position.

¹⁹ W. EICHRODT, entre autres, met ce point en relief, cf. *Theologie des Alten Testaments*, I, Göttingen, 1962⁷, p. 131. A.-M. BESNARD soutient aussi que le nom de Yahvé vise sa personne, mais, juge-t-il, en tant qu'attribut, en tant que substitut noétique de la personnalité divine, autrement dit en tant que représentation, cf. *Le mystère du nom (Lectio divina, 35)*, Paris, 1962, p. 78.

²⁰ Cf. R. MAYER, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung*, BZ 2 (1958) 26-53; H. RENCKENS, *De Naam Jahweh als samenvatting van Israëls Godsbeseft, Bijdragen*, 19 (1958) 117-136; W. VON SODEN, *Jahwe, "Er ist, er erweist sich"*, in *Die Welt des Orients*, 3 (1966) 177-187.

²¹ Voir F. GABORIAU, *La connaissance de Dieu dans l'Ancien Testament*, *Angelicum*, 45 (1968) 162-166.

²² "... it [le nom de Yahvé] made Israel's connection with him concrete, intimate, personal". (*The Knowledge of God in Ancient Israel*, New York, 1968, p. 140.

En tant qu'il s'appelle "Yahvé", Yahvé est le terme d'une référence et nom d'une représentation. Il se trouve visé comme sujet et non en qualité d'objet²³. En paraphrasant R. Jakobson, on pourrait dire que l'appellatif "dieu" désigne un être transcendant et que sa signification générale est susceptible d'être indiquée au moyen d'abstractions telle que "la divinité", tandis que le nom propre de "Yahvé" ne désigne ni plus ni moins qu'une personne qui s'appelle "Yahvé"²⁴. Il ne nous apprend rien sur elle sauf que c'est un être personnel et que tel est son nom.

Cette référence vide à Yahvé, il sera possible, il sera même souhaitable de la remplir et de la spécifier par l'attribution de prédicats au sujet Yahvé. La Bible notera en ce sens que "Yahvé est Dieu", que "Yahvé a créé l'univers", que "Yahvé a fait en sorte qu'Israël quitte l'Égypte", que "Yahvé est lent à la colère et porté à la miséricorde", que "Yahvé parle", que "Yahvé déteste les sacrifices"... Il est secondaire, à ce point de vue, que les prédicats proviennent de l'histoire, de la religiosité simplement humaine ou de la réflexion sapientiale. L'important est que ces mots fonctionnent de façon objective et représentative relativement à Yahvé visé comme sujet. On comprend dès lors que *Yahvé n'est pas une représentation de Dieu* — en quoi Barth a raison — mais on constate aussi en revanche que *Dieu constitue une représentation fondamentale de Yahvé*, à côté de bien d'autres, liées à l'expérience nationale d'Israël ou communes à tous les humains. Ce que, évidemment, Barth n'approuve pas.

A ce fonctionnement purement référentiel ou subjectif de Yahvé, je ne vois guère qu'une exception, soit les phrases où Yahvé dit ou rappelle son nom. J'ai évoqué plus haut *Ex 3, 14*. Il y a aussi la foule pressée des *'ani YHWH* qui se rencontrent surtout dans *Ezéchiel* et le *Deutéro-Isaïe*²⁵. En général, les phrases où "Yahvé" agit comme prédicat et où le sujet est un pronom ("je",

²³ "Nommer une personne, c'est d'abord suspendre toute représentation... le nom propre a la fonction paradoxale d'être dans le langage l'objectivité qui annonce la mort de l'objectivité..." (M. NÉDONCELLE, *Le nom propre peut-il stimuler la pensée?* dans *Le langage, I (Langages)*, Neuchâtel, 1966, p 35-36).

²⁴ Cf. *op. cit.*, p. 177-178.

²⁵ Sur le rapport de *Ex 3, 14* ('ehyeh) à *'ani YHWH*, voir J. OBERMANN, *The Divine Name Yhwh in the Light of Recent Discoveries*, *JBL* 68 (1949) 301-323.

“tu” ou “il”). On trouve d'ailleurs des énoncés où le sujet est un nom commun²⁶. Il semblerait que, dans ces cas, Yahvé intervient de façon objective et représentative. Mais il n'en est rien. Remarquons que les phrases de nomination n'ont pas Yahvé comme prédicat mais “Yahvé”²⁷. Non pas la personne vivante de Yahvé, mais le nom qui la désigne. Autrement dit, elles n'appartiennent pas au langage théologique, mais à son métalangage²⁸. Quand Yahvé déclare: “Je suis celui qui suis” ou “C'est moi Yahvé”, il ne nous apprend rien sur soi-même sauf qu'il se nomme “Yahvé”.

En bref, si Yahvé est susceptible d'être représenté de multiples façons, y compris la divinité, lui-même n'est aucunement une représentation de Dieu.

II

Ce Yahvé qu'atteint la Bible, qu'elle nomme “Yahvé”, qu'elle se représente comme le dieu unique et créateur du monde, dont elle commémore l'Alliance séculaire avec Israël, dont elle enregistre les lois et ordonnances, qu'elle prie, qu'elle célèbre, qu'elle glorifie, ce Yahvé est-il réel? Est-il purement et simplement réel? S'agit-il d'une *personne* directement historique et empirique, ou cette personne ne se trouve-t-elle pas rejointe par le biais d'un *personnage* du même nom?

Je suis d'avis que, partie intégrante d'un univers littéraire, celui de la Bible, Yahvé est un personnage. Personnage plus ou moins *réaliste*, covariant sous ce rapport des œuvres où il intervient et situé avec elles à un degré ou l'autre de ce que j'ai appelé ailleurs l'échelle des optiques²⁹. Mais non personne simplement *réelle*. Étant bien entendu que le personnage reconduit à la personne,

²⁶ Les uns et les autres sont sans doute rares. *Ps* 59, 6 met *Yahweh* en apposition à *'attah*; *Ps* 50, 1, à *'el 'elohim*.

²⁷ Ce qui est dit expressément dans les passages très nombreux où il est question du nom de Yahvé, v.g. *Ex* 6, 3; 15, 3; *Is* 42, 8; 51, 15; 54, 5. Sur la formule stéréotypée *b'ešēm YHWH*, voir H. A. BRONGERS, *Die Wendung b'ešēm jwhw im Alten Testament*, *ZAW* 77 (1965) 1-20.

²⁸ Sur le métalangage, voir entre autres L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. de A.-W. Léonard (*Arguments*, 35), Paris, 1968, p. 155-167.

²⁹ Cf. R. LAPOINTE, *Les genres littéraires après l'ère gunkélienne*, *Eglise et Théologie*, 1 (1970) 9-38.

quoique obliquement et, si l'on tient compte de Yahvé-auteur, concurrentement avec les autres personnages³⁰. En ce sens Yahvé serait une représentation, mais une représentation de soi-même, le personnage de Yahvé, de la personne de Yahvé.

Si le personnage de Yahvé nous est un intermédiaire obligé pour parvenir à la personne vivante de Yahvé, il convient de soupeser la densité ontologique du personnage littéraire.

Remarquons en passant que, depuis une trentaine d'années, on observe chez romanciers et critiques une désaffection à l'égard des personnages littéraires. La critique profane s'y était traditionnellement intéressée. Chez J. Petersen par exemple, le personnage (*Persönlichkeit*) est placé au sixième étage de la pyramide littéraire, qui en compte sept³¹. Mais pour des raisons que W. J. Harvey essaie de démêler et qui se ramènent au succès de la nouvelle stylistique, "la critique moderne a relégué au second plan l'étude des personnages; elle les salue parfois au passage d'un air poli et ennuyé; plus souvent, elle les tient pour de fausses et fallacieuses abstractions"³². A. Robbe-Grillet, de son côté, classe le personnage parmi les notions périmées³³. Je serais enclin à croire, avec W. J. Harvey, que la réaction de la nouvelle stylistique contre les écoles antérieures est allée trop loin. Il me semble que les œuvres d'imagination mettent normalement en cause des protagonistes, que l'histoire le fait encore plus nécessairement et que, en conséquence, il y a lieu de considérer à propos de l'AT le personnage de Yahvé.

Cela dit, comment apprécier le réalisme des personnages littéraires? Je voudrais situer ma position entre deux conceptions que j'estime inadéquates et que je nommerais volontiers génétique, l'une, herméneutique, l'autre. La conception génétique aborde le problème sous l'angle du pôle émetteur, tandis que la conception herméneutique privilégie le pôle récepteur.

³⁰ L. ALONSO SCHÖKEL a quelques bonnes pages sur ce point, quoiqu'il n'y fasse pas état du personnage de Yahvé, cf. *La palabra inspirada* (Biblioteca Herder, SE, 75), Barcelone, 1966, p. 64-67.

³¹ Cf. M. WEHRLI, *Allgemeine Literaturwissenschaft*, Zurich, 1951, p. 94.

³² "Modern criticism, by and large, has relegated the treatment of character to the periphery of its attention, has at best given it a polite and perfunctory nod and has regarded it more often as a misguided and misleading abstraction." (*Character and the Novel*, Londres, 1965, p. 192)

³³ Cf. *Pour un nouveau roman*, Paris 1963, p. 31-33.

Du côté génétique, diverses insistances sont possibles. On se demandera par exemple si Béatrice de la Divine Comédie était, comme l'a avancé Boccace, la fille de F. Portinari et dans quelle mesure Dante aurait "imité" la jeune florentine en composant les traits de son guide d'outre-tombe³⁴. Ou bien on parlera avec le critique marxiste G. Lukács de réalisme critique, c'est-à-dire d'un type de héros dont la conscience reflète exactement la réalité objective telle que l'appréhende une certaine philosophie, notamment son appartenance à une société non bourgeoise, à l'humanité nouvelle³⁵. Ou encore, on soulignera le fait que les personnages littéraires participent à la vie et à la pensée de leurs créateurs. Comme le dit L. Russo, "les personnages d'une œuvre d'art ne sont, en tant que tels, ni autonomes ni autarciques, mais l'une ou l'autre des infinies variations de l'émotion poétique, une sorte de diaspora idéale pour l'état d'âme du poète, et pourtant jamais détachés de leur point d'origine"³⁶. Dans chacune de ces tentatives, la question est posée de savoir comment une figure artistique donnée se comporte relativement au réel phénoménal, au réel profond ou à l'inspiration du poète. Mais la manière de la soulever implique le péril d'une réduction historique et la tentation de méconnaître le statut ontologique propre à l'univers littéraire.

Du côté herméneutique, on se méprendra sur la réalité des personnages littéraires en leur accordant droit de cité dans le monde quotidien des lecteurs. W. J. Harvey fait la remarque pertinente que les romans-fleuves de la radio ou de la télévision tendent à pénétrer dans la vie quotidienne des auditeurs en raison de leur déroulement dans une temporalité qui coïncide partiellement avec le temps réel³⁷. Cette confusion menace toute œuvre et tout lecteur. Quand R. Knox s'empare des personnages du ro-

³⁴ D'après E. R. CURTIUS, "Dante a célébré une Florentine qu'il appelle Béatrice; puis il a stylisé le personnage et en a fait un mythe: la dame Neuf" (*La littérature européenne et le moyen âge latin*, trad. de J. BRÉJOUX, Paris, 1956, p. 464).

³⁵ Cf. *Il marxismo e la critica letteraria* (PBE 43) trad. de C. CASES, Turin, 1964, p. 324-377.

³⁶ "I personaggi di un'opera d'arte non sono come tali autonomi e autarcici, ma essi sono soltanto una delle tante e infinite mobilissime finzioni del sentimento del poeta, una specie di diaspora ideale del suo stato d'animo, e però a tutti i momenti connessi a questo loro centro d'origine." (*Personaggi dei Promessi Sposi* (UL, 11) Bari, 1965, p. 20)

³⁷ Cf. *op. cit.*, p. 110-111.

mancier A. Trollope, les habitants du Barsetshire, et les fait se convertir au catholicisme, il tombe dans ce travers — consciemment sans doute — et il se fourvoie, car, ainsi que le remarque R. Liddell, les habitants du Barsetshire n'ont pas d'âme à sauver, ils ne sont pas réels³⁸. W. J. Harvey lui-même concède trop à l'approche D. N. B. (par allusion à D. N. Bradley pour qui les personnages de Shakespeare devaient être assimilés à des êtres autonomes et indépendants de la pièce où ils interviennent) quand il considère les figures dramatiques "comme irréductibles à une création verbale ou à une fonction de l'ensemble"³⁹. Il n'est pas douteux que les personnages artistiques vivent dans l'âme du lecteur, qu'ils parasitent en quelque sorte sa puissance d'auto-identification au sein de l'écoulement temporel non moins que son expérience d'une liberté conditionnée. Néanmoins, ils ne sont pas réductibles à cette expérience individuelle. Leur réalité est d'un autre ordre.

Redisons-le: ils ne sont pas *réels* mais *réalistes*. Ce sont, comme s'exprime A. Jarry, des "abstractions qui marchent". Puisqu'ils marchent, ils sont concrets, particuliers, individualisés. Mais en tant qu'abstraits, ils assument une valeur significative, typique, générale. Nul ne rejette l'existence historique de Socrate, tous admettent que Platon, son disciple, l'a connu de très près, tous reconnaissent également aux dialogues de ce philosophe une extraordinaire suggestivité, et pourtant, tout pittoresque et tout concret qu'il soit, le Socrate de Platon a quelque chose en commun avec les idées platoniciennes. Le rapprochement est de R. Virzel. "Les dialogues platoniciens nous montrent un Socrate sans bavure, sans trace de finitude, une vraie idée platonicienne..."⁴⁰. Au sein de la problématique marxiste qui est la sienne, Lukács a excellemment mis ce point en lumière en recommandant que le personnage littéraire soit en même temps individualisé et représentatif, unique et typique⁴¹. Il faut donc admettre une fois pour toutes que le

³⁸ Cf. *A Treatise on the Novel*, Londres, 1965, p. 109.

³⁹ "...as something more than a creation of language or a function in the total context of the play" (*op. cit.*, p. 204). Comparer à ce qu'écrit L. ALONSO SCHÖKEL là-dessus: "...el personaje dramático sólo existe en su hablar o en su presencia escénica..." (*op. cit.*, p. 67).

⁴⁰ "Steht Sokrates in den platonischen Dialogen vor uns, fleckenlos und frei von alle Schlacken der Endlichkeit: einer der platonischen Ideen vergleichbar..." (*Der Dialog*, I, Hildesheim, 1895, p. 178).

⁴¹ *Loc. cit.*...

personnage littéraire est justement littéraire, qu'il n'a d'autre réalité que l'illusion, ainsi que le proclame un personnage de Pirandello. Suivant les possibilités d'expression propres aux différents genres, suivant les procédés employés (nomination, description détaillée, signalement sommaire ou même caricatural, présentations dynamique ou statique, plate ou ronde, etc.⁴²), le personnage se rapprochera plus ou moins de l'*homo sapiens* mais sans jamais le rejoindre, condamné à demeurer un *homo fictus*⁴³.

Et venons-en au personnage de Yahvé. Ma première observation à son sujet consistera à suivre sa trace dans les différents ouvrages de l'AT. Est-il rigoureusement exact d'écrire, ainsi que le fait E. Jacob, que la manifestation de Dieu par sa parole "est une vérité que confirme chacun des livres de l'Ancien Testament"⁴⁴? Telle est bien l'impression que laisse une lecture de la Bible, livre sacré. Mais s'il s'agit de Dieu parlant ou même écoutant un humain qui s'adresse à lui, on doit constater que les livres suivants ou bien ne font pas intervenir Yahvé du tout, ou bien ne le mettent en scène qu'incomplètement. En Cantique, Yahvé ne joue aucun rôle — son nom survient comme motif littéraire en 8, 6. La recension hébraïque d'Esther se passe également de Dieu, et la recension grecque non plus ne le fait pas parler, même si elle ajoute un songe et deux prières. En Judith, l'héroïne fait une oraison et entonne un hymne, mais Yahvé reste dans les coulisses; les prières des autres personnages sont rapportées en style indirect. En Tobit, c'est Raphaël-Azarias, fils d'Ananias, qui exprime le point de vue céleste. En Suzanne, Dieu se contente de susciter l'esprit saint de Daniel. Ruth n'a rien sur Dieu. Daniel non plus, mais une foule de médiateurs surnaturels interviennent: songes, saints, anges, voix. Parmi les Lamentations, seule la cinquième vise Yahvé. Qohélet évidemment ne se permet pas d'embardees mystiques; il ne s'adresse même pas à Dieu, au contraire de Ben Sira. Sauf les discours de la Sagesse personnifiée, Proverbes se passe du personnage divin, le livre de la Sapience aussi, sauf que les ch. 9-19 sont dirigés vers Yahvé par Salomon en train de faire sa méditation. Siracide, disions-nous, invoque parfois son Dieu

⁴² Cf. R. WELLEK et A. WARREN, *Theory of Literature (Peregrin Books)*, Londres 1963³, p. 219.

⁴³ Cf. R. LIDDELL, *op. cit.*, p. 97-105.

⁴⁴ *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 103.

dans la prière. II Maccabées ne fait pas intervenir Dieu sinon par la voie de prodiges et de songes. Pour l'auteur de I Maccabées, le ciel est clos, il n'y a même plus de prophètes. Enfin, en Esdras et Néhémie, Yahvé ne dit rien, mais les "je" autobiographiques le visent parfois dans leurs quasi-prières. Au total donc, seize livres où Dieu n'intervient pas comme personnage parlant.

Cependant, Dieu ne s'absente pas entièrement. Parfois l'homme se le rend présent par la prière; ailleurs, c'est lui qui se manifeste par des envoyés. Remarquons en outre que les ouvrages énumérés sont soit récents soit sapientiaux. Rien d'étonnant à ce que des compositions internationales et profanes comme les recueils de maximes ne mettent pas de la partie le Dieu national. Et les ouvrages post-exiliques, par souci de sauvegarder la transcendance divine, ne font-ils pas intervenir Yahvé sous le couvert de chiffres ou de doublures? L'Époux par exemple en Cantique, ou Assuérus en Esther, ou Ananias en Tobit? Et sans qu'on puisse proprement parler de chiffre, il y aurait le hasard des rencontres en Ruth et, en Daniel, tout l'appareil apocalyptique.

Dans les autres livres vétérotestamentaires, Yahvé parle et on lui parle. Son texte est plus ou moins considérable, sa présence plus ou moins dominatrice. Voici une liste des livres où Yahvé apparaît comme personnage parlant, classifiés en fonction d'un barème purement quantitatif et allant du moins au plus:

- Deutéronome
- Psaumes 2; 6; 12, 6; 60, 8-10; 75; 81; 91, 14-16; 108, 8-10; 110, 1-4; 132, 11-18.
- Job
- Juges, Samuel, Rois, Josué, Genèse 12-50, Chroniques, Jonas
- Genèse 1-11
- Isaïe 1-39, Joël, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Malachie, Zacharie
- Isaïe 40-66, Jérémie, Osée, Amos, Abdias, Aggée
- Ezéchiel, Exode, Lévitique, Nombres.

Deutéronome, on le voit, constitue un cas aberrant, explicable par le parti de confier pratiquement tout le texte à Moïse, si bien

qu'il ne reste rien pour Yahvé, ou si peu que point. Autrement, la distribution des livres se conforme à leur nature. En tête viennent les ouvrages poétiques qui donnent normalement la priorité au moi humain sur le moi divin. Les écrits d'histoire religieuse viennent ensuite qui confient à Yahvé un rôle moins long qu'aux acteurs humains, à l'exception de *Gn* 1-11 dont l'objet mythologique et pré-historique laissait au contraire plus de champ au personnage divin. Au bas de la série, on trouve les écrits prophétiques et la théologie sacerdotale qui se présentent de bout en bout comme des révélations.

Cet examen général de la situation nous inculque une première vérité touchant le protagoniste de la Bible⁴⁵. Même s'il n'intervient pas absolument partout à visage découvert, le personnage de Yahvé apparaît à *tous les niveaux de réalisme*. Il fréquente peu les écrits sapientiaux, énormément les théologiques; peu le roman et l'histoire rationnelle, beaucoup le lyrisme prophétique et une certaine éloquence (Ezéchiel). Ce faisant, *il partage la réalité de ses comparses*. Tantôt, aux côtés de Job, c'est un héros de tragédie, tantôt, vis-à-vis de Jonas, il prend les allures d'un personnage de roman satirique. Chez les prophètes et les psalmistes, il emprunte sa réalité à l'âme lyrique d'où il émane. Dans les compositions théologiques relatives à l'histoire d'Israël, il s'incorpore des conceptions générales, toute une *Weltanschauung*. Il entre dans l'univers mythologique que dépeint *Gn* 1-11 comme son créateur et son maître, pour devenir plus loin l'ami des patriarches et le Dieu national des Israélites. Dans la prédication d'Ezéchiel (notamment 1-24), il n'est guère plus qu'un cliché littéraire, tandis que face aux phophètes, lors de leurs appels et de leurs expériences religieuses, il assume un maximum de réalisme.

Après cela, il ne saurait faire de doute que Yahvé est un personnage littéraire. Si l'on voulait être très rigoureux, on devrait

⁴⁵ Selon G. Lukács, une œuvre d'art soignée et harmonieuse attribue nécessairement une hiérarchie déterminée à ses personnages. Chacun a son rang; les uns sont les protagonistes, les autres, des comparses. Normalement l'un d'eux domine la scène. Dans l'AT, c'est Yahvé qui occupe le rang hiérarchique le plus élevé. "Questo "rango" del protagonista dipende essenzialmente dal suo grado di consapevolezza di fronte al proprio destino, dalla capacità di elevare, anche sul piano della coscienza, gli elementi personali e accidentali del proprio destino a un certo livello di universalità." (*Il marxismo e la critica letteraria*, p. 332)

même admettre plusieurs Yahvés, celui de Job par exemple, celui du Deutéro-Isaïe, etc... Dans la mesure cependant où l'AT forme un ensemble littéraire unifié par l'intérieur, par un enracinement dans une même tradition culturelle, nationale et religieuse, ainsi que par l'apport extérieur des lecteurs croyants qui le tiennent pour inspiré, Yahvé demeure, malgré ses métamorphoses, un personnage unique, le protagoniste de l'AT. En tant que personnage littéraire, il prononce vraiment toutes les réparties qui lui sont assignées. Il va de soi que ces répliques ne possèdent pas un même et identique indice factuel. En fait, les seules paroles de Yahvé qui soient homologables parmi les données empiriques me semblent être celles qu'il adresse aux prophètes au cours des expériences spéciales dont jouissent ces derniers. Et même alors, il faut se rappeler que Yahvé est Dieu et non homme, et que le récit que font les prophètes de leur expérience comporte normalement une bonne part d'élaboration imaginative et d'interprétation.

J'ai souligné le fait que le personnage de Yahvé était un personnage parlant. J'aurais pu mettre à profit bien d'autres particularités de son être. La cour angélique qui l'entoure par exemple, dont L. Dequeker a noté le lien avec la royauté créatrice de Yahvé. "... l'angélogologie, écrit-il, doit être mise en rapport avec la doctrine biblique de la royauté de Yahvé. En tant que Roi de la création, en tant que Dieu suprême, Yahvé est entouré d'une cour céleste. La Bible se *représente* Dieu à l'image du Dieu suprême cananéen"⁴⁶.

Mais les indications précédentes suffiront. Mon intention n'était pas de dessiner en détail le personnage de Yahvé, seulement de le poser au titre de représentation esthétique⁴⁷.

Au terme de cette étude, les conclusions suivantes me semblent s'imposer.

Premièrement, *en tant que visé par un nom propre, Yahvé échappe à la représentation*. On s'y réfère, on ne le signifie pas

⁴⁶ C'est moi qui souligne. Cf. *La cour céleste de Yahvé*, ColMech 52 (1967) 131-140.

⁴⁷ Représentation indispensable à la "gloire" de Dieu, selon H. URS VON BALTHASAR qui défend la thèse que la manifestation sensible d'une personne en est inséparable, cf. *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik, III-2: *Alter Bund*, Einsiedeln, 1967, p. 35.

proprement. Divers prédicats peuvent et doivent lui être attribués — celui de Dieu spécialement — qui détermineront et spécifieront son être personnel. De soi cependant, en tant qu'il a nom "Yahvé", il s'esquisse de façon tout à fait indéterminée comme la personne qui s'appelle "Yahvé".

Deuxièmement, *en tant que personnage littéraire, Yahvé est une représentation*. Une représentation de soi-même pour ainsi dire. Non de Dieu, mais de la personne qu'il évoque et avec laquelle il coïncide partiellement.

Troisièmement, soit qu'un nom propre le vise, soit qu'un personnage le médiatise, Yahvé se trouve articulé par le langage, emprisonné dans le système de la langue (nom propre), conformé par les régularités discursives (personnage). Mais en même temps qu'il signifie Yahvé, le langage respecte sa transcendance dans la mesure où il se réfère à lui comme à une personne vivante. C'est *au point d'intersection* de ces deux versants que le langage biblique est véritablement révélateur.

Roger LAPOINTE, O.M.I.

Université Saint-Paul, Ottawa

“Le son d’une brise légère”: un progrès dans la représentation de Dieu?

UNE ÉTUDE DE 1 R 19, 11-12

Le thème de notre congrès, à savoir les représentations de Dieu, m’a conduit à me pencher sur la théophanie de l’Horeb rapportée en 1 R 19. À première vue en effet, celle-ci semble se présenter comme une critique de la représentation traditionnelle de Yahvé; les phénomènes éclatants de l’orage qui, dans les récits du Sinaï, dans les psaumes et Habacuc 3, sont porteurs de la présence de Dieu, sont ici vidés de leur contenu numineux d’une manière non équivoque: “Yahvé n’était pas dans l’ouragan [...] Yahvé n’était pas dans le tremblement de terre [...] Yahvé n’était pas dans le feu” (1 R 19, 11-12). La question que je croyais à l’origine pouvoir poser — et éventuellement résoudre — était: d’où vient cette contestation, et quelle influence a-t-elle eue par la suite, à supposer qu’elle en ait eu une?

L’étude plus approfondie du texte a assez rapidement modifié l’hypothèse de départ et a soulevé de nouvelles questions. Pour mieux poser ces questions, situons d’abord notre texte.

I

Le rédacteur de l’histoire deutéronomiste a conservé, au milieu de l’histoire des deux royaumes, les récits d’origine prophétique qu’on appelle communément les cycles d’Élie et d’Élisée. Par plusieurs traits, ces récits se distinguent du reste du livre: présence abondante du merveilleux et du miracle, concentration de toute l’activité dans le royaume du Nord, et surtout lutte contre le baalisme¹.

¹ Cf. L. BRONNER, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (Pretoria Oriental Series, 6), Leiden, 1968.

C'est ici qu'il faut déjà reconnaître une première difficulté. On n'a rien dit du milieu dans lequel ces récits ont pris forme, même quand on a dit qu'ils sont d'origine prophétique. Certains ont essayé de les dater avec précision², mais il semble que l'accord ne soit fait que sur deux points: les récits sont presque contemporains des événements, et on les doit aux cercles prophétiques des disciples d'Élie et Élisée³. C'est bien maigre, somme toute, pour en retrouver les motivations profondes.

Le cycle d'Élie se présente avec une certaine homogénéité⁴, même si celle-ci est peut-être rédactionnelle et réunirait des récits à l'origine indépendants⁵. On peut admettre que *I R* 17, 1-19, 18 forment actuellement une unité autour du thème de la lutte contre Baal.

Le célèbre chapitre 18 regroupe deux scènes qu'encadre l'épisode de la sécheresse: celle de la rencontre d'Élie avec Obadyahu, où la crise est exposée dans toute son acuité, et celle du sacrifice du Carmel, où elle semble se dénouer en faveur de Yahvé.

Viennent ensuite, au chapitre 19, la fuite au désert et la théophanie; cette "rencontre avec Dieu" est d'abord et avant tout un récit de mission, une relance de l'activité prophétique d'Élie (à moins qu'on ait affaire au contraire à un récit de première vocation et mission). Cette mission est cependant précédée d'une scène mystérieuse: "Et voici que Yahvé passa. Il y eut un grand ouragan, si fort qu'il fendait les montagnes et brisait les rochers, en avant de Yahvé, mais Yahvé n'était pas dans l'ouragan; et après l'ouragan un tremblement de terre, mais Yahvé n'était pas dans le tremblement de terre; et après le tremblement de terre un feu, mais Yahvé n'était pas dans le feu; et après le feu, le bruit d'une brise légère. Dès qu'Élie l'entendit, il se voila le visage avec son manteau... "(*I R* 19, 11-13a)"⁶.

² Cf. O.H. STECK, *Ueberlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT, 26), Neukirchen, 1968.

³ Cf. O. EISSFELDT, *Die Komposition von I Reg 16, 29 — II Reg 13, 25, in Das ferne und nahe Wort*, Festschrift Leonhard Rost (BZAW 105), 1967, p. 58; R.E. MURPHY, *The Figure of Elias in the Old Testament*, in *Carmelus* 15 (1969), p. 231.

⁴ Cf. O. EISSFELDT, *op. cit.*, p. 12.

⁵ Cf. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II, Genève, 1967, p. 15.

⁶ Cf. Traduction de la Bible de Jérusalem.

Une interprétation qui semble avoir été longtemps commune est que nous aurions là une réprobation symbolique des méthodes violentes employées par Élie, le prophète de feu. Dieu lui révélerait que ce ne sont pas là ses manières de faire. Cette interprétation semble encore proposée par Ellis dans le récent *Jerome Biblical Commentary*. Depuis longtemps, pourtant, on a fait remarquer que cette interprétation est difficile à concilier avec l'ordre que Yahvé va donner à Élie; et quand on se souvient de la sanglante prédiction d'Élisée à Hazaël (2 R 8, 12) et des péripéties de la prise du pouvoir par Jéhu (2 R 9-10), le massacre des prophètes de Baal au Carmel ressemble presque à de l'amateurisme!

Une autre interprétation, qui se retrouve dans certain manuels de théologie au chapitre de la spiritualité de Dieu, voit dans cette scène un enseignement sur la nature de Dieu. Mais il semble difficile d'attribuer à notre auteur des préoccupations philosophiques ou de nature métaphysique. D'ailleurs, pour être au dernier degré de ce que l'homme peut percevoir, la brise n'en reste pas moins un phénomène atmosphérique⁷.

La *d'māmā* est mentionnée deux autres fois dans la Bible hébraïque: Job l'évoque comme un souffle préparatoire à une révélation de Dieu (4, 16), alors que le *Ps* 107, 29 nous dit que "Dieu changea la tempête en une *d'māmā*". Dans ces deux passages, l'idée est davantage celle d'un souffle léger que d'un silence absolu.

II

Ayant ainsi déblayé le terrain, voici les deux pistes sur lesquelles nous pourrions nous engager à la recherche d'une solution.

Le premier aspect dont nous devons tenir compte, c'est une apparente recherche du rédacteur de rapprocher Élie de la figure de Moïse. Notons que cette scène est la seule du cycle d'Élie à se situer hors du royaume d'Israël et de ses environs immédiats (Tyr et Sidon): nous sommes ici au Sinaï, à "la montagne de Dieu, Horeb" (v. 8). Le découragement d'Élie peut être rapproché de

⁷ Cf. G. VON RAD, *op. cit.*, p. 20.

celui que nous rapporte *Nb* 11, 14. La galette de pain et la cruche d'eau miraculeusement proposés dans le désert rappellent la manne et l'eau jaillie du rocher. Les quarante jours et les quarante nuits rappellent ceux que Moïse passa sur la montagne (*Ex* 24, 18; 34, 28), et le rapprochement semble s'imposer d'autant plus que les caravanes ne mettent que dix à quinze jours à faire le voyage depuis Bersabée⁸. L'article défini qui précède la mention de la grotte a été interprété comme un rappel de l'anfractuosité du rocher où Moïse s'était abrité durant la théophanie d'*Ex* 34⁹, et enfin la théophanie qui est accordée à Élie est décrite par le même verbe que celle qu'avait connue Moïse: "Yahvé passa" (v. 11; cf. *Ex* 34, 6).

C'est ce qui permet à Eichrodt de conclure: "Le but du voyage d'Élie à l'Horeb est de décrire la position unique d'Élie en le plaçant sur le même pied que Moïse"¹⁰.

On peut quand même se demander dans quel but ce récit aurait pris naissance. Serait-ce pour accréditer Élie comme homme de Dieu? Les deux chapitres précédents semblent le faire bien suffisamment. Serait-ce alors pour en faire comme un nouveau médiateur de l'Alliance¹¹? La brise légère, dans ce cas, signifierait l'intimité de Dieu avec son prophète, et même une intimité plus grande que celle accordée à Moïse, puisque ce phénomène dépasse ceux que rapporte l'Exode comme signes de la présence de Yahvé.

Le deuxième aspect, la deuxième piste, nous est suggéré par le contexte général du cycle d'Élie, à savoir la polémique contre le baalisme.

⁸ Cf. J. STEINMANN, *La geste d'Élie dans l'Ancien Testament*, dans *Élie le Prophète*, Bruges, 1956, t. I, p. 107. Ceci est évidemment renforcé si, avec certains auteurs modernes, on préfère situer l'Horeb vers le nord de la péninsule du Sinaï.

⁹ On peut encore interpréter cet article comme générique: "La région des grottes" (Montgomery), ou même d'une manière complètement indéterminée: "une certaine grotte", cf. P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1947², n. 137 n.

¹⁰ W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, London, 1967, t. II, p. 188, n. 1; cf. R. E. MURPHY, *op. cit.*, p. 233-234.

¹¹ Cf. G. FOHRER, *Das Gottesbild des Alten Testaments*, in *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)* (BZAW 115), 1969, p. 163-164.

Baal (Hadad) est le dieu de l'orage. C'est ainsi que nous le font connaître les textes d'Ugarit. Il est indéniable que le passage de la vie nomade à la vie sédentaire et le contact avec la religion cananéenne ont amené les Israélites à modifier leur représentation de Dieu. La représentation primitive de Yahvé a sûrement emprunté à El et à Baal des traits nouveaux¹². Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, lit-on souvent le *Ps* 29 comme un psaume originellement cananéen¹³.

C'est dans cette ligne que semble se situer la polémique des chapitres 17 et 18. Dans l'épisode de la sécheresse, on trouve l'affirmation que ce n'est pas Baal qui donne la pluie, mais Yahvé; dans celui de la nourriture miraculeuse de la veuve de Sarepta, celle de la puissance de Yahvé sur le territoire même de Baal; dans celui du Carmel, l'affirmation que ce n'est pas Baal qui maîtrise la foudre et le feu, mais Yahvé.

Le danger était de conclure: "C'est Yahvé qui est le vrai Baal" plutôt que "c'est Yahvé qui est Dieu". La théophanie aurait pour fonction d'empêcher cette confusion: Yahvé peut certes être maître des éléments extraordinaires, mais il ne se laisse pas pour autant réduire à être un dieu de la nature¹⁴. Tel pourrait être le sens de notre verset 12. Un sens partiellement négatif: une scène qui rappelle ce que n'est pas Yahvé, en opposition à la tentation de le "baaliser"¹⁵. Peut-on aller plus loin?

III

Certains tentent de le faire, et proposent de voir en *I R* 19 une représentation du dieu révélant. Yahvé se déclarerait supérieur aux dieux de la nature: il est celui de la révélation prophétique.

¹² Depuis H. L. GINSBERG, *A Phoenician Hymn in the Psalter*, in *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Rome, 1935, p. 472-476.

¹³ Cf. v. 10: "Ils ont abandonné ton alliance [TM]... je suis resté moi seul", ce qui évoque la prière de Moïse sur la montagne pendant la vénération du veau d'or en *Ex* 32.

¹⁴ Cf. F.R. HAIG, *The sound of a light Breeze*, in *The Bible Today*, no 25, 1966, p. 1776.

¹⁵ Cf. G. VON RAD, *op. cit.*, p. 16-17: "Était-ce encore Yahvé qu'on vénérât? N'était-ce pas plutôt Baal, l'auteur des bénédictions naturelles, auquel on avait simplement donné le nom de Yahvé? Ou bien était-ce encore autre chose, une réalité indéfinissable, située entre Yahvé et Baal?"

Comme le signale von Rad: "Dans l'ancien Testament, lorsque Dieu apparaît, ce qui est important, c'est la parole qui est prononcée; les phénomènes qui l'accompagnent demeurent toujours accessoires, surtout si le rédacteur ne les interprète pas"¹⁶. Ce qui importe, dans la scène que nous étudions, c'est la mission qu'Élie reçoit aux v. 15-18, et qui annonce la victoire du Yahvisme sur le baalisme, les versets précédents ne jouant qu'un rôle préparatoire.

Rôle néanmoins fort significatif. "La brise est un symbole descriptif de la parole murmurée, entendue par le prophète comme la voix de quelqu'un qui lui parle de tout près: cf. l'expression "Dieu qui parle *b^e-ōzen*", "dans l'oreille" de celui qu'il envoie (*Is* 5, 9; 22, 14; *Ez* 3, 10; 9, 1.5; *Is* 50, 4 s.; *1 S* 9, 15; *2 S* 7,27; *Jb* 33, 16)"¹⁷. Nous avons effectivement vu qu'un des deux autres emplois de *d^emāmā* se situait dans un tel contexte. On pourrait, en outre, mentionner la possibilité de rapprocher le célèbre *n^eum YHWH* de la racine arabe *na'ama*, gémir, émettre un son faible. "L'hagiographe indiquerait donc que le Seigneur est sur le point de dire quelque chose de très important"¹⁸, et plus généralement que Yahvé est le dieu qui se révèle par la parole prophétique plutôt que par les éléments de la création.

Les remarques qui précèdent sont en vérité trop rapides et laissent inexplorés trop d'aspects du problème pour que nous nous sentions autorisé à conclure avec fermeté. Un bilan provisoire peut cependant être dressé, qui pose en fait autant de question qu'il en résout.

1) La théophanie de *1 R* 19 met explicitement en cause différentes *représentations* possible de Yahvé. Elle engage une certaine conscience de la médieté qui affecte la relation de l'homme avec Dieu, même s'il s'agit d'un Israélite, même s'il s'agit d'un prophète. C'est cela que vise la multiplicité des phénomènes susceptibles de contenir Yahvé, de le rendre *présent*: l'ouragan, le séisme (tonnerre), le feu (éclair). Yahvé s'avère être *dans* la

¹⁶ *Ib.*, p. 20.

¹⁷ W. EICHRODT, *op. cit.*, t. II, p. 19 et note 3.

¹⁸ S. GAROFALO, *Il libro dei Re*, (*La Sacra Bibbia*), Turin, 1956, p. 146.

brise légère, alors qu'il *ne se trouve pas dans* les autres phénomènes atmosphériques.

2) La discrimination que le texte opère entre les manifestations grandioses et extraordinaires de Yahvé d'une part, et la brise légère d'autre part signifie nettement que l'on entend *contester* certaines représentations de Dieu. On conteste celles-là au nom de celle-ci. Qu'est-il reproché exactement aux manifestations frappantes? Quel est l'objet précis de la contestation? Il n'est pas facile de le dire. Les méthodes violentes ne sont sans doute pas en cause car, ainsi qu'il a été noté plus haut, le contexte immédiat et la suite du récit montrent qu'elles restent à l'honneur. Il n'est probablement pas question non plus de la spiritualité de Yahvé que l'on chercherait à défendre contre toute contamination de matérialisme soit parce que le symbole de la brise ne s'y prête qu'à moitié, soit encore parce que le terme *rûah* (1 R 19, 11), qui désigne normalement Dieu en tant qu'esprit, se trouverait alors indiquer au contraire la matérialité de Dieu. Il semble bien que la contestation s'en prend d'abord et avant tout au Baalisme, au dieu cananéen de l'orage, au rival de Yahvé. Yahvé n'est pas représentable comme Baal, parce qu'il est différent de Baal. Peut-être est-il question plus précisément d'une baalisation de Yahvé, baalisation redoutée ou déjà constatée. On combattrait alors certaines représentations de Yahvé qui, sans être absolument répréhensibles, auraient néanmoins le tort grave d'être fortement ambiguës. Il est possible qu'à travers ces représentations équivoques, leurs usagers aient été visés, les israélites d'autrefois par exemple, ou peut-être même Moïse.

3) Il reste à dire au nom de quoi se fait la dite contestation. Ici, plus que jamais, le sens qu'on accorde au remarquable symbole de la brise légère devient déterminant. Car c'est elle qui *représente* vraiment Yahvé, c'est en elle qu'il se trouve. Le parallélisme avec Moïse, Prophète par excellence, ainsi que le dialogue entretenu par Élie avec Yahvé (spécialement en 19, 13-18) orientent l'interprétation dans le sens du *langage* et du *prophétisme*. La brise légère instaure de quelque façon la communication prophétique. Elle le fait moins au titre d'événement, qu'elle n'est pratiquement pas, qu'au titre de commentaire des événements. Ou si elle est et demeure un événement, cet événement est ordinaire et non mira-

culeux, historique et non sacré, religieux et non magique. La vraie image de Dieu, la vraie image de Yahvé se tire moins des phénomènes de la nature, quelque grandioses qu'ils soient, que de la révélation prophétique, de l'interprétation religieuse que donnent les prophètes des événements.

PAUL-ANDRÉ GIGUÈRE.

Montréal

Une image globale des représentations de Dieu dans la théologie de Québec au XVIII^e siècle

Je voudrais vous proposer d'examiner un moment et un lieu de la destinée des représentations de Dieu en occident, moment et lieu qui n'ont pas l'importance historique des grands gestes créateurs d'où émerge une nouvelle articulation des symboles du divin, mais moment et lieu dont l'importance tient au fait qu'ils ont déterminé dans une mesure qu'il faudra tenter de préciser plus tard, le cheminement des symboles du divin dans la tradition religieuse québécoise. Peut-être d'ailleurs faut-il oublier provisoirement ce concept d' "importance historique" qui vient fausser l'analyse des discours grâce auxquels se constituent les figures du divin dans l'espace théologique. Que ces figures aient été grandes ou petites importe peu. Elle ont structuré notre espace religieux et c'est lui que nous désirons comprendre.

Quelle était l'image de Dieu que tentait d'assimiler le jeune clerc poursuivant ses brèves études de théologie au Grand Séminaire de Québec au XVIII^e siècle? J'ai déjà tenté de répondre à cette question dans le détail¹ en étudiant l'enseignement qu'on y faisait de la théologie. Il faudra compléter ces études par l'examen du discours pastoral, qui peut marquer une rupture assez importante avec la théologie apprise au Séminaire, afin de constituer une image globale de la dimension théologique de l'idéologie cléricale. C'est ce que je m'applique présentement à réaliser pour le Montréal du début du XIX^e siècle.

Nous avons eu la bonne fortune de découvrir parmi les documents qui se rapportent à l'enseignement de la théologie à Québec

¹ *La figure de Dieu dans l'enseignement de la théologie à Québec, au 18^e siècle*, mémoire présenté à l'Institut Supérieur des sciences religieuses pour l'obtention du M.A. (Sc. Rel.), Montréal, 1967.

au XVIII^e siècle, le manuscrit des thèses théologiques *De Majoribus Dei attributis* ayant servi pour l'examen des ecclésiastiques en avril 1777². Cet examen nous procure un profil unique dans l'ensemble de nos documents. Unique par sa brièveté, d'abord, mais unique surtout en tant qu'il nous découvre ce que le milieu de Québec pense sur Dieu. À l'examen on insiste sur ce qui est important, sur ce que l'on souhaite voir retenir par les étudiants; sur ce qui est discuté aussi, donc sur ce qui occupe l'espace le plus vivant de la conscience. C'est à ce titre que ce document mérite l'attention spéciale que nous allons lui accorder.

Déjà, à la lecture du titre, nous percevons l'intérêt du manuscrit: *De Majoribus Dei attributis*. Il s'agit des attributs divins, c'est-à-dire des composantes de l'image de Dieu telle qu'elle s'exprime dans le discours humain. Plus que cela. Il ne s'agit que des plus grands parmi ces attributs. Nous avons donc lieu de penser que ce document nous révélera non pas une image étale de Dieu, mais sa figure en relief puisqu'il s'agit d'une sélection où nous découvrons ceux de ses attributs qui sont jugés les plus grands.

Les trois paragraphes du texte traitent successivement de la science de Dieu, de sa volonté et enfin de son amour. Voilà l'avant-scène du discours théologique. Nous remarquons tout de suite qu'il s'agit là de "facultés" ou de ce qui touche aux opérations de Dieu. On ne retient pas comme d'habitude à titre d'attribut majeur, sa simplicité, son infinité, son immensité, son éternité et son invisibilité, comme le faisaient encore les manuels de l'époque³. C'est d'ailleurs ces dernières qualités, que l'on regroupait sous le nom d'attributs divins, et non les opérations, que retient notre examen.

Nous saisissons là sur le vif les véritables points d'attention de la conscience religieuse. Savoir, vouloir et aimer caractérisent

² *Theses theologicæ de Majoribus Dei attributis*, examen des ecclésiastiques en avril 1777, ASQ Sem. 13 n^o 7. Document synthétique où se retrouvent les idées des principaux auteurs de l'époque, soit les Poitiers, les Tournely, les Collet, ce texte peut être considéré comme représentatif du discours théologique qu'on entendait à Québec au XVIII^e siècle.

³ Les attributs que nous venons d'énumérer sont ceux que retient H. TOURNELY, *Prælectiones theologicæ de Deo et divinis attributis quas in scholis sorbonicis habuit H.T.*, Parisiis, apud viduam Raymundi Masières et J.-B. Garnier, 1735. t. 1.

la personne humaine et constituent le caractère par lequel Dieu ressemble le plus aux hommes. Ce sont des attributs positifs. Mais des attributs négatifs qui servent à marquer la différence de Dieu par rapport à l'homme, il n'est pas question. Au paragraphe troisième, alors que dans la coulée de l'amour nos thèses énumèrent un certain nombre d'autres qualités, nous n'entendons parler que de sainteté, de puissance, de liberté, de sagesse et de bonté, tous des attributs positifs pour notre théologien. D'ailleurs cette division entre attributs positifs et attributs négatifs, pour traditionnelle qu'elle soit, n'apparaît pas dans notre texte et nous ne l'utiliserons que pour mieux faire ressortir la tendance anthropomorphique que trahissent nos thèses. Dieu, donc, est savoir, vouloir et amour. Comment comprendre ces attributs?

Il ne faut évidemment pas demander à des thèses autre chose que des énoncés. Mais déjà ceux-ci, tout en renvoyant par les catégories employées aux longues explications théologiques, laissent voir en eux-mêmes une certaine intelligence des choses. Tentons de la dégager.

1. *Dieu est Savoir*

L'auteur des thèses ne dit rien de la nature de la science en Dieu. Il se concentre plutôt sur les actes du savoir divin qui se distinguent selon leurs objets. On retrouve donc dans le traitement d'un attribut en particulier le même type d'insistance, que nous venons de noter, sur l'opération plutôt que sur l'essence ou la nature qui porte l'agir. Il y a en Dieu deux types de science affirme notre auteur: "la science de simple intelligence par laquelle Dieu se voit lui-même en lui-même et voit les choses possibles dans leurs essences; la science de vision par laquelle Dieu atteint les choses existantes, même les pensées de l'esprit les plus secrètes et les plus viles, choses existantes qu'en effet *summe providens* régit et gouverne"⁴. La distinction entre ces deux types de science est classique: simple intelligence de soi-même et des possibles qui n'ont pas encore l'existence hors de lui⁵, vision des choses

⁴ *Op. cit.*, paragraphe 1.

⁵ L'idée de connaître ces possibilités dans leurs essences plutôt que dans la sienne propre pour autant qu'il est leur cause montre l'origine non-thomiste de cette pensée.

existantes, requise puisqu'Il les régit et gouverne par sa providence. Remarquons cependant l'insistance sur la connaissance par Dieu "des pensées les plus secrètes et les plus viles". Cette précision pointe dans deux directions: une, apologétique; l'autre, morale. Dieu n'est pas attentif qu'au cours général des choses, dit-elle aux déistes du siècle; Dieu vous surveille partout, dit-elle aux âmes coupables. Comprise en ce dernier sens, comme elle devait surtout l'être dans un milieu de grand séminaire, cette note sur la science de Dieu fixe l'attention sur une espèce de double de la conscience personnelle, sur ce que nous appellerions volontiers aujourd'hui un surmoi objectif.

Sans autre indication qu'un point, le texte continue: "il voit les futurs libre [...]". On pourrait penser que c'est toujours par sa science de vision que Dieu voit ainsi ces futurs, mais en réalité, comme nous l'indique la fin du paragraphe, notre auteur veut maintenant établir un troisième type de science divine, très controversé celui-là, la science moyenne. "Il voit les futurs libres, il les voit même conditionnés par la liberté des créatures, celui qui prévoit, mais dans une sorte de médium pour la connaissance". Personne ne nie que Dieu connaisse les futurs qui dépendent de la liberté humaine ou divine. Mais l'explication de cet énoncé divise les théologiens depuis plus de deux siècles. C'est que derrière cette question du médium gît toute la controverse sur l'efficacité de la grâce et la liberté de l'action humaine, comme nous allons le voir. Notre auteur commence par nier, avec la hauteur de ton d'un controversiste, quelques positions auxquelles il s'oppose: Dieu ne connaît pas les futurs libres dans les décrets prédéterminants de sa volonté, position des Thomistes qui s'écarte quand même de l'erreur de Jansénius; Dieu ne les connaît pas non plus dans le don qu'il fait aux élus des grâces efficaces par elle-mêmes, selon la façon de comprendre des Augustiniens; encore moins connaît-il dans la délectation relative victorieuse comme l'affirme cette position hérétique qui détruit la vertu et la liberté et qui se réclame fausement et à contresens du nom de saint Augustin. Face à ces opinions qui toutes tendent à réduire l'exercice d'une véritable liberté humaine puisqu'elles situent la connaissance divine des futurs libres d'une manière ou d'une autre dans un décret ou une action divine qui détermine ce que seront ces futurs libres (que devient la liberté alors?), il convient plutôt de se ranger à

l'opinion de Suarez selon laquelle Dieu connaît ces futurs dans la vérité objective qu'ils ont de toute éternité (vérité indépendante en quelque façon de l'intelligence divine comme cause)⁶; c'est ainsi qu'il convient d'admettre l'existence d'une science moyenne en Dieu, position tout à fait éloignée du semi-pélagianisme⁷.

Les tenants de la science moyenne représentent une tendance que le parti "augustinien" assimile au semi-pélagianisme parce qu'elle ne peut s'empêcher de penser l'action humaine comme antérieure logiquement (l'extériorité n'est qu'une façon d'exprimer cette antériorité) à la décision divine qui se trouve ainsi à dépendre de la créature. Ce n'est évidemment pas une dépendance chronologique et le parti "moliniste" invente le concept de science moyenne précisément pour intégrer les futurs libres à l'éternité de Dieu, se gardant ainsi d'un pur semi-pélagianisme.

A l'avance, les "augustiniens" semblent saper la vérité humaine de l'action libre et sa portée dans l'ordre de la justice, le mérite. Alors que le Jansénisme connaissait sa dernière flambée populaire en France, nos thèses trahissent une position assez violemment tournée contre eux, signe peut-être que le débat avait quelques échos à Québec et que la tendance "augustinienne"⁸ y trouvait des partisans.

Nos thèses montrent donc un enseignement qui prend position au cœur des débats d'alors. Avec cette théorie de la science moyenne, nous tenons le premier élément d'une position complète qui propose une vue précise du visage que Dieu tourne vers l'homme. Dieu n'est pas tel qu'on doive lui accorder une initiative absolue en ce qui regarde l'orientation de l'agir de l'homme. Celui-ci possède une vérité objective en tant que futur libre, une sorte de réalité idéale consistante de toute éternité. C'est elle que Dieu contemple par sa science moyenne "avant" de la déterminer à être par le décret de sa volonté. Il y a une sorte de réalité ontologique des futurs libres qui ne s'identifie pas à l'essence de

⁶ Même orientation épistémologique que pour la connaissance des *possibilia*, cf. note précédente.

⁷ Paraphrase du 1^{er} paragraphe.

⁸ Voulant décrire, nous n'avons pas à juger le degré de filiation réelle de cette tendance par rapport à Augustin lui-même. C'est par ailleurs le propos de H. de LUBAC dans *Augustinisme et théologie moderne (Théologie, 63)*, Paris, 1965.

Dieu. Pour sauver la liberté de la créature, il faut introduire une distance entre elle (même à l'état de possible) et Dieu. Voilà l'image que nous pouvons retenir de Dieu à la lecture de cette première thèse que devaient soutenir les étudiants de Québec en 1777.

2. *Dieu est Vouloir*

Pas plus de détails sur la nature de la volonté en Dieu⁹. Nous entrons tout de suite dans ses divisions. Il y a une double volonté en Dieu, l'une qui apparaît à l'homme dans de multiples signes, l'autre qui est le bon vouloir de Dieu en lui-même; la première ne fait rien, elle est stérile et n'est nommée volonté que métaphoriquement; la seconde est authentique (*sincera*) et concerne les moyens. Divisions classiques qui permettent de ne pas confondre l'apparence et le réel dans la perception de la volonté de Dieu. Et l'on passe tout de suite à la question plus limitée et controversée de l'extension du vouloir salvifique de Dieu.

Il est hérétique de restreindre la *voluntas beneplaciti* en Dieu, intention qui s'exprime dans la mort du Christ, au salut des seuls élus. Des intentions identiques visent le salut de tous les hommes, même compte tenu du péché originel. Cette opinion a priorité sur toute autre et est la plus certaine. L'auteur prend évidemment ici position contre la thèse janséniste. L'universalisme du vouloir divin de salut doit être affirmé avec force et pour ce faire il faut montrer que cette intention peut se réaliser adéquatement même dans les situations les plus difficiles. Le paragraphe se termine donc par quelques affirmations concernant cette possibilité.

Pour les justes qui veulent et qui font effort, les commandements de Dieu ne sont pas des requêtes impossibles. Le Dieu fidèle en effet ne souffre pas que quelqu'un soit tenté au-delà de ce à quoi il peut résister. Les infidèles et ceux qui sont aveuglés peuvent s'emparer (valent comprendre) de la récompense du salut. Dans la même ligne de pensée on peut affirmer que même pour ces enfants qui meurent tout à coup par hasard étouffés dans le sein maternel, des moyens suffisants de salut sont préparés.

⁹ Nous commenterons maintenant le 2^e paragraphe de notre manuscrit, en le paraphrasant.

Si justes, infidèles, gens aveuglés et enfants morts sans avoir pu recevoir le baptême peuvent se sauver, c'est que la volonté de Dieu en ce qui concerne le salut de l'humanité soumise à la faute originelle est vraiment universelle. Nous nous trouvons en présence d'une très forte insistance sur cet universalisme sans que l'on voie bien encore ce qui peut caractériser cette volonté quand elle est inefficace. Car il devait être évident pour l'auteur et ses étudiants que tous ne sont pas sauvés et donc que l'intention divine connaît un échec. Pourtant on ne retrouve rien sur cette question de l'efficacité sinon une note sur le vouloir et l'effort des justes qui suffisent seuls pour observer les commandements de Dieu. Or ceci ne laisse-t-il pas à penser finalement que c'est l'homme qui est responsable d'une certaine façon de l'application efficace du vouloir divin universel de salut? À ce stade, ceci ne peut que demeurer une question qui recevra peut-être une réponse alors que nos thèses nous parleront de la prédestination.

Une image très simple de la volonté divine, une image toute liée au problème du salut, l'image d'une bienveillance universelle qui permet à l'homme pécheur de faire confiance à ses possibilités d'action en regard de ce qu'il peut attendre comme récompense pour son bon vouloir et ses efforts, le salut: voilà la figure du vouloir divin dans la perspective du salut de l'homme pour la pensée de nos théologiens québécois.

3. *Dieu est Amour*

Le troisième paragraphe de notre texte va nous présenter maintenant divers attributs divins qui se nouent tous pour qualifier le vouloir divin. En tête vient l'amour, la qualité la plus globale de sa volonté en acte. Dieu¹⁰ s'aime lui-même premièrement et aime toutes les réalités possibles et existantes en raison de lui-même; conséquemment, il ne hait rien si ce n'est le péché, celui qui est le plus saint. Ce plus puissant de tous veut de volonté absolue tout ce qui n'est pas acte humain libre, alors que pour cette dernière catégorie d'objet, son vouloir est conditionnel¹¹;

¹⁰ Nous paraphrasons maintenant le 3^e paragraphe.

¹¹ Vu la difficulté de lecture du manuscrit, nous ne sommes pas sûr de bien rendre le sens de la dernière partie de cette phrase, à partir de "tout ce qui n'est pas acte humain".

ce plus sage n'est pas tenu au mieux; bonté extrême, il prédestine gratuitement à la grâce de justification et à celle de la persévérance finale: suprêmement juste, il ne prédestine ni à la gloire ni à la réprobation, même négative, avant d'avoir prévu les mérites de l'homme, mais seulement après les avoir prévus.

La difficulté d'une version française du texte n'est que la conséquence de son extrême concision latine qui réussit à condenser plusieurs thèses en quelques lignes. Chaque attribut ou presque est l'objet d'un débat dans lequel la thèse prend position. La sainteté morale de Dieu ne lui fait haïr que le péché et non le pécheur, thèse qui annonce déjà la négation d'une réprobation positive, contre Calvin; la toute-puissance ne nie pas le conditionnel qui caractérise la liberté créée, contre les Jansénistes; sa sagesse n'est pas liée à la nécessité de faire le meilleur en tout, débat leibnizien; et enfin viennent sa bonté et sa justice, dans l'arène de la querelle sur la prédestination.

Un mot qualifie tous les attributs énumérés: *summe*. Il nous permet de deviner quel chemin prend le théologien pour parvenir à son affirmation. Le mot *summe*, comme superlatif absolu, se situe à la tête d'une pyramide qualitative. Dieu est donc, en ses attributs (et en lui-même d'abord), celui dont on ne peut rien concevoir de mieux. Ceci suppose que l'on conçoit Dieu comme le sommet de l'échelle d'excellence qui de mieux en mieux va des créatures au Créateur. Voie théologique familière depuis le *Proslogion* de saint Anselme et remise en circulation par Descartes. Dieu possède les qualités de l'homme, mais superlativement. Simple appareil de représentations qui résistera mal plus tard aux reproches d'anthropomorphisme, mais qui fournissait une image bien parlante à ces hommes religieux, dans une époque plutôt faible métaphysiquement.

La sainteté, la puissance, la liberté et la sagesse de Dieu apparaissent donc comme autant de facettes de l'opération volontaire divine. Mais celle-ci se découvre surtout, pour notre auteur, dans la prédestination. Dieu est bon et juste. Ceci se manifeste dans sa façon d'orienter efficacement ses élus vers leur salut. Cette orientation se fait en deux étapes: la première inclut la grâce initiale de justification ainsi que celle de la persévérance finale dans l'état de justice; la seconde consiste dans la vision béatifique

(ou la gloire) qui est le terme adéquat de ce dessein de bienveillance gratuite. Or, si c'est la bonté de Dieu qui fonde la première étape, c'est sa justice qui règle la seconde. Ce n'est pas l'homme qui par ses mérites détermine Dieu à lui accorder la grâce de la foi et celle de la persévérance finale. Les anciennes querelles avec les semi-pélagiens ont permis de rendre cette affirmation assurée. Est-ce à dire alors que l'homme n'est pour rien dans l'entreprise de son salut? Non. La bonté de Dieu qui donne sa grâce vient se mettre au service de la justice. Le terme dernier de la prédestination, la gloire, n'est atteint que moyennant le mérite de l'homme. Dieu n'y oriente l'homme qu'après avoir prévu quels seront ses mérites. Dieu de justice, c'est comme tel toujours qu'il donne son salut en récompense à l'homme qui l'a mérité et qu'il réprouve ceux qui l'auront démerité. D'une certaine manière, que notre thèse n'explique pas, la liberté de l'homme sous la grâce conditionne le don de Dieu. Dieu voulait le salut de tous, lisons-nous au paragraphe précédent et nous nous demandions alors comment cette image d'un dessein universaliste pouvait se concilier avec le fait que certains hommes ne sont pas sauvés. Nous tenons notre réponse dans l'idée que ce salut demeure intérieur à la justice de Dieu et que par conséquent il est la récompense d'un mérite prévu par Dieu avant le décret de sa prédestination. Dieu peut connaître ce type de futurs libres par sa science moyenne, rappelons-le. Les principales affirmations de nos thèses forment un ensemble qui se lie autour de la question de la prédestination et déterminent une image globale des attributs divins dominée par la justice de Dieu, au service de laquelle agit sa bonté, source de grâce.

En somme, qui est celui dont parlent nos thèses?

C'est un esprit suréminent, celui-là seul qui peut tout connaître, tout vouloir, tout effectuer et dont l'activité *ad extra* concerne essentiellement le salut de l'homme, œuvre de son amour et de sa bonté, face "gracieuse" de sa justice rémunératrice. Nos théologiens de Québec pensent donc Dieu en ses facultés opératoires à l'égard du salut de l'homme et cette image de premier plan qui domine leurs conclusions souvent polémiques laisse à l'arrière-plan, comme un fond qui n'intéresse pas pour lui-même,

Dieu en son essence, créateur de tout ce qui existe et dont les meilleures définitions ne peuvent être que négatives. Non pas que nos étudiants ignoraient tout de ce discours fondamental sur Dieu, les autres documents que nous avons étudiés nous le montrent bien; mais c'est qu'en réalité cette image de Dieu est maintenant assez effacée de leur conscience religieuse. L'image du Sauveur s'est substituée à celle du Créateur. Et, synthèse paradoxale, la qualité dernière de ce Sauveur demeure celle des religions de la rémunération, la justice.

Face à cette image de Dieu, qu'advient-il de l'homme? Son espace religieux est l'œuvre vertueuse, l'œuvre méritoire. Sa responsabilité est immense puisque finalement c'est en prévoyant son comportement de justifié sous l'influence de la grâce que Dieu le prédestine. Mais une pareille responsabilité ne l'invitait-elle pas à éviter le risque, à restreindre son champ d'activité, à se concentrer sur les vertus de la mortification plutôt qu'à se mettre au service de l'espérance de la création tout entière? Le fait que l'image globale de Dieu ne comportât plus que des traits effacés de son attribut originel de Créateur rend l'hypothèse que nous venons de formuler sous la forme d'une question, possible, sinon probable.

La théologie apprise à Québec représente un des courants de la théologie européenne, le courant moliniste. Mais c'est le seul qui a droit de cité chez nous durant toute la durée du XVIII^e siècle. Il présente Dieu et l'homme comme faisant partie d'une même totalité, pensée comme un ordre hiérarchique où chaque être et chaque comportement occupe une place fixée. L'homme peut monter en "grade" par sa conformité à l'ordre moral créé par Celui qui, au sommet de la pyramide, guide tout par sa raison et son vouloir. La seule vocation de l'homme, c'est le mérite, car il doit faire face au jugement et c'est sur la base de ses œuvres (spécialement "les bonnes œuvres": culte, sacrifices, soin des pauvres) que le Juge divin octroiera la récompense céleste, l'entrée dans le monde du bonheur après la mort. La vie prend de ce fait le sens d'une entreprise capitaliste risquée. Dieu, dans sa miséricorde, donne bien la force d'agir pour le bien, mais le péché guette toujours l'homme. Son attitude globale devant l'Être su-

prême, ordonnateur du monde, sauveur de l'homme et juste Juge surtout est faite à la fois de crainte et d'audace, crainte du châtiement éternel, audace conquérante au moyen des œuvres méritoires.

L'image de Dieu répond à l'image de l'homme et vice versa sans qu'on puisse attribuer une priorité à l'une de ces dimensions corrélatives de la structure religieuse dans son ensemble.

C'est à partir d'un espace de ce genre, défini empiriquement et historiquement, que pourraient s'effectuer des études critiques relatives aux représentations québécoises du divin.

Louis ROUSSEAU

Université du Québec, à Montréal

“Le rôle du philosophe en face du dogme trinitaire” selon Maurice Blondel

Le 21 décembre 1936, Joannès Wehrlé écrivait à son ami Maurice Blondel:

Je vous demande donc de me dire, si vous le voulez bien, en quelques mots très simples, à quel titre *exactement*, comme philosophe, vous faites intervenir la notion révélée de la Trinité divine et de quel point de vue vous vous estimez en droit de prendre en considération, dans une œuvre de pure recherche rationnelle, un dogme fondamental du christianisme¹.

La question était en effet d'importance. Où est-on en philosophie, où en théologie? Y a-t-il une frontière nette entre philosophie et religion? Wehrlé était alors en train de relire *l'Être et les êtres* de M. Blondel, paru en 1935. Examinons tout d'abord ce que l'on rencontre dans *l'Être et les êtres* sur la connaissance que nous pouvons avoir de la nature de Dieu et sur les conséquences qui affectent le rapport entre philosophie et religion.

Sans refaire tout le cheminement de l'analyse de Blondel, on peut "reconnaître dans l'Être la présence intrinsèque d'une pensée consubstantielle et adéquate à sa réalité profonde"². Et Blondel ajoute: "Pour nous déjà, si l'Être est un, il nous a semblé qu'il n'est jamais seul. Son Verbe l'exprime et le renouvelle incessamment à lui-même"³. Il tient donc pour acquis que 1. "la Pensée est coexistante et consubstantielle à l'Être absolu"; 2. "l'Être s'exprime à lui-même et pour se connaître il produit un autre lui-même"⁴. Or nous sommes ici dans l'ordre philosophique, rationnel.

¹ Joannès WEHRLÉ à Maurice BLONDEL, 21 décembre 1936, in *Blondel-Wehrlé. Correspondance*, Paris, 1969, t. II, p. 702-703.

² Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres*, 1935 (nouvelle édition, Paris, 1963), p. 184.

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*, p. 190.

A ces deux points acquis, Blondel en ajoute un troisième, sous forme interrogative: "Si l'Être engendre son propre Verbe, cette image, qui vient de lui, peut-elle, engendrée qu'elle est, être identique à son origine génératrice?"⁵. On sent pointer, en sous-main, l'analogie trinitaire, Père, Verbe, Esprit. Alors, n'est-on plus en philosophie? Juste avant⁶, Blondel a utilisé un vocabulaire chrétien en définissant l'Être comme un "triple et unique Esprit". Mais il reconnaît alors dans cette terminologie "des réminiscences chrétiennes".

Poursuivant son analyse, il fait le raccord entre le Dieu des philosophes, *Ens a se*, et le Dieu de l'expérience mystique et de la tradition johannique, *Caritas*⁷: sans doute, la parfaite Charité divine échappe-t-elle aux prises de la raison; mais la métaphysique peut entrevoir que Dieu est bon. Ainsi la métaphysique prépare-elle l'homme à recevoir des lumières révélées qui combleront ce qu'elle suggère déjà. Cependant, force est de constater que de telles positions métaphysiques sont tenues en contexte chrétien. Blondel use lui-même du terme ambigu de *sondage* pour désigner ce travail de la raison qui cherche à élargir ses propres vues en interrogeant les faits positifs qui s'offrent à elle. Or le christianisme est un de ceux-ci. Est-ce encore de la stricte philosophie? Oui, pour Blondel. Il se rend d'ailleurs compte de l'objection et entend bien la prévenir dans *l'exkursus* 19 de *l'Être et les êtres*.

Pour Blondel, l'objet *matériel* de la science peut être le même pour le philosophe et pour le théologien; il diffère *formellement*, c'est-à-dire du point de vue sous lequel il est envisagé. Il n'y a donc ni "confusion des compétences" ni "coïncidences illusoires"⁸. D'autre part, entre philosophie et théologie il y a place pour la théologie rationnelle qui "prépare les voies au message divin"⁹. Elle le fait spécialement en reconnaissant à la philosophie le pouvoir de montrer l'insuffisance de la raison à résoudre par elle seule le problème de la destinée humaine, et en même temps, de montrer que la raison conçoit nécessairement l'idée d'un surnaturel néces-

⁵ *Ib.*

⁶ Cf. *Ib.*, p. 188-189.

⁷ Cf. *Ib.*, p. 193.

⁸ *Ib.*, p. 455.

⁹ *Ib.*

saire et pourtant gratuit. Il faudrait revenir ici à l'œuvre maîtresse de *l'Action* de 1893; mais nous nous limitons volontairement à la tétralogie (*la Pensée, l'Être, l'Action et l'Esprit chrétien*)¹⁰.

Ainsi, la philosophie la plus autonome fait apparaître ce désir réel mais inefficace d'une plénitude de vie que seule une révélation peut apporter. Blondel écrit qu' "à certains égards, les assertions philosophiques créent un vide là où les données religieuses apportent un plein"¹¹. Cette affirmation est clairement celle d'un philosophe *croquant* qui sait, par expérience personnelle, tout le bénéfique que peut apporter la foi à la raison. Mais n'est-ce pas faire continuellement de la corde raide et, finalement, à trop insister sur les limites de la raison, diminuer celle-ci au profit de la religion révélée? A cette difficulté qui resurgit constamment, Blondel, qui vient d'évoquer le mystère de la Trinité, apporte cet apaisement:

Là donc où il y a pour le théologien une nécessaire et absolue vérité, à jamais indémontrable et impénétrable à toute intelligence finie, le philosophe, même averti d'une telle vérité et dans l'hypothèse la plus favorable, ne saurait tout au plus qu'écarter les objections, suggérer de lointaines analogies, hasarder quelques raisons positives de convenance, sans rien qui ressemble à une preuve démonstrative ou à une analyse intrinsèque¹².

Mais, sa pensée s'exerçant un peu à la manière d'un balancier, Blondel craint, plus encore que le risque de la confusion, celui de la séparation. Car s'il y a séparation, la philosophie est vouée à aspirer sans pouvoir jamais posséder, ou du moins, sans pouvoir résoudre ses *énigmes* par la lumière des *mystères* révélés. Et réciproquement, la théologie s'appauvrirait sans l'effort philosophique. On est au cœur du problème des rapports de la philosophie et de la religion. Philosophie et religion portent sur le spirituel, et leurs "confins" ne doivent pas être conçus en extériorité physique.

Sous ces réserves, la philosophie comme la religion peuvent emplir leur domaine propre; et celui de la raison ne ferme nulle part ses frontières, alors que la religion de son côté apporte des suggestions, des

¹⁰ Renvoyons, pour ce qui est de l'idée de surnaturel, à notre ouvrage *L'idée de médiation chez Maurice Blondel, (Philosophes contemporains. Textes et études, 15)*, Louvain-Paris, 1969, *Le problème du surnaturel*, p. 353-397.

¹¹ *L'Être et les êtres*, p. 454.

¹² *Ib.*, p. 457.

contrôles, des enseignements auxquels la réflexion peut utilement se nourrir et se compléter¹³.

Si donc l'idée de Trinité a été surtout proposée par la Révélation chrétienne, comme le dit Blondel¹⁴, le Dieu de la raison et le Dieu de la foi ne sont pas étrangers l'un à l'autre. Il s'agit du même Dieu. Le discours du philosophe et celui du théologien portent sur le même objet matériel mais formellement différent. Ils se recoupent donc "sans coïncider ni se confondre jamais"¹⁵. Si le mystère trinitaire relève de la foi et de la théologie, il y a néanmoins une connaturalité de la raison par rapport au Dieu de la foi, ce qui fait dire à Blondel: "mais c'est assez qu'une secrète consonance éveille un vague écho dans notre intelligence"¹⁶. Nous retrouvons ce que Blondel appelle, après Thomas d'Aquin, le désir naturel mais inefficace de voir Dieu, ou encore, en termes spécifiquement blondéliens, l'immanence en nous du surnaturel dont l'idée s'impose à l'homme, idée d'un surnaturel déterminé par le double caractère de nécessité et de gratuité.

Or, ces explications que nous venons de parcourir, Joannès Wehrlé venait de les lire. Et pourtant, il n'était pas entièrement satisfait; et c'est ce qui l'a conduit à demander à Blondel des précisions dans la lettre citée au début de cette étude. Quatre jours après, Blondel répondait:

C'est très justement que vous sollicitez quelques explications sur le rôle du philosophe en face du dogme trinitaire. Vous souhaitez une solution en trois mots. J'ai davantage à vous offrir pour vous prouver que j'avais prévu la difficulté et pour satisfaire à votre légitime exigence¹⁷.

Et il renvoyait alors au tome I de *l'Action, excursus 25*, tout en se disant prêt à fournir d'autres explications si, malgré tout, des doutes ou des obscurités subsistaient dans l'esprit de son correspondant.

¹³ *Ib.*, excursus 29, p. 502. Cf. M. BLONDEL, *Office du philosophe*, in *Revue thomiste*, 41 (1936), p. 587-592.

¹⁴ Cf., par exemple, *ib.*, excursus 31, p. 519.

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ *Ib.*, p. 520.

¹⁷ Maurice BLONDEL à Joannès WEHRLÉ, Noël 1936, in *Blondel-Wehrlé. Correspondance*, t. II, p. 703.

Dans ce texte de cinq pages, il ne s'y trouve pas davantage que dans les exposés plus substantiels de *l'Être et les êtres*. Blondel redit que des ébauches de vues trinitaires se sont rencontrées avant le christianisme et en dehors de lui; et, avec Thomas d'Aquin, il parle des "pressentiments, mêlés d'ombre et d'erreur, non négligeables cependant puisqu'ils attestent certaines convenances qui, une fois le dogme révélé, servent à manifester comment la connaissance de la Trinité a été nécessaire pour fixer avec certitude et précision plusieurs grandes vérités [...]"¹⁸. Donc, malgré ses limites et son domaine propre, la philosophie offre des pressentiments de ce qu'est le mystère de Dieu. C'est donc indûment que l'"on a parfois prétendu clore la philosophie chez elle"¹⁹. Il n'y a pas deux infinis, celui du philosophe et celui du privilégié de la grâce. "S'imaginer qu'on peut couper l'infini en deux"²⁰ est une erreur intenable. Mais, puisqu'il faut toujours tenir les deux termes de l'alternative, le philosophe n'a pas pour tâche "de pénétrer, par la raison, les secrets de la Dêité [...]; il importe seulement d'écarter certaines ignorances, certaines objections qui risquent de défigurer ce qu'il y a de rationnel et d'essentiel dans notre certitude de Dieu"²¹.

Par là, Blondel reconnaît la compétence et les limites de la philosophie. Celle-ci peut bien concevoir certains attributs divins, pressentir confusément la Trinité divine —et c'est même son devoir—, elle a finalement un rôle plus apophatique qu'explicatif et déclaratif: prémunir contre les déformations d'une image trop anthropomorphique de Dieu, écarter les vues simplistes, sauvegarder la rationalité du discours sur Dieu, de la théo-*logie*. Mais la balle rebondit et une objection se présente alors. Certes, la théologie reconnaît que la philosophie lui est indispensable pour préserver sa cohérence et sa logique. Mais la philosophie n'est-elle pas réduite à un rôle de prolégomène à la théologie? et alors, doit-on se résigner à ce que la philosophie se fasse servante de la théologie, *philosophia ancilla theologiæ*? C'est retrouver le problème de la philosophie chrétienne, si débattu dans les années trente, entre Blondel, Bréhier, Gilson et autres thomistes.

¹⁸ M. BLONDEL, *L'Action*, t. I, Paris, 1936, excursus 25, p. 398.

¹⁹ *Ib.*, p. 399.

²⁰ *Ib.*, p. 400.

²¹ *Ib.*

Les explications de Blondel ont-elles satisfait Wehrlé? Bien que la correspondance publiée ne le dise pas, on peut supposer que plus d'une question a dû rester en suspens dans son esprit, d'autant que les demandes d'éclaircissements de Wehrlé à Blondel se sont faites plus exigeantes et plus pressantes dans les dernières années de l'ami parisien de Blondel (Wehrlé est mort en 1938). Quant au lecteur de Blondel de 1970, il peut lui aussi rester sur sa faim et ne pas se trouver entièrement satisfait par les explications du philosophe d'Aix. Mais, à la différence de Wehrlé, nous disposons aujourd'hui des deux tomes de *la philosophie et l'esprit chrétien*, parus en 1944 et 1946. Il convient donc de pousser notre enquête jusque là pour savoir quelle est la dernière pensée de Blondel sur la place de la philosophie dans la connaissance de Dieu, et d'un Dieu connu dans son mystère trinitaire grâce à la Révélation chrétienne.

Dieu est inconnaissable. Mais "le Dieu de la critique philosophique" suggère infiniment moins que les indications positives du "Dieu des chrétiens"²². Cette déficience de la philosophie à connaître Dieu n'est pas négative et Blondel peut dire que "la philosophie est comme un premier baptême de l'eau qui prépare les voies à la lumière intégrale, mais qui, par ses résultats positifs, suscite des problèmes légitimes qu'elle ne peut résoudre complètement elle-même"²³. Or, comme il s'agit du même Dieu et du même effort pour le connaître, que la raison soit seulement philosophique ou éclairée par la foi chrétienne, il ne peut y avoir de violence faite à la raison si l'on recourt aux "solutions offertes par la dogmatique chrétienne"²⁴. Ces solutions positives "loin de contredire les ébauches et les tâtonnements rationnels, les délivre[nt] des obstacles, des hésitations, des antinomies décourageantes ou même naturellement insolubles"²⁵. Le dépassement se fait dans la continuité.

Si l'on considère directement le paradigme trinitaire, on trouve la réponse à la difficulté qu'a la raison philosophique à justifier

²² M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. I, Paris 1944, p. 8.

²³ *Ib.*, p. XIII.

²⁴ *Ib.*, p. 20.

²⁵ *Ib.*

l'attribut divin qu'est la bonté. Car, concevoir un Dieu unique peut signifier qu'il s'agit d'un Dieu solitaire. L'ipséité divine pourrait être interprétée comme un solipsisme, un égoïsme. Il peut donc être malaisé de fonder rationnellement la bonté en Dieu. Le Mystère trinitaire révélé lève l'aporie en dévoilant la nature intime de Dieu : Dieu est plusieurs, Dieu est don, Dieu est plénitude d'amour. Le Père et le Verbe se donnent l'un à l'autre dans ce troisième Substantiel qu'est l'Esprit d'Amour. Voici comment Blondel précise la nature des Personnes divines :

Non, le Père ne produit pas le Verbe par une sorte de nécessité intellectuelle pour se connaître lui-même et pour avoir une représentation, un redoublement de son propre égotisme; non, le Verbe n'est pas seulement un reflet de la splendeur rayonnante de l'être: l'être est charité qui se donne à un autre lui-même et cet autre qui a tout reçu, donne à son tour, se restitue pleinement, librement, activement [...] ²⁶.

Ainsi, le philosophe, sans s'aliéner aucunement à une doctrine révélée, trouve en celle-ci des lumières nouvelles. Le fait chrétien agrandit au contraire le domaine de l'investigation philosophique; il accomplit, tout en la respectant, l'autonomie de la raison. La Révélation acquiert à son tour, au contact de la critique philosophique, une intelligibilité plus pleine. Un "rythme alternatif et propulsif" enrichit les "énigmes philosophiques" au contact des "mystères révélés par le christianisme" ²⁷, et réciproquement. La philosophie manifeste ainsi sa puissance en repoussant toujours plus loin les limites de sa recherche. On se rappellera ici le mot de Lachelier: "C'est l'office de la philosophie de tout *comprendre*, même la religion" ²⁸. Mais pour Blondel, il faut aller plus loin et dire que "l'intégralité de *la* philosophie s'acquiert, se conserve et se développe par une féconde connivence avec l'intégralité *du* christianisme, compris et vécu en toute sa plénitude" ²⁹. Il semble clair que l'idéal blondélien du philosophe est le philosophe *chrétien*, c'est-à-dire le philosophe qui, tout en restant autonome dans son domaine, accepte et désire les stimulations positives que lui fournit la religion révélée. Le mystère trinitaire en est un exemple. La

²⁶ *Ib.*, excursus 2, p. 220-221.

²⁷ *Ib.*, p. 30.

²⁸ Jules LACHELIER, art. *Philosophie*, observations, in *Vocabulaire de la philosophie*, par André LALANDE, 9^e édit., Paris, 1962, p. 775.

²⁹ *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. I, p. 215.

raison prend pour hypothèse féconde de sa réflexion et de sa critique le dogme chrétien. D'autres religions pourraient-elles remplir ce même office? Peut-être, mais Blondel ne le dit pas; il ne quitte pas le domaine du christianisme.

Retenons aussi que l'idéal du philosophe chrétien ne se comprend qu'à l'intérieur d'une philosophie de l'action³⁰. Ce que la vie unit dans la solidarité et la symbiose — ici raison et foi chez le même homme — ne peut être séparé en éléments juxtaposés. Il y a une connexion profonde entre la quête rationnelle et le dogme chrétien. Les domaines sont distincts mais reliés. "Bien plus c'est sous l'expression compatible avec le langage philosophique"³¹ que Blondel propose l'étude philosophique des dogmes. Il n'y a pas ainsi glissement d'un plan à un autre ou intrusion théologique en philosophie.

Malgré ces limites, il faut reconnaître que "le rôle du philosophe en face du dogme trinitaire" et, plus largement, en face du christianisme, n'est pas facile à tenir. Il peut se tourner en artisan de l'apologétique ou de la théologie dite fondamentale. La philosophie risque ainsi d'être aspirée par la religion et de perdre son identité. Même s'il est croyant, le philosophe n'a pas à remplacer la religion sur laquelle il exerce sa réflexion et sa critique. Mais on peut penser aussi que le philosophe de la religion peut ne pas être croyant. Sa fonction est strictement la même. Les domaines sont distincts. Comme l'écrit H. Duméry, "la philosophie se déploie au plan réflexif et critique; la religion se déploie au plan spontané et concret. La première est du côté du raisonnement, la seconde du côté de l'agir"³².

Blondel parle de dogmes chrétiens, donc d'un corps organisé et conceptualisé qui exprime les mystères chrétiens. Si la religion est du côté de l'agir, il ne faut pas exclure un raisonnement à l'intérieur de la religion. Duméry ne méconnaît d'ailleurs pas le rôle de la pensée et du discours pour comprendre et formuler la religion. Définissant le rôle du théologien, il écrit: "Il convient de mainte-

³⁰ Cf. *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. II, Paris, 1946, excursus 1, p. 263.

³¹ *Ib.*

³² Henry DUMÉRY, *Critique et religion*. Problèmes de méthode en philosophie de la religion, Paris, 1957, p. 189.

nir avec force que le théologien est plus qu'un prédicateur. Il met en forme l'expérience religieuse; il se soumet pour cela à la discipline d'une méthode. Il est un spirituel doublé d'un intellectuel"³³.

Et, avec Blondel, il faut constater que la méthode philosophique employée dans la tétralogie s'est infléchie, ou du moins a évolué, depuis *l'Action* de 1893. Méthode d'immanence et d'implication, dialectique concrète et phénoménologie étaient mises en œuvre dans *l'Action* de 1893. Le christianisme était présent, certes, mais au second plan, implicitement. Dans la tétralogie, dont nous venons d'examiner brièvement trois ouvrages, et sous un aspect précis, le christianisme est plus directement affronté; il l'est franchement dans *l'Esprit chrétien*. Cette confrontation vise à élargir le domaine sur lequel s'exerce la réflexion et la judicature de la philosophie. Celle-ci reçoit de la religion chrétienne des lumières qu'elle présentait à peine. Non d'ailleurs pour en vivre mais pour en faire la théorie, pour les examiner rationnellement et en faire des hypothèses adjuvantes et stimulantes. Le philosophe doit être mieux en mesure ainsi de répondre, au plan de la réflexion, au problème de la vie humaine intégrale tel qu'il se pose dans une philosophie de l'action. Et comme le note J. Trouillard, "les deux grands thèmes de la doctrine blondélienne, l'action et la religion, ne font qu'un. Une étude de l'action est toujours finalement une réflexion sur la religion"³⁴. Cela ne va pas sans risques, nous l'avons vu, mais cette démarche rationnelle aux confins de la philosophie et de la théologie mérite d'être poursuivie. Il y a certes une tension continue à dépasser, mais cet inconfort est la rançon de la grandeur de la philosophie dont la tâche est de tout examiner et de tout critiquer, y compris la religion.

La rapide étude que nous venons de présenter gagnerait à être complétée par une lecture du dernier livre de Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, publié en 1950³⁵ mais dicté vingt années auparavant. En bref, on y trouverait confirmation de ce qui est dit dans la tétralogie, et parmi les points notables, on pourrait relever ceux-ci:

³³ *Ib.*, p. 284, note 2.

³⁴ Jean TROUILLARD, *Aix et Athènes*, in *Giornale di Metafisica*, 16 (1961), p. 613.

³⁵ Aux P.U.F., Paris.

Blondel utilise la théologie dogmatique à titre d'hypothèse, de guide rationnel. L'ordre chrétien, tel qu'il existe en fait, correspond au besoin profond de l'homme, à son inquiétude existentielle; en même temps, il comble son besoin de rationalité, car cet ordre chrétien est intelligible. Une remarque de H. Bouillard aurait ici sa place: "La philosophie blondélienne se porte au-devant du christianisme, parce qu'elle découvre que la logique interne de l'action humaine est, au fond, identique à la logique interne du christianisme"³⁶. Pour Blondel, en effet, il n'y a qu'une Vérité, qu'un Verbe. "Le Dieu de la Révélation [...] est aussi le Dieu de la raison"³⁷.

On constate ainsi combien, dans son dernier ouvrage, Blondel refuse la philosophie séparée, séparée de la religion et tout d'abord du christianisme, du catholicisme. Il entend reprendre tout le problème philosophique — une philosophie autonome — à partir de l'hypothèse que le christianisme est vrai et que cette vérité comble l'homme. L'idée catholique de la destinée humaine est prise comme hypothèse de départ, et par une démarche rationnelle et critique, le fondement de l'hypothèse est vérifié. Mais, pour Blondel, l'homme ne peut se suffire de raisons. Si le christianisme est possible, s'il apparaît comme la solution totale, au consentement *notionnel* doit s'ajouter l'aquiescement *réel*. Le passage de l'idée à la réalité se fera par l'engagement littéral et vital, bref, par la médiation de l'action. Mais on dépasse ici le domaine strictement philosophique. L'option devant le christianisme, dont la révélation trinitaire est un mystère central, relève de chaque homme. En montrant la portée philosophique du christianisme, le philosophe a rempli son rôle.

Jacques FLAMAND

Ottawa

³⁶ Henri BOUILLARD, in *Hommage à Maurice Blondel* (in *Recherches et Débats*, n° 38, mars 1962), p. 215.

³⁷ M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. I, p. 52.

La kénose de Dieu dans le Christ d'après Thomas J. J. Altizer

Thomas J. J. Altizer est sans doute celui à qui la désignation de "théologien de la mort de Dieu" convient le plus adéquatement. Il se distingue d'abord par le caractère absolument radical de son athéisme, mais aussi et surtout par le projet paradoxal qu'il a conçu, par le défi qu'il veut relever de faire de cet athéisme une authentique théologie. Or cet athée radical qu'est Altizer présente effectivement toutes les apparences d'un théologien. Il est obsédé par l'idée de Dieu; il parle constamment de Dieu, en parlant de sa mort! Ce qui donne déjà à son œuvre l'allure d'une théologie bien spéciale, une théologie à rebours, une "a-théologie" comme on a dit. Il s'agit encore d'un universitaire de grande culture. Il possède une connaissance étonnante de la théologie, de la philosophie et de la littérature modernes et contemporaines. Il s'est de plus spécialisé dans l'étude des grandes religions orientales. Plus qu'il n'en faut donc pour faire un bon théologien! S'il y a un courant journalistique dans le mouvement de la mort de Dieu, ce n'est certainement pas là qu'il faut chercher Altizer. Mais il y a autre chose encore, et c'est par là surtout qu'Altizer peut revendiquer le titre de théologien: cet athée prétend donner un sens chrétien à son athéisme. Il prétend faire de son athéisme l'expression même de la foi chrétienne aujourd'hui.

Prétention exorbitante dira-t-on! Il faudrait nous garder cependant de rejeter sans examen la thèse d'Altizer, sans affronter le défi qu'il nous propose. Sans doute, bien peu de croyants pourront le suivre jusqu'au bout dans son aventure. Il a connu jusqu'à présent beaucoup plus de critiques que de disciples. Mais il ne peut être que salutaire et stimulant pour la théologie d'accepter les termes de sa problématique: que doit devenir notre foi chrétienne en Dieu dans ce monde athée qui est le nôtre? Altizer présente d'ailleurs un intérêt tout particulier pour nous, au cours de ces journées d'étude sur les *représentations* de Dieu. Car il

semble bien que le problème fondamental qui le préoccupe soit précisément celui de la transcendance de Dieu et de son immanence dans notre monde d'aujourd'hui. Au cours de ce bref exposé, je tenterai donc de présenter d'abord aussi exactement que possible ce qui me semble être l'essentiel de la théologie d'Altizer. Je me permettrai ensuite quelques réflexions critiques sur le problème de la transcendance, tel qu'il ressort de son œuvre¹.

I

La première chose qu'il nous faut reconnaître en abordant la pensée d'Altizer, c'est que chez lui l'affirmation "Dieu est mort" prend vraiment le sens d'une profession de foi². Seule la foi peut d'ailleurs percevoir cet événement de la mort de Dieu³. Si tout homme peut faire aujourd'hui l'expérience de l'absence de Dieu, seul le chrétien peut vraiment parler de la mort de Dieu⁴. C'est donc pour rendre témoignage à la Parole de la foi, que la théologie chrétienne doit aujourd'hui proclamer la mort de Dieu⁵. Or cette thèse fondamentale d'Altizer est d'autant plus paradoxale que la négation de Dieu est chez lui plus radicale. Et c'est par là que nous commencerons ici: quel sens faut-il donner à sa proclamation de la mort de Dieu? Nous verrons ensuite comment il

¹ Voici la liste des ouvrages de Thomas J.J. ALTIZER cités au cours de cette étude. On trouvera entre parenthèses les abréviations utilisées pour les références:

Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred, Philadelphia (The Westminster Press), 1963 (*Mircea Eliade*)

Radical Theology and The Death of God, (en collaboration avec William HAMILTON), Indianapolis (The Bobbs-Merrill Co.), 1966 (*Radical Theol.*)

The Gospel of Christian Atheism, Philadelphia (The Westminster Press), 1966 (*The Gospel...*)

The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake, Michigan State University Press, 1967 (*The New Apoc.*)

Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology, (recueil édité par Altizer, avec introduction de l'auteur), New York (Harcourt, Brace & World), 1967 (*Toward...*)

The Altizer-Montgomery dialogue, A Chapter in the God is Dead Controversy, Chicago (Inter-Varsity Press), 1967 (*The Altizer...*)

Creative Negation in Theology, dans Dean PEERMAN, éd., *Frontline Theology*, (Richmond, John Knox Press), 1967, p. 77-85 (*Frontline Theol.*)

² *The Altizer...*, 7, 10; cf. *The Gospel...*, 102.

³ *The Gospel...*, 24.

⁴ *Ib.*, 102, 111; cf. *Radical Theol.*, 137, 154.

⁵ *Frontline Theol.*, 82.

prétend en faire un article de foi, en vue d'une théologie de la mort de Dieu.

1. Altizer reconnaît lui-même que l'expression "la mort de Dieu" peut s'entendre de bien des façons, dont plusieurs parfaitement orthodoxes⁶. Mais il élimine sans merci toutes ces acceptions mitigées, ne laissant subsister aucune ambiguïté sur le sens radical qu'il lui confère. Ainsi, quand la théologie radicale parle de la mort de Dieu, elle ne l'entend pas tout simplement au sens où nos concepts et notre langage traditionnels sur Dieu auraient besoin d'être reformulés. Ce ne sont pas seulement nos concepts ou notre langage sur Dieu (notre "théo-logie") qui sont morts; c'est la réalité même de Dieu qui est disparue⁷. Ce n'est pas simplement une idole forgée par la spéculation humaine qui est morte, c'est le vrai Dieu de la Bible⁸. Il ne s'agit pas seulement du Dieu des païens, ou de la fausse piété, ou de la religion, ou de la philosophie, mais bien du vrai Dieu de toute la tradition chrétienne⁹. Il ne suffit pas non plus de parler, avec Buber, d'une éclipse de Dieu¹⁰, comme si Dieu était toujours vivant dans le mystère de sa transcendance, mais sans révélation, sans signe ni témoin pour le manifester. Il ne s'agit pas enfin de la recherche du "Dieu au-dessus de Dieu", comme dit Tillich, selon la tradition de la théologie négative et mystique¹¹. Car Altizer souscrit sans doute ici à la thèse de Feuerbach, pour nier non seulement les attributs divins, comme dans la théologie négative, mais encore le sujet de ces attributs et de toute théologie, Dieu lui-même.

C'est d'ailleurs en termes de transcendance et d'immanence qu'Altizer définit le plus clairement le sens radical de son athéisme. L'événement de la mort de Dieu dans notre monde moderne, c'est en somme l'avènement d'une immanence radicale qui absorbe et dissout toute transcendance¹². C'est "l'effondrement de toute signification comme de toute réalité située au-delà de l'immanence radi-

⁶ *Radical Theol.*, X-XI.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Frontline Theol.*, 80.

⁹ *Radical Theol.*, 12.

¹⁰ *Frontline Theol.*, 81.

¹¹ *Ib.*, 82; *Radical Theol.*, 134.

¹² *Radical Theol.*, 126, 128.

cale de l'homme moderne, une immanence qui fait disparaître tout souvenir, toute ombre de transcendance"¹³. En parlant de la mort de Dieu, Altizer veut donc dire "que le fondement transcendant, le fondement ultime et final du monde, de la vie et de l'existence est mort"¹⁴.

On aura sans doute reconnu ici une allusion à Tillich. Et de fait, Altizer reproche sévèrement à Tillich, tout comme à Bultmann d'ailleurs, d'avoir voulu sauvegarder une certaine transcendance au cœur même de l'immanence, en traduisant l'au-delà transcendant en terme de profondeur immanente¹⁵. Il perçoit par contre très lucidement et accepte totalement le sens radicalement anti-métaphysique de la proclamation de la mort de Dieu chez Nietzsche. Heidegger avait déjà reconnu d'ailleurs dans cette proclamation de Nietzsche le refus de toute transcendance de l'"Être" (*Sein*) de l'"étant" (*Seiendes*); il n'y a plus que l'immanence totale, la pure contingence de l'"existant" (*Dasein*) ici et maintenant¹⁶.

2. Comment un athéisme aussi radical peut-il se réclamer de la foi et de l'Évangile? Comment peut-il recevoir une interprétation chrétienne? À la suite du Père de Lubac¹⁷, Altizer observe d'abord que la tradition chrétienne la plus orthodoxe a toujours reconnu le fait de la mort de Dieu, en affirmant d'une part Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, en reconnaissant d'autre part la réalité de sa mort sur la croix. Ainsi, en Jésus-Christ, c'est vraiment Dieu qui meurt pour notre salut¹⁸. L'expression même "Dieu est mort" pourrait fort bien venir d'ailleurs d'un choral de Luther intitulé: "Dieu lui-même est mort"¹⁹.

Or pour exprimer tout le sens de cette mort de Dieu en Jésus-Christ, Altizer a recours au terme paulinien de "kénose", plus précisément "auto-kénose"²⁰, et il l'entend au sens étymologique,

¹³ *The Gospel...*, 22.

¹⁴ *The Altizer...*, 8.

¹⁵ *Radical Theol.*, 105-109; *Toward...*, 6-7.

¹⁶ *Mircea Eliade*, 185-186; *Radical Theol.*, 98.

¹⁷ H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1959⁶, 44-45.

¹⁸ *The Altizer...*, 8.

¹⁹ *Radical Theol.*, XI.

²⁰ Cf. *Ph* 2, 7.

comme l'acte de se vider soi-même (*a self-emptying process*)²¹. Cela se réalise dans le Christ par le fait de l'Incarnation d'abord, quand "il s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave", puis finalement au moment de la Crucifixion, quand "il s'humilia... jusqu'à la mort"²². Incarnation et Crucifixion ne sont plus dès lors que deux moments ou deux expressions d'un même processus kénotique²³. Désormais, chez Altizer, "mort de Dieu" et "kénose" divine seront donc deux concepts équivalents et interchangeable, même si initialement l'expression "mort de Dieu" réfère plutôt au drame du Calvaire, et le terme "kénose", au mystère de Dieu fait homme. Ainsi, la Crucifixion sera vue dans le prolongement du processus kénotique amorcé au moment de l'Incarnation, tandis que l'Incarnation sera conçue comme effectuant déjà la mort de Dieu²⁴.

Il importe de préciser davantage maintenant en quoi consiste le passage, la transformation du processus kénotique. Selon les termes de l'Épître aux Philippiens, on peut dire qu'il s'agit du passage de la condition divine à la condition d'esclave. D'après le Prologue de saint Jean, il s'agit plus précisément de l'Incarnation du Verbe, le Verbe se dépouillant de la condition spirituelle de Dieu pour assumer la condition charnelle de l'humanité. Altizer dira plus crûment encore que le Verbe se vide de l'Esprit pour assumer la chair²⁵. Mais encore ici, c'est en termes de transcendance et d'immanence qu'il préfère énoncer cette thèse fondamentale de sa théologie, pour mieux en faire voir toute la portée. "Ainsi, parler de la mort de Dieu, c'est parler d'un mouvement de Dieu lui-même de la transcendance à l'immanence, de l'Esprit à la chair"²⁶. "Ce que nous essayons de dire, précise Altizer, c'est que dans le Christ, Dieu lui-même, le Seigneur souverain et transcendant, source et fondement de toutes choses, s'est vidé lui-même de sa propre plénitude initiale, de sa propre souveraineté transcendante initiale, de sa gloire et de sa transcendance, pour assumer la condition du serviteur, pour devenir homme en Jésus-

²¹ *The Altizer...*, 9; cf. *The New Apoc.*, 67.

²² *Ph* 2, 7-8.

²³ *The Gospel...*, 112.

²⁴ *Radical Theol.*, XII.

²⁵ *Frontline Theol.*, 83-84.

²⁶ *The Altizer...*, 11.

Christ"²⁷. Et il en va de même pour la Crucifixion, qui "comporte et réalise finalement un mouvement divin de la transcendance à l'immanence"²⁸.

Cette théologie kénotique a besoin cependant d'un instrument philosophique approprié qu'Altizer découvre effectivement dans la dialectique hégélienne. Car le langage kénotique se retrouve chez Hegel à propos du second moment du processus dialectique, celui de la négation ou aliénation (*Entäusserung*). Ce processus dialectique est alors appliqué au mouvement de l'Esprit, qui se nie lui-même pour s'identifier à l'autre, en s'objectivant, en devenant "pour-soi" (*für sich*)²⁹. Altizer souligne plus d'une fois le fondement chrétien de toute cette pensée hégélienne. Ce fondement n'est autre, selon lui, que le mouvement kénotique de l'Incarnation³⁰. Ainsi Hegel se distinguerait par le fait que la notion théologique de l'Incarnation se retrouve chez lui jusque dans l'idée de Dieu, de l'Être et de l'Esprit³¹. On comprend dès lors toute la sympathie d'Altizer pour la dialectique hégélienne qu'il utilise abondamment. On comprend aussi par là l'importance et le sens dialectique de la négation dans la théologie d'Altizer. Par exemple, l'athéisme ne signifie pas tout d'abord chez lui la négation ou le refus de Dieu par l'homme, mais bien plutôt l'auto-négation de Dieu lui-même, qui s'anéantit en lui-même pour se réaliser dans le monde.

3. À la suite de cette analyse théologique et philosophique, le concept de "kénose" devient susceptible d'une application plus universelle. Il n'exprime plus seulement le mouvement de l'Incarnation à la Crucifixion; c'est toute l'histoire du salut qui devient un unique et grand processus kénotique. À la lumière du Nouveau Testament (et à la lumière de Hegel!), on peut déjà découvrir un sens kénotique dans chacun des actes de Dieu, dans chacune des épiphanies divines de l'Ancien Testament; on peut déjà y reconnaître comme des figures de l'Incarnation. L'acte initial de la Création prend lui-même le sens d'une auto-négation de Dieu,

²⁷ *Ib.*, 9.

²⁸ *The Gospel...*, 135.

²⁹ *Ib.*, 63-66; cf. *The New Apoc.*, 69-71.

³⁰ *The Gospel...*, 24; cf. *The New Apoc.*, 69, 73, 170-171, 173, 186, 193.

³¹ *The Gospel...*, 63.

qui se vide de lui-même, en sortant de lui-même pour s'exprimer dans le monde³². Ainsi, "Création, Incarnation et Rédemption ne sont que les actes distincts d'un unique processus kénotique"³³. À la suite de William Blake, Altizer inclut même la Chute originelle dans ce processus universel de la kénose divine; de sorte que "finalement, Chute, Création et Incarnation apparaîtront comme les moments particuliers d'un seul et unique processus kénotique"³⁴.

Mais il n'y a pas que la dimension passée de l'histoire du salut. Le processus kénotique, qui commence avec l'acte initial de la Création et qui manifeste tout son sens dans l'événement de l'Incarnation, ne s'achève pas avec la mort du Christ sur la croix. C'est un processus toujours en marche, qui nous atteint aujourd'hui même dans l'actualité de notre histoire. Car "si nous voulons conserver la spécificité du Verbe chrétien, nous ne pouvons pas interpréter l'Incarnation comme un événement du passé accompli une fois pour toutes. Au contraire, l'Incarnation doit être conçue comme un processus toujours actif et progressif, un processus qui encore aujourd'hui renouvelle toutes choses"³⁵. En somme, le mouvement kénotique de l'Incarnation s'accomplit d'abord de Dieu en Jésus-Christ, puis, toujours dans la même direction, du Christ au corps universel de l'humanité³⁶. Rappelons-nous qu'il s'agit toujours d'un mouvement de la transcendance à l'immanence, et d'un mouvement dialectique, où les expressions antérieures, transcendantes, de l'Incarnation et du christianisme sont niées pour la réalisation de formes nouvelles toujours plus immanentes au monde³⁷. Nous pourrions comprendre alors quelle est la nouvelle forme de la présence du Christ, du Verbe incarné, parmi nous aujourd'hui. Car le Christ ne peut être présent pour nous qu'incarné dans la chair de notre temps, de notre culture, de notre existence actuelle³⁸. Or notre monde d'aujourd'hui est totalement profane, absolument fermé à toute transcendance. À cause de cela, plusieurs ne peuvent plus y reconnaître aucune trace

³² *Ib.*, 91-92.

³³ *The New Apoc.*, 99.

³⁴ *Ib.*, 105.

³⁵ *The Gospel...*, 40-41; cf. 103-104.

³⁶ *Ib.*, 83.

³⁷ *Radical Theol.*, 132-133, 137, 152-153.

³⁸ *Frontline Theol.*, 83; cf. *Radical Theol.*, 132.

du Christ et ils ont déjà qualifié notre époque de "post-chrétienne"³⁹. Altizer nous invite au contraire à y reconnaître par la foi une nouvelle épiphany du Verbe, dans une nouvelle étape de son processus kénotique, où il nous apparaît plus dépouillé que jamais de sa forme transcendante, plus incarné et immanent que jamais dans un monde radicalement profane⁴⁰.

Nous pouvons dès lors répondre à la question suivante: "Si Dieu est mort dans le Christ, comment pouvons-nous parler de la mort de Dieu dans notre monde moderne? Comment pouvons-nous parler de la mort de Dieu comme d'un événement de notre histoire moderne?"⁴¹ Car Altizer insiste sur le fait que "Dieu est mort dans notre temps, dans notre histoire, dans notre existence"⁴². Tout cela se comprend aisément si on se rappelle qu'Altizer identifie le processus de la mort de Dieu au processus kénotique de l'Incarnation qui se réalise progressivement dans l'histoire. Il nous faut donc encore ici distinguer comme deux temps ou deux aspects dans cet événement historique de la mort de Dieu: "D'une part, nous affirmons par la foi que Dieu est mort en Jésus-Christ, que Dieu s'est vidé lui-même de sa gloire divine dans le Christ, amorçant ainsi et effectuant de façon initiale et décisive le processus de la Rédemption. Mais d'autre part, ce processus de la Rédemption est un processus historique. C'est un processus graduel et progressif qui s'élargit sans cesse... D'une part donc, Dieu meurt en Jésus-Christ, rendant ainsi la Rédemption possible. D'autre part, cette mort initiale de Dieu en Jésus-Christ est graduellement mais décisivement transmise au monde par le mouvement progressif du Christ lui-même en la plénitude de l'humanité"⁴³.

Cette progression dans l'histoire du mouvement kénotique de l'Incarnation ne prend cependant tout son sens et toute sa portée que lorsqu'on la comprend à la lumière de l'eschatologie biblique. Et cette doctrine biblique de l'eschatologie n'apparaît elle-même dans toute son importance, comme note distinctive du christianisme, que lorsqu'on la compare aux formes les plus évoluées des reli-

³⁹ *Radical Theol.*, 136-137.

⁴⁰ *The Gospel...*, 50-51.

⁴¹ *The Altizer...*, 13.

⁴² *Radical Theol.*, 95; cf. 11; cf. *Mircea Eliade*, 13.

⁴³ *The Altizer...*, 14-16.

gions non-chrétiennes, tout spécialement aux différentes formes du mysticisme oriental⁴⁴. Ce mysticisme oriental cherche en effet le salut par un retour en arrière (*a way backward*), vers la réalité primordiale des origines: un retour au paradis perdu par-delà les misères du temps présent, un retour à l'unité du Tout par-delà la dispersion des êtres, un retour du sacré par-delà notre monde profane, et finalement, un retour à la réalité transcendante par-delà l'immanence de notre existence dans le monde. Mais le christianisme se caractérise au contraire par un mouvement en avant (*a way forward*), vers la réalité eschatologique du salut. Car c'est en avant que se trouve le salut, dans le Royaume qui vient, et non pas dans le paradis des origines, qui reste à jamais perdu. Ce qui signifie par conséquent un mouvement de la transcendance à l'immanence dans le sens de la Chute, dans le sens d'une immanence toujours plus totale dans le courant de l'histoire⁴⁵.

On voit dès lors une double déviation possible du christianisme dans le sens des religions non-chrétiennes; on pourrait dire encore, une double altération possible de la foi dans le sens de la religion. Il y a une première déviation, propre à la tradition chrétienne de l'Église, qu'on pourrait appeler le fixisme. Elle consiste à méconnaître le mouvement progressif de l'Incarnation, qui se poursuit jusqu'à nous, et à revenir en arrière, aux événements historiques de la vie de Jésus, qu'on considère accomplis une fois pour toutes, sans aucun développement possible dans la suite des temps. D'où le dogmatisme théologique face au donné initial de la Révélation, et en général une attitude conservatrice pour les formes traditionnelles du christianisme⁴⁶. L'autre déviation est plus grave encore, et Altizer la reconnaît au cœur même du Nouveau Testament. C'est l'affirmation de la messianité, de la seigneurie et de la divinité du Christ, en somme l'affirmation d'un Christ glorieux et transcendant. Ce serait là trahir la vérité de l'Incarnation et retourner en arrière au Dieu transcendant de l'Ancien Testament. Ainsi, la foi au processus kénotique de l'Incarnation nous oblige à reconnaître un mouvement toujours descendant du Verbe au

⁴⁴ *The Gospel...*, 32.

⁴⁵ *The New Apoc.*, 191; *Radical Theol.*, 129-130, 142-144, 186; *The Gospel...*, 35.

⁴⁶ *Radical Theol.*, 130-132, 150; *The Gospel...*, 74, 108-109; *The New Apoc.*, 106.

plus profond de notre chair humaine, au cœur même de notre monde radicalement profane, jusqu'au fond des enfers; mais elle nous défend de supposer tout retour à la transcendance sous forme de résurrection glorieuse ou de remontée au ciel⁴⁷.

4. Il nous reste un mot à dire ici sur le terme ou aboutissement eschatologique de ce mouvement kénotique de la transcendance à l'immanence. En somme, quel est le sens de ce Royaume de Dieu, objet de la prédication eschatologique de Jésus? Par opposition au paradis des origines, ce doit être le Royaume de la pure immanence. Ce moment final de l'histoire du salut, Altizer le décrit par une autre expression paulinienne: "Dieu tout en tous"⁴⁸. Et il veut signifier par là l'union totale entre Dieu et l'homme, abolissant toute distance, toute distinction même entre le Créateur et la créature, qui ne font plus désormais qu'un seul Tout⁴⁹. C'est bien là effectivement l'exact opposé de l'état initial, où un Dieu transcendant règne comme souverain maître et juge de sa création. C'est bien là le terme de l'immanence totale de Dieu dans le monde.

Encore ici cependant, pour saisir tout le sens de cette thèse de l'union eschatologique de Dieu et de l'homme, il faut la rapprocher d'un autre thème qu'Altizer a exploré en profondeur dans son ouvrage sur Mircea Eliade, celui de la "coïncidence des opposés"⁵⁰. Il s'agit alors de l'opposition radicale entre le sacré et le profane. Car le sacré n'est vraiment connu et affirmé que par opposition au profane⁵¹. Cette opposition cependant ne peut être finale. Il nous faut au contraire pouvoir surmonter la dichotomie du sacré et du profane par un processus dialectique aboutissant à la coïncidence des opposés⁵². Car cet état de séparation du sacré et du profane n'est que le résultat de la chute originelle, de sorte que le salut doit consister dans la réconciliation, ou encore une fois, dans la coïncidence des opposés⁵³.

⁴⁷ *The Gospel...*, 42-43, 120-121, 133-134; *The New Apoc.*, 132-133; *The Altizer...*, 64-66.

⁴⁸ *I Cor* 15, 28.

⁴⁹ *The Gospel...*, 86, 105-106; *The New Apoc.* 116, 121-122, 132-133, 192; *The Altizer...*, 11.

⁵⁰ *Mircea Eliade*, 17-19.

⁵¹ *Ib.*, 30-31, 34.

⁵² *The Gospel...*, 81-83.

⁵³ *The New Apoc.*, 178-179.

Notons cependant que cette coïncidence des opposés est réalisée de façon bien différente dans le mysticisme oriental et dans le christianisme. Dans le premier cas, il s'agit plutôt d'un retour en arrière à la réalité primordiale du sacré. Par un processus de théologie négative ou mystique, le profane est alors tout simplement nié pour être résorbé et disparaître finalement dans le Tout initial du sacré⁵⁴. Quant à la conception chrétienne, elle est marquée, nous l'avons vu, au signe de l'Incarnation et de l'eschatologie. Ce n'est donc plus la négation et la dissolution du profane dans le sacré, mais tout au contraire l'incorporation du sacré dans le profane. Ce n'est pas non plus un retour à la pureté initiale du sacré, mais un mouvement toujours plus avant du sacré, de l'Esprit, dans la chair de notre monde séculier et profane. C'est ainsi que s'accomplit finalement la plus authentique coïncidence des opposés, par une relation dialectique entre le sacré et le profane, par un passage de l'un dans l'autre et une transformation mutuelle de l'Esprit et de la chair⁵⁵. Et c'est par là que se réalise la forme finale, eschatologique, de "Dieu tout en tous"⁵⁶.

Il importe de souligner finalement la note spécifiquement chrétienne de cette conception d'Altizer, qu'il développe tout particulièrement dans son étude sur William Blake. C'est que cette coïncidence des opposés, cette identité du sacré et du profane, cette union ou Totalité de Dieu et de l'homme, se réalise effectivement dans le Christ. Il faudrait plutôt dire tout simplement en Jésus, pour écarter tout vestige de transcendance. Car si Jésus est Dieu, ce ne peut être qu'au sens du "Dieu tout en tous", du Dieu anéanti au terme du processus kénotique. Mais on peut tout aussi bien identifier Jésus à l'Humanité Nouvelle, transformée par la mort de Dieu, à "la Grande Humanité Divine" (*the Great Humanity Divine*), où toute séparation, toute distinction est abolie entre Dieu et l'homme⁵⁷. Il s'agit là, évidemment, non pas du Jésus historique, mais du Jésus eschatologique, qui meurt chaque jour parmi nous en chaque homme jusqu'à la fin du monde, pour s'incorporer progressivement toute l'humanité, pour s'identifier progressive-

⁵⁴ *The Gospel...*, 37-39; *Radical Theol.*, 145-146.

⁵⁵ *The Gospel...*, 46-48; *Radical Theol.*, 149-151.

⁵⁶ *Mircea Eliade*, 114.

⁵⁷ *The New Apoc.*, XI, XVIII-XIX, 146-147, 193; *Radical Theol.*, 178-179.

ment à l'Humanité Universelle. Et c'est bien là le vrai corps resuscité de Jésus, ce corps de l'humanité transfigurée⁵⁸.

II

Cette analyse sommaire nous fait déjà voir assez clairement le problème majeur qui domine toute la pensée d'Altizer, celui de la transcendance. Il rejoint par là l'une des préoccupations centrales de la nouvelle théologie: "Le problème de Dieu, écrit Robinson, c'est le problème de la transcendance"⁵⁹. Il y a pourtant une différence essentielle entre la position de Robinson et celle d'Altizer face à ce problème de la transcendance. Le premier nous assure que son intention n'est pas de remplacer le Dieu transcendant par une divinité immanente, mais bien plutôt de revaloriser l'idée de transcendance⁶⁰. Ce qu'il veut rejeter, ce n'est donc pas la transcendance elle-même, mais une fausse image de la transcendance, qui la discrédite aux yeux de l'homme moderne. Le projet d'Altizer, on le voit, est beaucoup plus radical. Chez lui, c'est la transcendance elle-même qui est niée, pourchassée jusque dans ses derniers retranchements. C'est là tout le sens du processus kénotique, qui se poursuit toujours jusqu'à la fin. Il importe de voir cependant quelle image Altizer se fait de la transcendance. Car on peut bien supposer qu'il se la représente sous un aspect assez défavorable, et que c'est sous cet aspect qu'il l'attaque, en contestant cependant la transcendance elle-même et non pas seulement sa fausse image.

1. Cette fausse image, c'est d'abord pour Altizer l'image "religieuse" de la transcendance, l'image que le mysticisme oriental nous présente dans son expression la plus pure. Il s'agit alors de la Réalité primordiale, antérieure à tout mouvement, inaccessible à tout changement, fixée dans un repos éternel. Altizer retrouve cette image religieuse dans la conception chrétienne du Dieu immuable et éternel, conception durcie encore davantage dans la scolastique médiévale par l'usage des catégories aristotéliennes de

⁵⁸ *The New Apoc.*, 140-147; *Radical Theol.*, 183.

⁵⁹ J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, Londres, 1963, 51.

⁶⁰ *Ib.*, 44.

“moteur immobile” et d’“acte pur”. A cette image purement statique de la transcendance, il reproche d’ignorer le mouvement dialectique de la négation. Ainsi, on ne retrouve en Dieu que l’affirmation propre à l’“en-soi”, et c’est l’aséité divine; il n’y a pas la négation caractéristique du “pour-soi”. Ce qui manque en somme, c’est tout le dynamisme du mouvement kénotique. Voilà pourquoi une telle conception ne peut s’ouvrir à l’idée d’un Dieu qui meurt, d’un Dieu qui n’est pas toujours identique à lui-même⁶¹.

Altizer reconnaît cependant dans l’histoire de la théologie chrétienne certains efforts pour dépasser cette conception purement statique de Dieu. Ce serait là en particulier le sens du mysticisme de Meister Eckhart. Eckhart concevrait Dieu précisément comme un processus vital progressif, comme une réalité en voie de réalisation. On retrouverait là pour autant l’élément eschatologique essentiel au christianisme. Dieu ne serait plus simplement au début, ou même antérieur au processus évolutif du monde. Il assumerait en lui-même tout ce mouvement jusqu’à la fin; il serait vraiment l’Alpha et l’Oméga de tout⁶². Dans le même sens, et de façon beaucoup plus systématique, il faut mentionner encore un nouveau mouvement théologique américain, une théologie évolutive (*process theology*) inspirée de la philosophie évolutive (*process philosophy*) de Whitehead. Altizer y voit même la principale alternative à une théologie de la mort de Dieu⁶³.

On pourrait ajouter cependant une autre alternative, peut-être plus valable encore, celle que nous offre la théologie de Tillich dans son analyse de la vie divine. Il faut d’abord reconnaître avec Hammond que le concept de vie joue un rôle primordial dans la pensée de Tillich. Car la vie, dans son acception la plus universelle et métaphysique, c’est pour Tillich le dynamisme de l’être. Et il entend corriger par là ce qui constitue d’après lui le principal défaut de la métaphysique traditionnelle, celui de concevoir l’être de façon purement statique, comme une substance inerte. C’est là aussi, on le sait, le principal reproche qu’adresse Altizer à la conception métaphysique de l’être. On ne sera donc pas surpris de

⁶¹ *The Gospel...*, 38-39, 62, 79, 86, 102; *Radical Theol.*, 129-130, 145, 149; *The Altizer...*, 10.

⁶² *Radical Theol.*, 130; *The New Apoc.*, 183-184, 186-187, 191.

⁶³ *Toward...*, 13.

retrouver chez Tillich plusieurs thèmes déjà explorés chez Altizer, et tout d'abord l'aspect dialectique de son concept de vie. En tant que processus d'actualisation, la vie comporte en effet la perte d'une forme donnée pour l'acquisition d'une forme nouvelle, et partant elle comporte nécessairement un continuel renoncement à soi-même, un continuel processus d'auto-négation. Pour la même raison, le processus de la vie ne peut se réaliser que dialectiquement, par la médiation de son opposé, par un affrontement continu avec la mort, par une victoire continuelle sur la mort. On sent déjà cependant une différence importante avec Altizer. L'accent est beaucoup plus positif ici. C'est que ce mouvement dialectique est ici celui de la vie, non pas de la mort. Le mouvement de la négativité et de la mort ne peut donc être final; il doit être dépassé. Finalement, tout le mouvement sera défini par son terme ultime, de sorte que Tillich concevra ce processus vital, non pas tant comme un processus d'auto-négation et d'anéantissement, mais bien plutôt comme un processus d'auto-transcendance (*self-transcendence*), de dépassement de soi⁶⁴.

Aussi est-ce au thème biblique du Dieu vivant plutôt qu'à celui de la mort de Dieu que fera appel Tillich pour souligner l'aspect dynamique de l'être de Dieu. Car il n'est pas plus satisfait qu'Altizer de la conception scolastique de Dieu comme acte pur. Il conçoit donc la vie divine elle-même comme actualisation plutôt que simple actualité. De sorte qu'on devra y retrouver la polarité dialectique de la puissance et de l'acte, du dynamisme et de la forme, de l'auto-transcendance et de l'auto-identité, du "pas encore" et du "déjà là". Quant à cet aspect dynamique d'auto-transcendance, il s'exprime d'abord dans le processus extatique de la création, où Dieu sort de lui-même tout en demeurant lui-même⁶⁵. Tout cela, évidemment, devrait être exploré beaucoup plus profondément. Ce peut être suffisant cependant pour nous convaincre qu'il est devenu nécessaire de dépasser une conception purement statique de Dieu, et que par ailleurs ce renouveau théologique peut s'accomplir selon d'autres voies que celle proposée par Altizer.

⁶⁴ Cf. G.B. HAMMOND, *The Power of Self-transcendence, An Introduction to the Philosophical Theology of Paul Tillich*, St. Louis, The Bethany Press, 1966, 35-38.

⁶⁵ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, Three volumes in one, Chicago, 1967, Vol. I, 241-247.

2. Il nous faut voir maintenant la raison profonde pour laquelle Altizer combat avec tant d'acharnement cette conception statique du Dieu immuable et impassible. C'est qu'une telle conception sépare Dieu du mouvement du monde, de l'histoire des hommes. Et voilà bien pour Altizer ce Dieu transcendant qui doit mourir pour que l'homme vive. C'est le Dieu séparé et distant, "Tout Autre" que l'homme. C'est le Dieu très saint, souverain juge, devant lequel l'homme se sent coupable et pécheur. Telle serait la source de tout pouvoir oppressif, de toute aliénation de l'homme⁶⁶. A la suite de William Blake, Altizer finira par identifier ce Dieu transcendant à Satan lui-même⁶⁷.

Il est bien évident qu'une telle image de la transcendance doit disparaître. Le Dieu de Jésus-Christ ne peut être qu'un Dieu impliqué, incarné dans le monde, un Dieu immanent donc. Il est fort possible que certaines conceptions traditionnelles aient pu donner l'impression d'une séparation totale entre Dieu et le monde, comme si tout le processus évolutif du monde se déroulait en dehors de Dieu. On peut facilement admettre aussi que l'usage de la dialectique hégélienne pourrait contribuer à l'élaboration d'une théologie beaucoup plus adéquate de ces rapports entre Dieu et le monde. Cela signifie-t-il cependant l'élimination de toute transcendance? C'est bien là la thèse d'Altizer. Un Dieu autre que l'homme est nécessairement, selon lui, un Dieu étranger et aliénant; un Dieu distinct est nécessairement un Dieu distant et solitaire; un Dieu transcendant le monde ne peut être immanent dans le monde. Voyons donc de plus près sa dialectique des rapports entre Dieu et le monde, pour explorer encore ici la possibilité d'une alternative.

3. Il nous faut revenir ici aux rapports entre le sacré et le profane, puisque c'est à ces deux termes que s'applique d'abord le principe de la coïncidence des opposés. Dans les religions orientales, nous l'avons vu, cette coïncidence se réalise par une réduction du profane au sacré, tandis que dans la conception chrétienne, il

⁶⁶ *The Gospel...*, 45, 87, 109-110, 112-113; *Radical Theol.*, 174-175, 185.

⁶⁷ *The Gospel...*, 96-99; *Radical Theol.*, 176-178.

s'agit plutôt d'une incorporation, d'une incarnation du sacré dans le profane. Mais il y a aussi une autre différence importante sur laquelle insiste Altizer. Dans le mysticisme oriental, le profane disparaît complètement au terme de cette réduction au sacré, tandis que dans la conception chrétienne de l'Incarnation, le sacré ne s'évanouit pas dans le profane. Il y subsiste, mais sous une autre forme. Et c'est par là qu'Altizer prétend surmonter l'opposition irréductible que voit Mircea Eliade entre l'existence totalement religieuse et sacrée de l'homme primitif et l'existence radicalement séculière et profane de l'homme moderne⁶⁸. Car il soutient qu'une existence radicalement profane reste malgré tout ouverte au sacré⁶⁹. Et "seule une manifestation du sacré qui surgit du cœur même du profane peut avoir un sens et devenir une réalité pour l'homme moderne, qui se trouve lui-même si profondément immergé dans le profane"⁷⁰.

Il en va de même des rapports entre l'Esprit et la chair, auxquels nous ramène l'idée d'Incarnation. L'Esprit est tout simplement opposé à la chair, il est séparé de la chair, pour autant qu'il demeure dans sa forme initiale, éternelle. Mais l'Incarnation réalise vraiment la coïncidence de l'Esprit et de la chair, car l'Esprit se trouve alors transformé dans la chair. Il renonce à sa forme antérieure, il se renie lui-même comme Esprit pour devenir chair⁷¹. Et cependant l'Esprit ne disparaît pas pour autant. Il demeure, mais transfiguré. Il "continue d'exister et d'agir sous la forme de la chair"⁷².

Cela nous amène maintenant à poser la question décisive: ne pourrait-on pas raisonner de même à propos de la transcendance et de l'immanence? Altizer semble parfois nous y inviter. Il laisse parfois supposer que le rapport de la transcendance à l'immanence est le même que celui de l'Esprit à la chair: quand il parle, par exemple, "d'un mouvement de Dieu lui-même de la transcendance à l'immanence, de l'Esprit à la chair"⁷³. Et quand il affirme que la théologie doit accepter "une transformation de la sacralité et de la

⁶⁸ *Mircea Eliade*, 24.

⁶⁹ *Ib.*, 103, 107.

⁷⁰ *Ib.*, 114.

⁷¹ *Radical Theol.*, 154; *The Gospel...*, 41-42, 45-46.

⁷² *The Gospel...*, 41.

⁷³ *The Altizer...*, 11; cf. *The Gospel...*, 90.

transcendance initiales de Dieu en une totalité profane et immanente"⁷⁴, il laisse supposer de même que le rapport de la transcendance à l'immanence est identique à celui du sacré au profane. Dans le même sens, Altizer félicite la théologie protestante contemporaine d'avoir conçu de façon dialectique la relation entre la transcendance et l'immanence de Dieu, dépassant ainsi la conception plutôt statique de la scolastique catholique, qui se contenterait de juxtaposer les deux termes. Le défi que doit maintenant relever la théologie, pense Altizer, est de réunir ces deux termes dans une parfaite unité, de les identifier totalement, à un moment de l'histoire où tout semble les séparer et les opposer⁷⁵. En somme, Altizer semble bien préconiser ici une application du principe de la coïncidence des opposés à ces deux opposés radicaux que sont la transcendance et l'immanence. Et si nous poursuivons jusqu'au bout cette intuition, cela ne devrait pas entraîner la disparition totale de la transcendance, sa dissolution dans l'immanence. Il faudrait dire plutôt, comme à propos du sacré et du profane, que la transcendance se retrouve, mais sous une autre forme, au cœur même de l'immanence, qu'on retrouve au cœur même de l'immanence une ouverture sur la transcendance. On rejoindrait alors à peu près la thèse que propose Robinson dans les termes de Bonhoeffer: "l'au-delà au cœur de notre vie" (*the beyond in the midst of our life*)⁷⁶.

Évidemment, ce n'est pas cette voie qu'a suivi Altizer. Nous avons déjà vu avec quel soin il élimine toute trace de transcendance dans l'existence de l'homme moderne, et comment il se refuse à reconnaître, comme Tillich, une certaine transcendance au cœur même de l'immanence. C'est qu'il refuse d'appliquer au cas de la transcendance la distinction qu'il maintient à propos du sacré et de l'Esprit. Car il distingue bien clairement alors le sacré et l'Esprit des différentes formes sous lesquelles ils apparaissent au cours du processus kénotique. Ainsi, le sacré et l'Esprit demeurent, non pas cependant sous leur forme initiale, mais transformés dans le profane et dans la chair. On s'attendrait à la même distinction à propos de la transcendance. On pourrait dire tout aussi

⁷⁴ *The Gospel...*, 83.

⁷⁵ *Toward...*, 10-11.

⁷⁶ J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, 47.

facilement que le transcendant lui-même demeure, non pas cependant sous sa forme initiale et séparée, mais sous une forme nouvelle et immanente. En refusant cette distinction, Altizer identifie délibérément la transcendance à la forme initiale du sacré et de l'Esprit, forme qui doit nécessairement disparaître au cours du processus kénotique. Mais on voit bien quelles lourdes conséquences fait peser sur toute sa théologie cette restriction induite d'un terme si fondamental. Il ne pourra plus dès lors appliquer au cas de la transcendance et de l'immanence le principe de la coïncidence des opposés, alors qu'il s'agit bien là pourtant des opposés les plus fondamentaux. Il ne pourra même plus réaliser entre ces deux termes le mouvement, la tension dialectique de l'affirmation et de la négation. Car il n'y a tension dialectique que pour autant que l'affirmation et la négation portent simultanément sur le même terme. Or ce n'est plus le cas ici, puisque la transcendance n'est plus que niée, tandis que l'immanence n'est plus elle-même qu'affirmée. C'est à ce prix cependant qu'Altizer doit payer son athéisme radical, car s'il laisse subsister l'ombre même de la transcendance, c'est Dieu lui-même qui revient par là.

Et cela nous amène à remettre en question le sens de l'athéisme d'Altizer. Il nous faut en somme poser ici, à propos de Dieu, la même question que pour la transcendance. Est-ce Dieu lui-même qui est nié, qui doit disparaître, ou tout simplement une forme initiale, séparée, de Dieu? Doit-on parler de Dieu comme du sacré, de l'Esprit et du Verbe, ou doit-on l'identifier à leur forme antérieure, désincarnée, périmée? S'il s'agit simplement de rejeter une forme initiale de la divinité, ce n'est plus alors qu'une image de Dieu, qu'une idole, qui est morte; et l'on a déjà vu qu'Altizer se refuse à une telle interprétation de la mort de Dieu. Pourtant, c'est bien en ce sens qu'il semble nous orienter, quand il applique lui-même aux rapports entre Dieu et le monde le principe de la coïncidence des opposés et la méthode dialectique qu'il a d'abord utilisés pour exprimer la relation du sacré au profane, de l'Esprit à la chair. Altizer dira, par exemple, que "Dieu progresse dans l'histoire en niant ses modes d'être antérieurs et actuels, et c'est seulement pour autant qu'il cesse d'agir et d'exister selon une manifestation donnée qu'il peut s'exprimer sous une forme nouvelle". "Pourtant, ajoute-t-il, il est essentiel de maintenir que Dieu demeure Dieu... même quand il se trouve dans cet

état d'auto-aliénation"⁷⁷. Et il affirme ailleurs plus explicitement encore: "Dialectiquement, les opposés coïncident, la négation radicale devient une affirmation radicale; mais si le mouvement négatif consiste en une négation de Dieu, dans ce cas le mouvement positif doit être finalement une affirmation de Dieu, du Dieu au-delà du Dieu chrétien, au-delà du Dieu de l'Église historique, au-delà de tout ce que la chrétienté a reconnu comme Dieu"⁷⁸. Et ce Dieu au-delà du Dieu chrétien, c'est pour Altizer, nous l'avons vu, le "Dieu tout en tous", qui ne fait plus qu'un avec l'homme. Il est intéressant de noter que c'est exactement là qu'en arrive Robinson avec son panenthéisme chrétien et eschatologique⁷⁹. On est sûrement ici aussi loin de l'athéisme que du théisme traditionnel.

4. A la lumière de cette problématique de la transcendance, nous pouvons maintenant discuter deux points particuliers, où Altizer, dans son interprétation du processus kénotique de l'Incarnation, s'écarte sensiblement et bien consciemment de la doctrine orthodoxe traditionnelle. Il s'agit tout d'abord du dogme christologique de Chalcédoine. Contre le monophysisme d'Eutychès, le Concile définit la double nature du Christ, "parfait en divinité et parfait en humanité", "véritablement Dieu et véritablement homme". Et cette double nature subsiste dans le Christ "sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation"; car "la différence des natures n'est nullement supprimée par l'union"⁸⁰.

Altizer s'oppose à cette conception parce qu'elle ne lui semble pas sauvegarder suffisamment tout le réalisme de l'Incarnation, qui comporte un mouvement réel de l'Esprit dans la chair. D'après Chalcédoine, l'Esprit demeure dans sa forme initiale, sans changement; il n'est pas transformé dans la chair. Le mouvement kénotique de la transcendance à l'immanence se trouve alors tout simplement supprimé. On aboutit par là à une simple juxtaposition des deux natures dans le Christ. Quoiqu'on en dise, l'union n'est pas vraiment réalisée, car elle ne pourrait l'être qu'au terme du

⁷⁷ *The Gospel...*, 88; cf. 90.

⁷⁸ *Radical Theol.*, 100-101.

⁷⁹ J.A.T. ROBINSON, *Exploration into God*, Stanford University Press, 1967, 160-161.

⁸⁰ DENZINGER, 148; cf. J. LIEBAERT, *L'Incarnation, I. Des origines au Concile de Chalcédoine*, Paris, 1966, 219.

processus kénotique, par une transformation mutuelle de l'Esprit et de la chair⁸¹. Ainsi, pour Altizer, le Christ n'est pas Alpha et Oméga, Dieu et homme; il est plutôt l'Alpha devenu Oméga, Dieu devenu homme⁸². Il faut noter encore ici que Robinson adresse exactement le même reproche au théisme traditionnel: celui de ne pouvoir dépasser le simple dualisme, de se contenter de juxtaposer "Dieu et le monde", "la transcendance et l'immanence", et finalement "la nature divine et la nature humaine dans le Christ"⁸³.

On pourrait facilement accepter une bonne part des critiques d'Altizer contre la formule dogmatique de Chalcédoine. Il ne fait pas de doute qu'une théologie dialectique pourrait exprimer beaucoup plus adéquatement ces rapports entre la divinité et l'humanité du Christ. Il sera donc utile et stimulant pour la christologie d'être remise en question par les vues radicales d'Altizer. Mais on peut aussi se demander si la conception de Chalcédoine n'est pas malgré tout encore plus dialectique que celle d'Altizer, pour autant précisément qu'elle affirme pleinement dans l'unité du Christ ces deux termes opposés que sont la divinité et l'humanité. Ne retrouve-t-on pas là en effet, dans cette affirmation simultanée des opposés, l'application intégrale du principe de la coïncidence des opposés? Altizer se contente au contraire de nier le terme transcendant de la divinité pour affirmer le terme immanent de l'humanité, supprimant par là toute tension dialectique entre les opposés.

5. L'autre point que je voudrais signaler ici en est un de théologie trinitaire. On aura remarqué qu'Altizer semble identifier le Verbe à Dieu lui-même. L'Incarnation du Verbe est tout simplement l'Incarnation de Dieu; le processus kénotique du Verbe est celui-là même de Dieu. Voilà pourquoi le passage de la mort du Christ à la mort de Dieu ne fait aucune difficulté chez lui. Or, comme l'a bien vu Gabriel Vahanian, Altizer semble ressusciter par là la vieille doctrine du "patripassianisme"⁸⁴. Ce mot, forgé par Tertullien, désignait en effet ceux qui, à la suite de Praxéas, refusaient toute distinction entre le Père et le Fils, entre Dieu et

⁸¹ *The Gospel...*, 41-44.

⁸² *The New Apoc.*, 214.

⁸³ J.A.T. ROBINSON, *Exploration into God*, 153.

⁸⁴ G. VAHANIAN, *La condition de Dieu*, Paris, 1970, 19.

son Verbe. Puisque le Fils, ou le Verbe, n'était d'après eux qu'un autre nom du Père, ils se devaient d'affirmer que le Père lui-même était né, avait souffert et était mort⁸⁵.

En fait, la doctrine d'Altizer est un peu plus complexe qu'il n'apparaît à première vue, bien qu'il ne s'explique pas souvent là-dessus. Altizer reconnaît en effet la distinction du Père et du Fils, mais c'est là d'après lui une distinction, une opposition, qui doit être surmontée, car elle correspond à la distinction, à la séparation de Dieu et du monde. En somme, le Père distinct du Fils, c'est Dieu dans la forme initiale de sa transcendance. Par le processus kénotique, ce Dieu transcendant, ce Dieu Père doit donc disparaître pour ne plus laisser subsister que le Verbe incarné⁸⁶. Reprenant une expression de Hegel, Altizer dira encore, dans le même sens, que Dieu se vide de lui-même en proférant son Verbe par l'Incarnation⁸⁷.

On reconnaît là fondamentalement la même solution que plus haut, dans le cas du problème christologique. C'est toujours la même négation du pôle transcendant (ici, le Père) et la même affirmation exclusive du pôle immanent (ici, le Verbe incarné). Mais par là, c'est la polarité elle-même, c'est la tension dialectique entre les opposés qui se trouve supprimée. McClendon reconnaît cette polarité dans l'expression néotestamentaire "le Père et le Fils". Il ne s'agit pas en effet là d'une simple juxtaposition. Car il n'y a pas pour les disciples l'expérience du Père d'abord, suivie de l'expérience du Fils ensuite. Il n'y a qu'une seule expérience, une seule rencontre du Père dans le Fils, de Dieu dans le Christ⁸⁸. Quant à la distinction et à l'unité de Dieu et de son Verbe, les récentes études bibliques sur les hypostases divines de l'Ancien Testament montrent justement que le sens profond de ces médiations divines (telles le Verbe, la Sagesse et l'Esprit) est précisément d'assurer la présence, l'immanence de Dieu dans le monde, en même temps et tout autant que sa transcendance⁸⁹.

⁸⁵ Cf. G. BARDY, *Monarchianisme*, DTC, t. X, 2198-2199.

⁸⁶ *The Gospel...*, 114, 117-118; *The New Apoc.*, 83-84.

⁸⁷ *The Gospel...*, 68.

⁸⁸ J.W. McCLENDON, *Some Reflections on the Future of Trinitarianism*, in *Review and Expositor*, 63 (1966), 151.

⁸⁹ Cf. R. SCHULTE, *Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, in *Mysterium Salutis*, t. II, Einsiedeln-Zürich, 1967, 59-60, note 14 [dans l'édition française: vol. 5, Paris, 1970, p. 86-87, n. 14].

On voit par là quel peut être l'apport de la doctrine trinitaire pour la solution du problème de la transcendance et de l'immanence de Dieu, à condition cependant de maintenir la distinction tout autant que l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit. C'est là encore un point sur lequel Altizer ne valorise pas tout le donné du Nouveau Testament. Car il n'y a pas que l'Incarnation du Verbe. Il y a aussi le Don de l'Esprit Saint. Et c'est par l'épanouissement de l'Incarnation dans le Don universel de l'Esprit que Dieu deviendra finalement tout en tous.

Jean RICHARD, M.S.C.

Université Laval, Québec

“La mort de Dieu” et la foi du chrétien

Il est sans doute indispensable que le théologien catholique étudie le mouvement dit de “la mort de Dieu”. Il y a là une prise de position de l’intelligence contemporaine que la théologie, pour être fidèle à sa mission, se doit de connaître. Mais, sous l’étiquette de “la mort de Dieu”, on peut placer bien des courants de pensée fort différents, bien qu’ils ne soient pas sans une certaine parenté. On peut même qualifier de cette dénomination le phénomène de l’athéisme contemporain, militant ou pratique.

C’est plutôt ce dernier fait et ce sens plus large de l’expression “la mort de Dieu” qui retiendront ici notre attention. Il n’y a pas lieu, dans le cadre restreint du présent travail, de faire une étude systématique de ce phénomène qu’est l’athéisme contemporain. Il en existe d’ailleurs d’excellentes analyses¹. Il n’y a pas lieu non plus — et pour la même raison — de mettre en évidence les parentés philosophiques entre l’athéisme contemporain et ses coryphées, d’une part, et des penseurs qui ont exercé une grande influence en Occident et dans le monde entier depuis quatre siècles, soit Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Feuerbach, Marx, Nietzsche, etc.² Ces études étant des présupposés nécessaires, notre propos sera plus modeste et pourtant plus décisif, si on se place à un point de vue pastoral — et une théologie digne de ce nom peut-elle négliger ce point de vue, ne doit-elle pas au contraire l’avoir constamment sous les yeux comme préoccupation fondamentale?³ Notre propos visera la recherche de la cause la plus profonde de la perte de la foi en Dieu chez nos contemporains et, en conséquence, de ce qui pourrait constituer le moyen le plus

¹ Voir, par exemple, J. GIRARDI et J.-F. SIX éd., *Des chrétiens interrogent l’athéisme*, Paris — Tournai, vol. I, t. 1, 1967; H. Urs von BALTHASAR, *Dieu et l’homme d’aujourd’hui*, Bruges, 1958; H. de LUBAC, *Le drame de l’humanisme athée*, Paris, 1945³; *id.*, *Athéisme et sens de l’homme*, Paris, 1968.

² Cf. les synthèses de H. Urs von BALTHASAR dans *Cordula ou l’épreuve décisive*, Paris, 1968; *L’amour seul est digne de foi (Foi Vivante 32)*, Paris, 1966.

³ Cf. H. Urs von BALTHASAR, *L’amour seul est digne de foi*, p. 196-198; *id.*, *Vérité et vie*, in *Concilium*, no 21, janv. 1967, p. 77-83.

efficace — si on peut s'exprimer ainsi — de ressusciter cette foi chez eux.

Il serait évidemment bon de situer cette recherche dans un contexte sociologique plus précis, c'est-à-dire le nôtre, celui du Québec. Il faudrait alors résumer à tout le moins les diagnostics déjà portés sur le problème de la religion et de la foi chez nous et sur les causes de ce problème. Mais même le résumé de ces diagnostics risquerait d'allonger la communication. J'en resterai donc à des considérations plus générales, quitte à tenir compte à l'occasion du contexte qui est le nôtre.

Dans une première démarche, je m'efforcerai d'identifier cette cause profonde de la perte de la foi en Dieu chez nos contemporains. La démarche qui suivra sera le rappel de quelques raisons théologiques qui peuvent rendre compte de cette identification. Notre troisième et dernière démarche sera faite de quelques considérations à portée plus directement pastorale.

I — CAUSE PROFONDE DE LA PERTE DE LA FOI EN DIEU

Nos conversations, aussi bien avec les pasteurs qu'avec les fidèles de notre milieu, nous convainquent de la difficulté plus grande ou du moins spéciale de présenter à nos contemporains Dieu et les valeurs de la foi. On peut attribuer cette difficulté aux représentations fausses de Dieu qui ont cours ainsi qu'à l'étrangeté du langage de la foi pour l'homme de la technologie et des mass media. On peut aussi l'attribuer au bien-être matériel dont jouissent les habitants des pays dits "développés" ou industrialisés: l'enlèvement dans la matière rend plus opaques les valeurs spirituelles. Ces causes — et bien d'autres — ont été recensées avec précision au paragraphe 19 de *Gaudium et Spes*.

Mais il est une cause qui apparaît décisive, quoiqu'elle ne doive pas nous faire oublier les autres dans nos efforts pastoraux. *Gaudium et Spes* ne craint pas d'affirmer que

dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et

aussi par des *défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale*, on peut dire d'eux qu'ils voient l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent⁴.

Pour nous qui avons la foi, l'expression “Dieu est mort” ne peut avoir le sens obvie, absolu, qu'elle revêt chez ceux qui font profession d'athéisme: Dieu n'existe pas et ceux qui croient à son existence croient à un mythe. Pour nous, une telle expression peut tout au plus signifier que Dieu est mort dans le cœur des hommes, qu'il n'est pas présent à leurs préoccupations et cela parce que nous, les croyants, n'avons pas su les aider à Le reconnaître, n'avons pas su Le leur rendre présent.

Et, radicalement, il ne s'agit pas d'un problème catéchétique, pédagogique, de présentation de Dieu, il ne s'agit pas d'un pur problème de langage, mais d'un problème de *réalisme* au sens le plus fort du mot, d'une “possibilité ontique” d'offrir la présence personnelle de Dieu, selon l'expression de Jérôme Murphy-O'Connor⁵. André Manaranche, dans un livre courageux et juste (*Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui*), dit bien:

Nos recherches pastorales, nécessaires, urgentes, devront toujours tenir compte de cette vérité fondamentale: *partie-prenante de son Message, l'apôtre est son premier obstacle missionnaire, son premier pays de mission.*

Au fidèle qui gémit sur la dureté des temps, et passe en revue les prises de position contemporaines, Jésus s'empresse de rétorquer: “Mais pour toi, qui suis-je?” (*Mt 16, 15*). “M'aimes-tu?” (*Jn 21, 15*). La réponse ne s'improvise pas⁶.

II — QUELQUES EXPLICATIONS THÉOLOGIQUES

Nous venons d'identifier la cause la plus décisive de la mort de Dieu chez beaucoup de nos contemporains. Le rappel des articulations de toute présentation de Dieu aux hommes nous permettra maintenant de rendre mieux compte de la justesse de cette

⁴ *Gaudium et Spes* 19, al. 3. Cité d'après la traduction de *Concile œcuménique Vatican II (Documents conciliaires)*, t. 3, Paris, 1966, p. 66. C'est nous qui soulignons.

⁵ J. MURPHY-O'CONNOR, *Manifestation de la présence de Dieu par le Christ dans l'Eglise et dans le monde*, in *Concilium*, no 50, déc. 1969, p. 94.

⁶ A. MANARANCHE, *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui*, Paris, 1968, p. 50.

identification. On peut caractériser ces articulations par trois propositions que je développerai quelque peu dans cette seconde partie:

- Dieu ne se laisse rencontrer qu'en Jésus-Christ;
- rencontrer Jésus-Christ, c'est adhérer à Lui et devenir Lui;
- c'est là la condition de base pour être de ceux qui rendent Dieu présent au monde.

Dieu ne se laisse rencontrer qu'en Jésus-Christ

Je ne m'attarderai pas à ce point, bien qu'il soit fondamental. Nous savons tous que le message principal du Nouveau Testament, particulièrement celui que nous livrent s. Paul et s. Jean, est que Dieu est venu vers les hommes en Jésus-Christ et que les hommes ne peuvent désormais aller vers Lui qu'en Jésus-Christ. L'expérience pastorale illustre que ceux qui veulent sciemment se passer de Jésus-Christ pour rencontrer Dieu directement en viennent souvent à se passer de Dieu lui-même ou, du moins, sont réduits à un déisme qui n'a pas d'influence sur leurs engagements concrets dans la vie quotidienne.

Rencontrer Jésus-Christ, c'est adhérer à Lui et devenir Lui

Là aussi, rien de neuf pour qui connaît l'enseignement de Jean et de Paul. Mais, là aussi, la Révélation et le dogme éclairent l'agir pastoral. L'éclatement de la chrétienté, que nous venons tout juste de commencer à connaître au Québec, mais dont le processus d'accélération se révèle très rapide, a rendu palpable au plan existentiel cette donnée théologique. La foi n'étant plus supportée par des états sociologiques comme c'était le cas en régime de chrétienté, il est de plus en plus nécessaire à chaque croyant de posséder une foi authentique constituée par cette adhésion à la personne de Jésus, adhésion qui ne se situe pas au seul niveau de l'intelligence, mais qui engage toute la personne et toute la vie du croyant.

Croire en Jésus-Christ, c'est le rencontrer, le "connaître" au sens biblique du mot, c'est-à-dire devenir un avec Lui, devenir Lui.

Et il est intéressant de constater que cette conception authentique de la foi rejoint une notion de rencontre interpersonnelle chère à nos contemporains. Comme quoi la philosophie contemporaine offre elle aussi des pierres d'attente pour la foi.

Encore une fois cependant, je n'insiste pas sur ceci, étant donné que ce sont là des lieux communs pour des théologiens. Mais il était utile de rappeler que si on ne rencontre Dieu qu'en Jésus-Christ, ce n'est pas dans n'importe quelle rencontre avec Jésus-Christ, mais dans la rencontre de foi qui est nécessairement exigeante et transformante. La rencontre de Dieu n'a jamais été chose facile: l'Ancien Testament en témoigne, qu'il s'agisse des rencontres d'individus comme Moïse, Élie, les prophètes ou de rencontres du peuple, dont la théophanie est restée l'expression la plus saisissante. Les pasteurs aussi bien que les hommes qui veulent faire l'expérience de Dieu ne doivent pas oublier que cette expérience ne peut faire l'économie de l'exigence, pas plus aujourd'hui qu'hier. De l'exigence et, même, de l'échec et de la croix, comme en témoignent les prophètes et, particulièrement, le Christ.

Condition de base pour rendre Dieu présent au monde

Mais venons-en à une autre étape qui nous fera pénétrer encore plus au cœur de notre sujet: on ne rencontre Jésus-Christ qu'en Eglise. Ici aussi vérité qu'il n'y a pas lieu de développer au plan de la théologie dogmatique parce qu'elle nous est familière, mais dont nous pouvons scruter le dynamisme pastoral.

On ne rencontre généralement Jésus-Christ, et par conséquent Dieu, que lorsqu'il transparait dans un croyant et, encore plus, dans la communauté des croyants. Si Dieu est “mort” pour beaucoup d'hommes d'aujourd'hui, c'est que Jésus-Christ ne leur apparaît pas assez chez ses disciples. Nous revenons ici à l'affirmation de *Gaudium et Spes* citée au début. Nous essaierons d'en percevoir mieux le bien-fondé en nous référant à quelques textes de s. Paul.

A la communauté de Corinthe, Paul adresse ces mots:

Notre lettre de recommandation, c'est vous, une lettre écrite en nos cœurs, connue et lue par tout le monde. Oui manifestement, vous êtes

une lettre du Christ rédigée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre mais sur des tables de chair, sur vos cœurs (2 Cor 3, 2-3).

Aux Philippiens, Paul dira: "Gardez fidèlement la parole de vie" (*Ph* 2, 16). Ici comme dans la lettre aux Corinthiens, Paul veut signifier que la vie selon l'évangile est la meilleure façon d'être fidèle à celui-ci et de l'annoncer.

Murphy-O'Connor commente ainsi:

Une vie qui met pleinement en pratique l'idéal chrétien produit sur un observateur neutre le même choc psychologique que celui de la Résurrection sur les premiers disciples. Elle est un témoignage vivant du fait que les croyants ne sont plus prisonniers des limitations qui pèsent sur l'incroyant; elle est pour lui la preuve qu'ils ont découvert une source de vie et de force dont il ressent, à présent plus que jamais, le besoin. Ainsi naît un état de réceptivité à la Parole, car elle devient l'explication que réclame alors l'incroyant⁷.

Paul admoneste encore les Corinthiens:

Ne donnez occasion de scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Église de Dieu. Faites comme moi, qui m'efforce de plaire à tous en tout et ne cherche pas mon intérêt personnel, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés. Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ (*1 Cor* 10, 32 — 11, 1).

L'Apôtre n'est médium de rencontre avec le Christ (cf. *Act.* 9, 15; *Rm* 16, 25) que parce qu'il a lui-même rencontré le Christ (cf. *Gal* 1, 16; *1 Cor* 9, 1; *Act* 9, 17), qu'il a été "saisi" par Lui (*Ph* 3, 12) et que le Christ vit en lui (*Gal* 2, 20). Il souhaite aux Corinthiens qu'il en soit ainsi pour eux.

Dans sa première lettre, il leur reproche d'avoir annulé le caractère révélateur du repas eucharistique. Pour Paul, ce repas doit être le signe perceptible non seulement de l'amour que le Christ nous porte, mais le signe perceptible et la cause de l'amour qui nous unit tous dans le Christ. Une communauté désunie, sans charité, devient un contre-signé, un contre-témoignage.

Pour Paul donc, de même que le Christ a fait connaître le Père aux hommes, les croyants font connaître le Christ — et par conséquent le Père (cf. *Jn* 14, 9) — à une génération qui

⁷ J. MURPHY-O'CONNOR, *art. cit.*, p. 98-99.

ne l'a pas rencontré. Et la condition de ce rayonnement apostolique est de *réfléchir* “comme en un miroir la gloire du Seigneur” et d'être *transfiguré* en son image (cf. 2 Cor 3, 18).

Il ne faut certes pas croire que ce rayonnement est contraignant. Ce serait incompatible avec le concept de présence personnelle — l'amitié ne s'impose pas — et contraire aussi à la liberté que la foi exige. Ce rayonnement constitue une offre, un appel de Dieu qui attend une réponse, une reconnaissance de la part de l'homme. Mais cette offre est d'autant moins perceptible que les croyants ne se laissent pas pénétrer par la présence du Père dans le Christ (cf. Jn 14, 23).

III — CONSIDÉRATIONS PASTORALES

Dans la troisième et dernière démarche de cette communication, nous essaierons de déterminer un peu plus concrètement comment notre adhésion de croyants d'aujourd'hui à la personne de Jésus-Christ constitue la condition de base pour rendre Dieu présent à nos contemporains.

Il faut que les hommes que nous côtoyons, qui n'ont pas ou n'ont plus la foi — ou prétendent ne pas l'avoir — perçoivent chez nous certains traits essentiels. Ils doivent d'abord percevoir que nous sommes des hommes et des hommes de notre temps. Cela implique que nous soyons bien conscients que nous sommes co-créateurs, que Dieu a remis le monde entre nos mains pour que nous l'explorions, le construisions et rendions la terre plus habitable. Ce sont là de grandes affirmations, mais qui peuvent se traduire en actes très concrets. Par exemple, les pasteurs dans notre milieu ont souvent à corriger certaines conceptions fatalistes ou s'inspirant d'une mentalité soit magique, soit punitive, à propos de la providence et de la prière. Il appartient aux théologiens de fournir des matériaux qui permettront de concilier mieux les découvertes scientifiques et le progrès qu'elles suscitent avec la foi en Dieu et en Sa providence, des matériaux qui permettent de mieux saisir ce qu'est Dieu pour l'homme et quelles doivent être ses relations avec Lui; des matériaux qui aideront aussi à redonner un sens à la prière dans le monde actuel.

Être des hommes et des hommes de notre temps signifie aussi que nous rencontrons l'échec et que celui-ci fait surgir des questions à notre foi. Ne versons pas dans la maladie de l'interrogation qui récusé par principe toute réponse porteuse de certitude: que serait alors notre foi? Nos contemporains doivent percevoir que nous luttons, nous aussi, et que nous nous interrogeons vraiment et profondément. Mais ils doivent encore plus sentir que nous trouvons dans notre foi la réponse ultime et la certitude qu'ils cherchent, même si celles-ci sont toujours à parfaire.

Il y aurait ici à faire bien des nuances et bien des précisions. D'excellentes études les ont déjà faites⁸. Mais mon but ici est beaucoup plus d'aller à l'essentiel et de rappeler, avec une certaine insistance, que la force de frappe de notre foi sur nos contemporains qui délaissent Dieu résultera d'une rencontre, à parachever continuellement, au plan de nos personnes et de nos existences entre tout ce qui est vraiment humain et une adhésion authentique à Jésus-Christ. Nos contemporains doivent saisir que nous ne nous appuyons pas sur Dieu parce que nous sommes des craintifs, des incapables et des ignorants (bien qu'il y ait une crainte salutaire, certaines incapacités et certaines ignorances qu'il nous faille admettre), mais parce que nous avons compris — et cela est un effet de la bienveillance divine — que l'homme ne peut être lui-même sans Dieu, sans Jésus-Christ. Et il s'agit alors à la fois d'une relation ontologique ou existentielle et d'une relation morale, non d'un mythe, au sens d'une pure représentation intellectuelle sans référence à une réalité vraie.

Le croyant est un homme qui se sait libre et responsable, mais d'une liberté et d'une responsabilité qu'il ne s'est pas données au gré de ses fantaisies, d'une liberté et d'une responsabilité qu'il a reçues de Dieu. "...Dieu n'est pas simplement une façon différente de parler de l'homme", écrit un auteur. "Dieu n'est pas homme et l'homme ne peut être vraiment responsable que lorsqu'il répond. On est responsable de quelque chose devant quel-

⁸ Je me permets d'en signaler trois entre autres: *Croire en Dieu aujourd'hui* (? Réponses chrétiennes), ouvrage écrit en collaboration, Gembloux/Paris, 1968; K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire?*, Tours, 1966, spécialement le deuxième chapitre; Th. WORDEN, "Seigneur, à qui irions-nous?" (*In* 6, 68), in *Concilium*, no 50, déc. 1969, p. 105-118.

qu'un. Pour être libre et responsable, donc pour être *homme*, l'homme doit répondre à ce qui n'est pas homme"⁹.

La crise des valeurs morales que nous vivons, comme celles qui ont été vécues à d'autres époques, est la conséquence du refus de Dieu ou, du moins, de la négation du droit de Son amour d'indiquer à l'homme des normes de vie. L'homme doit reconnaître qu'il a reçu son être de Dieu et doit accepter de se réaliser avec l'aide de Dieu et en Lui ou il demeurera éternellement tronqué. En dépit de toutes ses tentatives, il ne peut être à lui-même sa règle ultime de comportement. Et quand les hommes cherchent à être eux-mêmes leur règle de moralité, ils ne peuvent s'entendre entre eux et ils versent souvent dans l'amoralisme, sinon dans l'immoralité. J'ose croire — d'aucuns me taxeront d'être naïf — qu'une étude sérieuse pour notre temps — peut-être a-t-elle été faite — pourrait fournir une nouvelle preuve par les faits du lien qui existe, d'une façon générale et donc pas dans chaque cas particulier, entre le rejet volontaire du vrai Dieu et certaines aberrations au plan de la pensée et de l'agir dans l'ordre moral. D'ailleurs n'aurait-on pas là simplement une application à l'athéisme coupable de nos temps de ce que Paul disait du paganisme de son époque au chapitre premier de sa lettre aux Romains (*Rm* 1, 18-32)? Ce que je dis ici au plan moral, je crois qu'il serait encore plus vrai de le dire au plan de la pensée tout court: l'homme peut construire une physique sans Dieu, mais peut-il édifier une philosophie totale en faisant abstraction de Lui? C'est l'effort de grands penseurs modernes depuis deux siècles: que penser du résultat? Mais fermons la parenthèse pour en rester au plan de l'existence.

Le croyant est celui qui a reconnu *au plan de son existence* qu'il ne peut s'achever qu'en Dieu. Et il l'a reconnu à travers un homme qui a réalisé pleinement la synthèse, la rencontre de Dieu et de l'homme: Jésus-Christ. Jésus-Christ reconnu dans son évangile, dans ses sacrements, en définitive et originellement dans son Église. Et ce Jésus-Christ, ce n'est pas un mythe parmi d'autres, une autre explication qui nous permet de supporter la vie et de ne pas nous suicider. Ce n'est pas non plus simplement

⁹ A. BRIEN, *The New York Nightmare*, dans le *Sunday Times*, 6 avril 1969.

un homme, aussi parfait qu'on le voudrait, et qui pourrait inspirer nos efforts d'épanouissement. Il est plus que cela: il est Dieu devenu homme pour enseigner à l'homme qu'il ne peut se réaliser qu'en Lui.

Mais "ce langage est intolérable", pour reprendre le reproche des auditeurs de Jésus en s. Jean (6, 60). Thomas Worden écrit:

Voilà bien une réplique raisonnable, non seulement pour qui vient d'écouter le discours du Christ sur le Pain de Vie, mais aussi pour qui écoute, du début à la fin, l'ensemble du message chrétien. Ce n'est absolument pas vrai de dire que c'est seulement maintenant que ce langage est devenu "intolérable". Il a toujours été intolérable. Personne ne nie que l'homme moderne, imbu de science et de technique, n'a pas des difficultés particulières qui lui sont propres — c'est évident, et les conséquences s'en font sentir chez nous —, mais on laisse entendre, avec trop d'insistance, que l'homme "pré-séculier" pouvait tout croire du simple fait qu'il ne connaissait pas la physique nucléaire ou la biochimie. Cet homme-là n'a jamais existé et la crédulité humaine ne nous a pas quittés, même si elle a pris des formes neuves et de nouveaux déguisements. Désir qu'a l'homme de se connaître, tendance à ne pas voir au-delà de ses propres facultés ou de ses propres intérêts, oscillation permanente entre un optimisme injustifié au moment où l'homme prend conscience de son omnipotence, et un pessimisme désespéré s'il vient à ne pas pouvoir réaliser ses aspirations: tout cela ne change pas, quel que soit le degré de connaissance que l'homme puisse avoir de l'univers. Il ne peut pas ne pas se rendre compte que l'existence comporte quelque chose de plus, quelle que soit sa façon d'exprimer cette reconnaissance, même si explicitement il refuse de l'admettre. C'est pour cette raison qu'il est faux de dire, comme on voudrait tant nous le faire accroire, que le christianisme n'est plus acceptable en raison de son langage mythologique. Il n'y a pas d'homme, il ne peut y en avoir, sans mythe, sous une forme ou sous une autre, pour fournir cette connaissance de soi, qui va au-delà de ce que l'intelligence peut saisir par la seule raison, et qui, en influant sur toute la personnalité, fournit l'élan et le contrôle, sans lesquels la vie de tous les jours ne serait plus possible¹⁰.

Le croyant lui, a accepté ce langage. Il a reconnu que Jésus est "le Fils bien-aimé" (*Mc* 1, 11). Il l'a reconnu parce que le Père l'a "attiré" (cf. *Jn* 6, 44). Il a redit et il redit sans cesse la parole de Pierre: "Seigneur, à qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle; nous croyons, nous, et nous savons que tu es le Saint de Dieu" (*Jn* 6, 68s.).

¹⁰ Th. WORDEN, *art. cit.*, *Concilium*, no 50, déc. 1969, p. 117.

Une telle foi peut être confiante, car elle représente un sommet indépassable. Il se peut que nous allions vers des temps — si nous n'y sommes déjà — où beaucoup d'hommes, non sans faute de leur part, peut-être (et plaise à Dieu que cette culpabilité n'atteigne pas un degré absolu!) seront accaparés par la complexité des affaires de ce monde au point de n'être plus capables de réaliser à la fois dans la profondeur de leur existence et dans les formes ecclésiales cette sortie de soi radicale qu'est la foi chrétienne. Il se peut également que beaucoup, en raison des possibilités religieuses qui sont en fait les leurs, n'arrivent pas à donner à la décision fondamentale et ultime qu'ils ont prise, sous l'effet de la grâce, au plus profond d'eux-mêmes, les traits du christianisme officiel. Il se peut enfin que beaucoup, dans une société spirituellement pluraliste, n'acceptent plus tout de go, et préalablement à toute décision personnelle, d'embrasser ou de professer un christianisme conformiste et “bourgeois”. Mais sont-ce là des raisons pour attaquer le principe même de la foi, et pour mettre en question la foi du vrai chrétien? Doit-on se laisser ébranler par tout cela, quand on a réalisé la plénitude de son existence à partir de ce centre suprême qui est la clé de tout: Dieu et la communication mystérieuse de lui-même qu'il nous fait de façon indivise et double: dans l'Esprit-Saint, principe interne de notre vie de grâce, et en Jésus de Nazareth, manifestation historique et définitive de celle-ci?¹¹.

CONCLUSION

Dieu est mort dans le cœur de beaucoup de nos contemporains, même chez des hommes qui ont déjà été chrétiens. Bien des causes, objectives et subjectives, sont à l'origine de cette “mort”. Parmi elles, la première place doit être réservée au fait que Dieu n'est pas assez vivant chez les croyants. Nos contemporains rencontreront Dieu quand ils découvriront qu'il vit en nous par Jésus-Christ. “Nous sommes la bonne odeur du Christ” (2 Cor 2, 15). “Ce n'est qu'un parfum, mais qui contraint à une décision, et la révèle jusqu'à une profondeur d'abîme”¹².

Qu'est-ce que cela signifie concrètement? Voilà une question que nous devons nous poser et que nous ne nous posons pas ou que nous ne laissons nous interroger que timidement lorsqu'elle

¹¹ K. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, Réflexions sur le sacerdoce à l'heure actuelle, Tours, 1969, p. 122.

¹² H. Urs von BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 173.

monte à notre conscience. Et il est bien entendu que même si nous y répondions du meilleur de notre dynamisme de croyants, cela ne nous dispenserait pas d'avoir à nous expliquer avec nos frères incroyants, d'avoir à leur dévoiler le secret de notre comportement et dans un langage qui les atteindrait. La vie de foi ne supprime pas la théologie, mais sans elle la théologie la plus adéquate demeure pure science.

Mais cela signifie certainement, concrètement et en définitive, que "seul l'amour est digne de foi", l'amour du Christ et l'amour des hommes, car c'est tout un. "L'amour chrétien n'est pas la parole — même pas la dernière parole du monde sur lui-même, mais la parole définitive de Dieu sur lui-même et par là aussi sur le monde"¹³. Que notre monde de science, de technique et d'efficacité à tout prix ait soif d'amour, la preuve n'en est plus à faire: nous n'avons qu'à constater avec quelle frénésie il recherche l'amour, souvent par des sentiers qui se terminent à une impasse. Que les chrétiens se doivent plus que d'autres d'être des témoins de l'amour authentique, nous n'avons, si notre conviction s'émousse, qu'à replacer devant nos yeux l'exemple du Christ et celui de ceux qui l'ont suivi fidèlement; nous n'avons qu'à nous rappeler les paroles qui expriment au mieux le message de l'évangile: "A ceci tous vous reconnaîtrez pour mes disciples: à cet amour que vous aurez les uns pour les autres" (*Jn* 13, 35). C'est l'enseignement répété de Jean dans sa première lettre et Matthieu nous dit qu'au soir de la vie, nous serons jugés sur l'amour (cf. *Mt* 25, 31-46).

Le théologien, à moins qu'il considère la théologie comme une pure science, doit vivre cette foi-amour et la promouvoir. Il ne peut mettre sa foi entre parenthèses pour spéculer dans le domaine de l'abstraction: on a reproché avec raison cette tendance à une certaine scolastique décadente; le risque est grand pour de nouvelles théologies de jouer le même jeu avec des instruments différents. Le théologien ne peut se contenter de penser sur Dieu et d'en parler: il doit être un fidèle, un homme de foi, et tendre à l'être de plus en plus.

¹³ *Ib.*, p. 177.

Si nous réussissions à faire de l'existence chrétienne une fonction de la révélation au monde, alors par nous le monde pourrait entendre quelque chose de la parole de Dieu¹⁴.

Telle serait la matière dont un chrétien devrait entrer en dialogue avec un non-chrétien, s'il ne veut pas se montrer tout à fait indigne de son nom de chrétien. Il ne met pas entre parenthèses le contenu de sa foi, il ne la noie pas dans un léger murmure humaniste, mais il en répond totalement, et, avec la grâce de Dieu, il la présente dans la situation de sa mission. Il a la ferme assurance que c'est possible, car "Ne cherchez pas avec inquiétude comment parler ou que dire... c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous" (*Mt* 10, 19-20).

Cela veut dire très exactement: abstenez-vous de vos tristes transpositions des mystères de Dieu en un rythme de nursery moderne, la Parole de mon Père n'est pas faite pour le *Play Bach*, ne me faites pas de *Basic theology*, dont la norme n'est plus Dieu, mais le prétendu interlocuteur et qui jaillit seulement de votre angoisse (et celle-ci dévoile bien votre ambition consciente de votre rôle) d'être à la hauteur de votre époque; mais croyez à ce que je vous ai promis: que l'Esprit de votre Père sera assez esprit pour se rendre maître de vos "situations"¹⁵.

JEAN-GUY PAGÉ

Université Laval, Québec

¹⁴ H. Urs von BALTHASAR, *Cordula...*, p. 98.

¹⁵ *Ib.*, p. 101-102.

Dieu de pouvoir et Dieu de fête

"... le même secret pèse lourdement dans nos cœurs [...] Le secret douloureux des dieux et des rois: c'est que les hommes sont libres. Ils sont libres, Egisthe. Tu le sais et ils ne le savent pas" (Jupiter, roi des dieux, s'adressant à Egisthe, roi d'Argos: J.-P. SARTRE, *Les mouches*, Acte II, scène V).

"Je vais vous confier quelque chose, ne le répétez pas: la plupart de nos contemporains sont morts, mais personne n'a eu le courage de le leur dire" (R. ESCARPIT, *Lettre ouverte à Dieu*, Paris, 1966, p. 26).

Par ces deux citations, nous voudrions attirer l'attention sur la témérité des pages qui vont suivre. Nous devons parler de Dieu d'un point de vue sociologique. Or le sociologue, comme le praticien de toute science empirique, a l'habitude de parler des hommes. Quel langage peut-il tenir, dès lors, sur Dieu? Autrement dit, comment l'analyse des structures sociales peut-elle parler de Dieu?

La réponse à cette question repose sur un double postulat, condition de cohérence de toute réflexion ultérieure. Accepter que le sociologue ait quelque chose à dire sur Dieu (ou sur celui des dieux que la société à laquelle il appartient reconnaît) implique que dans l'économie globale de la connaissance, à côté des voies¹ propres à l'intelligence et de celles de la foi ou de la Révélation, il existe des voies de reconnaissance de Dieu qui sont proprement culturelles, c'est-à-dire conditionnées et portées par un certain état des sociétés. Plus concrètement, cette acceptation signifie que, pour nous, les collectivités humaines, dans l'élaboration de leur milieu, de leur culture², développent des structures de fonction-

¹ "Les choses n'imposent pas Dieu, elles le proposent au sujet qui garde la pleine responsabilité du jugement qu'il porte sur elles" (D. DUBARLE, *Dialectique et ontologie chez Platon [Recherches philosophiques, 2]*, Bruges, 1956). Voir aussi J.-D. ROBERT, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Bruges, 1962, p. 46 ss.

² La notion de culture employée ici est celle de R. MALINOWSKI, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968 (trad. fr.), p. 36: "Armé de son attirail d'objets manufacturés, doué du pouvoir de les façonner et de les apprécier, l'homme se crée un second milieu".

nement qui tiennent compte et se servent de la reconnaissance d'un Dieu. Ceci peut se faire par la diffusion d'images, la proclamation de modèles, la reconnaissance de principes explicites issus des doctrines acceptées par la foi ou l'intelligence: nous sommes alors en présence d'une fonction sociale du divin. La religion est facteur de cohérence culturelle.

Mais la société elle-même peut être, par la force de ses structures, créatrice d'image et de modèles identifiés au divin, porteuse d'une voie propre, culturelle, de la reconnaissance de Dieu. L'homme se crée alors un Dieu à son image³. Ce faisant, il atteste ou conteste la structure sociale qu'il habite. Mais celle-ci sert de tremplin, pour "dégager tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres"⁴.

Ce monde d'une religion que nous appelons *culturelle* sans aucune note péjorative prend son inspiration dans la totalité de l'expérience humaine. Aussi peut-on l'atteindre par des observations et des cadres d'analyse propres à la psychologie⁵, à l'anthropologie et à la sociologie. On voit alors les besoins d'affectivité, de sécurité, les influences parentales, les traditions ethniques, l'écologie, les structures sociales, tout *l'héritage culturel* s'exprimer et conditionner la connaissance de Dieu. Celui-ci, appréhendé dans un tel acte de connaissance, peut différer passablement du Dieu véhiculé par ailleurs dans une catéchèse ecclésiale. Cette influence de la culture est d'ailleurs propre à tout acte de connaissance⁶. Dans une recherche menée sur *l'enseignement catéchétique*

³ Il ne faudrait pas voir dans la reconnaissance d'un tel acte social une tentative de réductivisme à l'égard de la foi. Nous ne discutons pas le fait que le résultat de cette création puisse correspondre, ou tout au moins introduire, à des notions différentes ou semblables à celles qui proviennent de la reconnaissance d'une révélation, de l'authenticité d'une démarche philosophique, ou tout autre voie concevable de connaissance de Dieu.

⁴ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960⁴, p. 605. "La conscience collective est autre chose qu'un simple épiphénomène de sa base morphologique, tout comme la conscience individuelle est autre chose qu'une simple efflorescence du système nerveux. Pour que la première apparaisse, il faut que se produise une synthèse *sui generis* des consciences particulières" (*ib.*).

⁵ Sur la psychologie de l'idée de Dieu, voir l'étude de J.-P. DECONCHY, *Structure génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques français*. Garçons et filles de 8 à 16 ans, Bruxelles, 1967.

⁶ Ce sont, selon le titre d'un ouvrage de G. GURVITCH, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, 1966.

à l'élémentaire dans le diocèse de Québec⁷, nous avons pu dégager partiellement comment la catéchèse, dans le cadre d'une structure d'enseignement, est à la fois volonté d'objectivation et de compréhension d'une Révélation, et, selon des degrés divers, expression d'un besoin d'intégration à la culture du milieu.

C'est la première facette de notre postulat. Elle nous conduit à une deuxième plus directement illustrée dans les deux dialogues entre les hommes et leur Dieu cités en exergue: dans cette situation où la culture est une voie de connaissance de Dieu, parler de Dieu, c'est parler de l'homme. La réalité représentée dans notre connaissance de Dieu, selon les voies que donne notre culture, est non seulement celle d'un être immatériel, elle est la *condition* même de l'homme, capable, comme être collectif, de bien et de mal. Les voies culturelles dont nous parlons ont ceci de spécifique de ne pas être celles d'un homme pris dans son individualité, mais celles de l'homme, à un moment donné de l'histoire, pris dans sa collectivité. "De même que, selon Durkheim, une société ne naît comme société que dans et par une sursociété"⁸, Dieu représente pour la structure sociale qui l'assume un point limite, la possibilité ultime d'enracinement de la culture, des valeurs, des idéaux, des modèles que l'homme se donne. Les changements observables dans les sociétés historiques quant aux notions admises de Dieu, les réajustements des systèmes métaphysiques et théologiques, représentent des redressements de frontières, des réajustements de limites que l'homme donne à sa propre volonté.

Si Dieu représente la limite de l'homme, nous comprenons mieux alors la réflexion de Nietzsche selon laquelle la mort de Dieu dont il fait le constat conduit à la mort de l'homme si elle n'est pas dépassée par l'homme lui-même. Si l'homme devient incapable d'un idéal représenté dans l'absolu, est-il capable de progresser dans le relatif? Dieu représente ainsi la limite de l'homme, la limite de son imagination créatrice de valeurs, de sa justice, de son amour, de sa grandeur, de son plaisir, de sa joie, de son pouvoir. L'acte de connaissance de Dieu est un acte pro-

⁷ Centre de Recherches en Sociologie Religieuse, Université Laval, Québec, 1970. Voir notre article *Catéchèse objective, catéchèse culturelle et catéchèse enseignée*, dans *Social Compass*, 17 (1970), p. 403-423.

⁸ H. DESROCHE, *Sociologies religieuses (Le sociologue, 15)*, Paris, 1968, p. 69.

jectif, par lequel la culture se reconnaît une sur-culture, "point oméga" de sa volonté de progrès.

Il ne s'agit donc pas tellement pour nous de considérer seulement la fonctionnalité des images de Dieu dans la culture⁹ mais plutôt l'acte créateur par lequel la culture se projette en un Dieu. Aussi ne partirons-nous pas de la multiplicité des images de Dieu à travers l'histoire, puisque ces images ne nous sont comprises qu'à travers nos images actuelles¹⁰. Nous prendrons plutôt, comme signe d'un redressement de la frontière de ses absolus, le changement social dans notre propre société, nous demandant comment il peut, dans ses principaux vecteurs axiologiques, influencer nos conceptions du divin.

I — *Le Dieu du pouvoir*

La sociologie contemporaine, jusqu'à ces dernières années, a pris l'habitude de caractériser le changement social comme le passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle. On distingue alors deux types de sociétés, l'originelle étant caractérisée par une économie routinière, reproduisant les techniques acquises par les générations passées, et fonctionnant en étroite dépendance des contraintes de la nature. L'augmentation de la production y nécessite une accumulation proportionnelle de capitaux. Le changement social se produit justement quand cette accumulation devient fractionnellement proportionnelle, c'est-à-dire quand, par l'invention de techniques nouvelles, allant de la simple division du travail qu'a analysée Durkheim¹¹ à l'élaboration des machineries les plus compliquées, on crée une économie de plus en plus libérée des contraintes naturelles.

⁹ Loin de récuser cette fonctionnalité, nous pouvons souscrire à la triple attribution qu'en donne H. Desroche: *attestation, contestation, protestation*, in *Sociologies religieuses*, p. 58.

¹⁰ C'est là une difficulté épistémologique majeure tant de l'histoire des religions que de l'anthropologie et de l'ethnologie. Les observations faites ailleurs, dans d'autres cultures, sont tributaires d'instruments d'observation et de cadres d'analyse propres à la culture de l'observateur. L'interprétation historique est fonction tant du présent que du passé, tant de la réalité de l'observateur que de celle de l'observé. Cf. H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1964, p. 37.

¹¹ *De la division du travail social*, Paris, 1960^r.

Cette libération ne se manifeste pas au seul niveau économique. On la retrouve dans toute la structure sociale, dans l'ensemble et dans chacun des éléments du milieu culturel que se construisent les hommes. L'écologie elle-même en est changée: des petites agglomérations en auto-suffisance de l'économie de subsistance, on passe aux grandes agglomérations urbaines de l'économie de marché. Les techniques passent du domaine de la production, à celui de la mise en marché, à celui de la conduite des hommes. La structure sociale, de son unité de base "naturelle" dominée par les contraintes biologiques, la famille, cherche son appui dans la hiérarchie du travail et les groupes divers. L'identification sociale ne se réfère plus à l'appartenance familiale, mais à l'appartenance au groupe.

Bref la culture, qui reposait jusque là sur la tradition, découvre une *rationalisation* qui lui permet de prendre *distance* par rapport à la nature. Cependant, la distinction n'est pas si radicale qu'elle pourrait paraître à première vue. Tant la technique que la tradition reposent sur une *accumulation* des connaissances. La technique ne peut exister sans être supportée, sans prendre sa source dans la tradition¹². Il n'y a pas de rupture entre les deux cultures, mais des niveaux différents de soumission aux déterminismes naturels. Si la tradition est surtout *mémoire*, la technique est surtout *distance*¹³. Mais il y a une certaine distance en toute tradition, distance jusqu'à devenir mythe. Il y a également toujours mémoire dans la technique et si chaque technique cherche à se dépasser, elle cherche aussi à perdurer.

Les structures sociales qui en sont issues ne présentent pas exactement le même contenu, mais leur arrangement suit le même

¹² "J'appelle technique, un acte *traditionnel efficace* (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit *traditionnel et efficace*. Il n'y a pas de technique et de transmission s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux: par la transmission de ses techniques" M. MAUSS, *Les techniques du corps*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 371.

Commentant ce passage, G. GURVITCH avoue qu'il ne le satisfait pas: "Les techniques portent en elles-mêmes une propulsion vers l'innovation plutôt que vers la tradition" (*Société, technique et civilisation*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 14 [1968], p. 9).

¹³ Nous empruntons ce vocabulaire à F. DUMONT, *Le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire*, Montréal, 1968.

modèle. La transmission de la tradition se fait par héritage, et le plus riche est celui qui remonte au plus loin, qui a le mieux su conserver et accumuler. La transmission de la technique se fait par accumulation de connaissances. Dans les deux cas, la fonction d'accumulation est la principale et celui qui préside à son contrôle en est le personnage clé.

Nous arrivons ainsi à deux figures de proue de notre culture: celle du père et celle de l'ingénieur. Le père est celui qui, dans la culture traditionnelle, contrôle l'héritage. Sa paternité n'est pas qu'œuvre biologique. Elle est d'abord œuvre économique et socio-culturelle. Elle est *diffuse* dans un ensemble de rôle par lesquels elle garantit la protection, l'agrandissement et la transmission du *stock culturel* dont le secteur économique est finalement le symbole privilégié¹⁴.

Cette fonction de contrôle fait du père une figure d'autorité. C'est par là qu'il légifère et contraint. C'est par là aussi qu'il suggère au fils le respect, respect permettant d'aspirer à son tour, par la résolution ou la liquidation des conflits œdipiens, à ce contrôle et à cette domination.

Le passage à une société de rationalité technique change le contenu et les détenteurs du contrôle. Il n'en change pas les mécanismes. Du père contrôleur nous passons au patron accumulateur de capital. La racine tant culturelle qu'étymologique des deux concepts est la même. Puis de l'accumulation du capital, nous passons à celle des techniques proprement dites. L'instrument du contrôle, à qui est dû le respect, n'est plus le père mais l'ingénieur-maître, c'est-à-dire, *celui qui fait preuve d'ingéniosité et de rationalité technique*.

Comment ne pas voir que les limites de ces deux structurations de la culture se rejoignent dans une sacralité commune, qui est la sacralité du pouvoir. Le père à la source de toute paternité, à

¹⁴ Sur la question de la paternité et de l'héritage, voir l'introduction de F. DUMONT au colloque de la revue *Interprétation* tenu en novembre 1968: *Réflexions préliminaires: le père et l'héritage*, in *Interprétation*, 3 (n° 1 et 2, janv.-juin 1969). Dans notre communication au congrès de la Société canadienne de théologie de 1969, nous avons également développé cette question, cf. *Sacerdoce et paternité*, in *Le prêtre, hier, aujourd'hui et demain*, Montréal, 1969, p. 258-276.

la limite de toute mémoire et de toute tradition, est le Père Créateur. Le retour aux sources les plus ultimes est le recours à sa puissance créatrice, explicatrice de la formation de tout héritage, contrôleur de toute distribution. Voilà que le père ultime, celui de la sur-société qui sert de modèle à la société historique, est le *Père-créateur-tout-puissant*. Voici que nous sommes en présence de l'image de Dieu la plus prégnante pour une foule de nos contemporains, image d'ailleurs assumée par la théologie. En autant que l'homme se sent soumis à la nature, dépendant d'un héritage qui lui permet de subsister, nécessairement respectueux des mécanismes de contrôle de cet héritage, la résolution ultime de son appréhension de la culture ne peut être que celle d'un Dieu créateur tout-puissant. C'est ce qu'Otto¹⁵ a manifesté par la catégorie du *sanctum*, en relation dialectique avec "la conscience de la *profanité* absolue".

De même l'ingénieur à la source de toute ingéniosité, de tout esprit d'invention, de toute rationalité technique, le plus *distancié* par rapport aux déterminismes de la nature, celui dont la distanciation est absolue et ultime est le Dieu-maître-tout-puissant. La rationalité technique dont l'efficacité est absolue, au point d'être magique, n'est-elle pas celle de ce Dieu auquel on a immanquablement recours quand notre rationalité limitée ne peut plus rien à notre désespoir. Voici que nous sommes en face d'une autre figure de Dieu tout aussi prégnante que la première pour une autre catégorie de nos contemporains. Ici encore, l'image est assumée par la théologie. En autant que l'homme se sent contrôleur de la nature, que sa subsistance dépend de lui-même, il n'a plus besoin de respecter les mécanismes de contrôle de son héritage culturel. Cependant, un autre contrôle s'instaure, celui de la rationalité. La résolution ultime de son appréhension de la culture ne peut être que celle d'un Dieu dont la rationalité est parfaite, un Dieu-maître, un Dieu-ingénieur, souverain manipulateur de l'ordre de l'univers¹⁶.

D'un Dieu populaire, celui de la tradition, l'intérêt glisse vers un Dieu plus sophistiqué, celui des philosophes. C'est là une des

¹⁵ R. OTTO, *Le sacré*, Paris, 1949, p. 83.

¹⁶ "L'ordre, dit Bergson, est l'esprit se retrouvant dans les choses" (*L'évolution créatrice*, Paris, 1930, p. 243). Cf. J. RUEFF, *Les dieux et les rois*, Paris, 1967.

dimensions profondes de l'histoire de la religion et de la philosophie modernes, dont les traces sont visibles dans la pensée tant chrétienne que laïque. Comme le remarque Jean-Jacques Natanson, "entre la fin du XVII^e siècle et le début du XX^e il y a un grand vide dans la pensée chrétienne"¹⁷. L'effondrement de la chrétienté sur le plan politique, c'est-à-dire de la politique fondée sur la tradition et sur la sacralité du pouvoir créateur, fait apparaître le Dieu des philosophes, jusqu'à la création de dieux et de cultes "civils", tels ceux de la Révolution française et du marxisme, comme le dernier recours. C'est en grande partie à ce glissement du Dieu de la tradition à celui de la technique que l'on doit l'inextricabilité moderne de la confusion entre le théisme et la foi chrétienne. A la notion populaire du Dieu créateur, on n'a pas toujours substitué mais très souvent ajouté celle du Dieu rationel.

Comment ne pas voir que les deux représentations, les deux voies de connaissance de Dieu, sans être antithétiques à celle de la foi, sont des voies de la culture et que le Dieu ainsi atteint, dans les deux cas, est un Dieu du pouvoir? Il est un Dieu du pouvoir *parce* qu'il est un Dieu de la culture, *parce* qu'il se définit, non dans la Révélation qu'il donne de lui-même, mais par la définition que des *hommes soumis au pouvoir donnent d'eux-mêmes*. Il est Dieu du pouvoir parce que les hommes se conçoivent soumis, parce qu'ils comprennent leurs valeurs en termes d'accumulation, de tradition, de capital ou de connaissance technique, parce qu'ils érigent leur culture en terme de dépendance les uns par rapport aux autres. Dans les deux cas, tradition et technique, la relation entre l'homme et Dieu s'établit sur une équivoque, "ils sont libres, mais *ils ne le savent pas*".

Il y a un lien nécessaire, en effet, entre le pouvoir et le sacré. "Tout pouvoir, dit Luc de Heusch, parce que pouvoir, est épiphanie"¹⁸. Le roi, personnage culturel à mi-chemin entre le père et le dieu, est roi parce qu'il possède la puissance de contrôle, la *gravitas* du père et la puissance de décision magique, la *celeritas*, du dieu.

¹⁷ J.-J. NATANSON, *Qui est notre Dieu? Athéisme, théisme, christianisme*, in *Esprit*, oct. 1967, p. 475.

¹⁸ L. de HEUSCH, *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, in *Le Pouvoir et le Sacré (Annales du Centre d'Etude des Religions, 1)*, Bruxelles, 1962, p. 15.

Dès qu'il s'affirme, l'État est volonté de permanence, recherche d'une transcendance [...]. Quelle que soit sa forme juridique, quelle que soit la philosophie sociale qui prétend en fonder l'existence, l'État est, métaphysiquement, un défi lancé à la mort, une négation de l'éphémère, un pont jeté entre le passé et l'avenir¹⁹.

C'est donc dans sa dimension politique, en tant qu'il est organisation de la volonté qu'a l'homme de se dépasser lui-même que le pouvoir est sacré. Pour reprendre l'expression citée ci-haut, il est *épiphanie* et cette épiphanie culmine en Dieu.

Tel est donc le lien culturel entre Dieu et l'homme, la voie que les cultures de la tradition et de la technique donnent à l'homme pour connaître Dieu. Cette voie culturelle est une voie politique, une voie de l'organisation sociale la plus totale et du *contrôle* que l'homme, en collectivité, se donne de lui-même. Dès lors se dresse une seconde équivoque dans la connaissance de Dieu: cette connaissance s'établit sur l'ambivalence de tout pouvoir: "grandeur de l'homme éminemment sujette au mal, dit Ricœur, peut-être est-il, dans l'histoire, la plus grande occasion du mal et la plus grande démonstration du mal". Il est, "l'instrument de la rationalité historique de l'État"²⁰ mais aussi, l'appropriation, par un homme ou une structure, de la soumission des autres. C'est là le "*paradoxe politique*". Il y a division, "contradiction intérieure", entre l'*idéal* de la rationalité et la *réalité* du pouvoir, contradiction exprimée par la violence inhérente à tout pouvoir et qui nous oblige à constamment lutter contre le pouvoir²¹. Le Dieu culturel que nous venons d'évoquer n'échappe pas à cette contradiction. S'il est le Dieu du bien, à la limite de l'exigence de cohérence de la société, il est aussi le Dieu du mal, à la limite de la violence de cette même société²².

¹⁹ *Ib.*, p. 15.

²⁰ P. RICŒUR, *Le paradoxe politique*, in *Esprit*, mai 1957, p. 730.

²¹ Cf. *ib.*, p. 733-734.

²² Il est frappant de constater que le cadre de connaissance appliqué ici à Dieu est analogiquement applicable au mal. "Il est frappant que la plus ancienne prophétie biblique écrite, celle d'Amos, dénonce fondamentalement des crimes politiques et non de[s] fautes individuelles. Là où l'on serait tenté de voir seulement une survivance de l'idée périmée de péché collectif [...] il faut savoir discerner la dénonciation du mal politique comme mal du pouvoir; c'est l'existence politique de l'homme qui donne au péché sa dimension historique, sa puissance dévastatrice et, si l'on ose dire, sa grandeur" (P. RICŒUR, *art. cit.*, p. 730-731; l'on trouvera le même article dans P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1955², p. 248-273).

II — *Le Dieu de la fête*

La structure sociale, en tant que structure du pouvoir, nous offre donc une voie privilégiée de la connaissance culturelle de Dieu. Mais ce n'est pas là le seul chemin qui nous y conduit, même s'il s'agit bien de la voie principale des sociétés traditionnelles et techniques. Le pouvoir, en toute société, a sa contrepartie qui est la liberté; les contraintes de la nature ont la leur qui est la fête; la réalité politique a la sienne qui est l'utopie. Chacune pourrait, à la rigueur, être considérée comme l'envers des voies du pouvoir, portant elle aussi la connaissance d'un certain Dieu. Elles ont toujours été présentes, au moins chez certains individus, dans les sociétés traditionnelles et techniques. Mais elles l'étaient alors comme rupture, comme contre-culture, expression d'un "sacré de transgression"²³. Nous ne les retiendrons pas de cette façon cependant, mais bien en tant que *voie privilégiée*, dans une culture dont la mutation dépasse celle de la société technique.

Cette société technique en effet atteint un seuil quand la rationalité sur laquelle elle fonde sa volonté de dépassement s'applique non seulement à la production et à la consommation, non seulement au gouvernement et à l'administration, mais à ses propres structures, à l'organisation sociale elle-même. Nous pouvons relever de nombreux signes de ce seuil dans notre société contemporaine. L'économie, fondée d'abord sur la routine, puis devenue technique, fondamentalement innovatrice, dépasse ce stade pour s'axer sur la recherche et la prospective. L'appartenance sociale, déterminée d'abord par la famille, puis par les groupes occupationnels, explose en de multiples appartenances, dont les plus valorisées sont les plus gratuites, au point que la famille et le travail eux-mêmes en sont transformés. La possibilité de choix qualitatifs dans l'économie et les relations sociales est le signe d'une mutation culturelle plus profonde encore que celle qu'a marquée le passage de la société traditionnelle à la société technique. Nous n'entreprendrons

²³ La fête en société pré-industrielle est contrepartie de l'ordre social, le temps où le bouffon devient roi, le roi sujet, les pauvres seigneurs, le temps aussi où les tabous sont transgressés, celui de l'orgie et de la profanation de tous les pouvoirs, sexuels, religieux, politiques. Sur la théorie de la fête, voir R. CAILLOIS *L'homme et le sacré*, Paris, 1950. Pour une expression plus radicale de cette rupture, voir le film de Jean Rouch, *Les maitres-fous* (cinémathèque française, 1962).

pas de discuter jusqu'à quel point elle est utilisée intelligemment par les hommes. Nous retiendrons plutôt la valeur qu'elle représente, là où elle existe: le symbole d'une société différente et possible, que certains ont pris l'habitude d'appeler *société de loisir*²⁴.

Le loisir apparaît en effet, dans une société qui pousse à fond ses aspirations de rationalité, comme la possibilité acquise de se libérer périodiquement, pour des temps plus ou moins longs, des contraintes de la nature et de la culture, et de s'adonner à des occupations libres²⁵. Le repos, la fête et le jeu sont des nécessités vitales pour les hommes de tous les temps. Le premier permet de refaire ses forces usées par le travail; la deuxième de célébrer les grands moments de la vie collective; le troisième d'expérimenter les règles de la sociabilité²⁶. Le loisir dépasse ces nécessités vitales pour s'axer sur l'utilisation libre d'un certain temps. Loin d'être nécessairement une dévaluation des efforts de l'homme, un *farniente*, il est le lieu privilégié d'efforts plus grands pour donner un sens à la vie. Il est *contestation*; et il faut se demander si la contestation sociale actuelle n'est pas un signe des plus importants de l'émergence d'une société de loisir. Il est recherche et prospective, signe d'une société qui pose à l'homme, au-delà de la subsistance et de la consommation, le problème d'une morale²⁷, c'est-à-dire d'une orientation fondée sur des valeurs.

Le développement du loisir suppose donc une nouvelle conception de l'homme où celui-ci, dépassant sa rationalité technique, réfléchit sur les buts et les objectifs de l'efficacité qu'il a su atteindre. La culture, de rationnelle devient non seulement *projective*,

²⁴ Cf. J. DUMAZEDIER, *Vers une civilisation du loisir*, Paris, 1960; G. HOURDIN, *Une civilisation du loisir*, Paris, 1963.

²⁵ Remarquons ici que le loisir, suivant la pensée de Dumazedier, ne se définit pas par le repos, mais par une "occupation libre". H. JANNE se demande si la "civilisation des loisirs" ne devrait pas être surtout une "civilisation des études" (cf. *Morale du travail, morale des loisirs*, in *La civilisation du loisir*, Verviers, 1967). Dans un système de valeurs axé surtout sur la consommation, société de loisir peut signifier pour certains société de double travail, en vue de consommer davantage. Toute possibilité de choix pose un problème de valeurs.

²⁶ Cf. E. BERNE, *Games People Play*, New York, 1964. La théorie des jeux est un des thèmes préférés de la psychiatrie clinique. Voir R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes*, Paris, 1958.

²⁷ Cf. J. FOURASTIÉ, *Essais de morale prospective*, Paris, 1966.

polarisée sur son avenir et les buts qu'elle s'assigne, mais *réflexive*, appliquée à se juger et à se critiquer elle-même. L'homme du loisir a la possibilité, culturellement nouvelle, de faire des choix. Cela veut dire qu'il a la possibilité non seulement de développer, mais de dédoubler, de changer sa personnalité. Il peut, s'il est touriste, *aller en un autre lieu*. Il peut, mieux encore, essayer de *devenir quelqu'un d'autre*²⁸.

Il y a là, on le perçoit facilement, une fonction du loisir qui est très proche d'une fonction de la religion, comme mode d'appréhension de la destinée humaine, du sens de l'existence. La religion, selon l'étymologie même du mot²⁹, est "relecture" de la vie et du monde. Le loisir, comme la souffrance, est occasion privilégiée de cette relecture, et par là occasion d'appréhension du sacré, au-delà d'une rationalité immédiate et nécessaire. Ce rapprochement fait dire à Alain Touraine:

Comme la danse et comme la peinture, la religion devient loisir, c'est-à-dire activité orientée et non réglée, personnelle et secrète: le prêtre-ouvrier n'est extérieurement pas différent de ceux avec lesquels il travaille; il n'est pas protégé par un ensemble de règles manifestes et de conduites; il donne seulement à sa vie un sens différent³⁰.

Mais devenir "autre", à la limite, est devenir l'égal d'un dieu, s'attribuer les qualités de Dieu. C'est devenir le Surhomme nietzschéen, celui qui domine sa propre vie. Le loisir, en tant qu' "action librement orientée"³¹, représente un double mouvement: il est sécularisation de la fête et en même temps sacralisation du quotidien. La fête des sociétés antérieures était celle d'un moment *consacré*, c'est-à-dire porteur, accompagnateur du sacré, en tant que "moment paroxytique de la vie sociale"³², *dépassement nécessaire* des contraintes de la subsistance. Dans une culture où l'homme

²⁸ Cf. B. REYMOND, *Eglises et vacances (Débats, 4)*, Genève, 1969.

²⁹ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2: *pouvoir, droit, religion*, Paris, 1969. Cet auteur distingue deux traditions explicatives de l'origine du mot religion et rattache celui-ci à *relegere* "recueillir, reprendre pour un nouveau choix, revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer", plutôt qu'à *religare* "relier", cette dernière interprétation n'étant apparue que dans les civilisations chrétiennes (*op. cit.*, p. 268-272).

³⁰ A. TOURAINE, *La société post-industrielle*, Paris, p. 289.

³¹ *Ib.*

³² J. REMY, *Les institutions ecclésiastiques en civilisation urbaine et industrielle*, in *Social Compass*, 13 (1966), p. 50.

est lié et dépendant de la nature, la fête prend le rythme de la nature et épouse en même temps le sacré du créateur. Dans une culture trop rationnellement technique, elle a eu tendance à disparaître, à ne plus trouver de rythmes; elle a divorcé d'avec le sacré de l'ingénieur pour ne laisser place qu'à des formes d'angoisse religieuse. Dans une culture où l'homme réfléchit sa distance d'avec la nature et formule des projets, la fête se retrouve comme contestation quotidienne, diffuse partout où s'expriment des choix de valeurs et des projets.

Ce sacré retrouvé n'est pas celui de la dépendance et du pouvoir. Il est transcendance en tant qu'épiphanie de la liberté. Le Dieu de la fête se reconnaît dans une "théologie de l'espérance", dans le fait que l'homme refuse sa mort quotidienne pour espérer toujours mieux, refuse de se savoir mort, pour se reconnaître capable d'une espérance absolue. Il est non seulement objet de contemplation, mais praxis, agir pour l'homme³³.

La fête, comme le pouvoir, est donc instrument de transcendance, d'autant plus nécessaire et utile qu'une rationalité trop pré-occupante nous a fixé au quotidien³⁴. Le Dieu du pouvoir assume et contrôle le réel en le transcendant. Celui de la fête le conteste et le veut autre. Le Dieu du pouvoir est un Dieu du nécessaire. Celui de la fête est un Dieu du superflu, de la gratuité, de l'acte de foi. Ses manifestations ne sont plus dans l'ordre et la cohérence, mais dans l'utopie, la liberté, voire le scandale. Le Dieu du pouvoir avait des traits bien marqués, Roi, Prêtre, Seigneur, Père, Maître, Juge. Il est *Sauveur* et *Duc*, chez les Germains; *Beau Dieu* à l'époque gothique; *Héros*, à la Renaissance; *Souverain* céleste à

³³ On reconnaît ici une convergence de nos réflexions avec certaines observations de la sociologie de l'art: celui-ci d'objet de contemplation, devient objet de pratique pour l'homme. Cf. Congrès mondial des critiques d'art, Ottawa, août 1970 (reportage dans *Le Devoir*, Montréal, 24 août 1970).

³⁴ "The disappearance of the divine milieu first makes history the sole reality for man and then forces him to escape his claustrophobic constriction by fleeing it. Festivity remains one of the few human actions where we keep our two environments in proper tandem [...] The "death of God" is a source as well as a symptom of our obsessive fixation on history today, and of our consequent hatred, fear, and attempt to escape it. The saddest sign of our sickness is that we have nearly forgotten how to live festively. But the most promising sign of hope is that here and there we are learning how again" (H. Cox, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge, Mass., 1969, p. 47).

l'époque baroque³⁵. Le Dieu de la fête se trouve difficilement un visage aussi clair; il est à la limite le *Dieu sans Dieu*³⁶.

La limite de l'utopie, comme la limite de la mémoire et de la raison, est là où l'homme exprime ses projets les plus profonds. C'est donc aussi un Dieu à la pointe de la structuration culturelle. Il opère ce que Ricœur appelle la "*rédemption par l'imagination*":

l'imagination a une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désirs vitaux inconscients et refoulés [...], l'imagination [...] est aussi le siège d'un travail en profondeur qui commande les changements décisifs de nos visions du monde; toute conversion *réelle* est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices; en changeant son imagination, l'homme change son existence³⁷.

Ce dieu de l'utopie, de l'amour, des faibles, rejoint alors une dimension fort importante de toute culture, dimension mise en valeur de façon spéciale dans l'actuelle révolution culturelle. Il n'est pas non plus, par certains côtés, sans se rapprocher du Dieu assumé dans la théologie de la Révélation chrétienne: folie pour la sagesse du pouvoir. Cox, établissant ce lien entre la culture et la Révélation, parle de "*Christ the Harlequin*"³⁸.

Ceci ne signifie pas que ce Dieu de la fête soit un dieu exempt de tout mal. Comme le Dieu du pouvoir pouvait comporter un mal radical, un mal politique, celui de la fête peut être celui d'une liberté anarchique, d'une négation de l'autre. Même destructif par son incohérence, il peut cependant avoir une fonction sociale positive. "Le scandale, dit encore Ricœur, n'est lui-même que l'envers de la fonction utopique de la culture"³⁹. Les rapprochements qu'on a pu faire entre les *hippies* et le radicalisme franciscain, insultants pour ce dernier à certains points de vue, n'en manifestent pas moins une réalité. Ce sont deux façons de vivre l'utopie, le sacré de la

³⁵ V. SCHURR, *Religion et esprit du siècle*, in B. HAERING, *Force et faiblesse de la religion*, Tournai, 1964, p. 252-253. Pour des images plus "américaines", voir l'article *Theology: Toward a Hidden God*, in *Time*, 8 avril 1966, p. 60-65.

³⁶ L'expression n'est peut-être pas excellente pour traduire le titre du livre de J. A.T. ROBINSON, *Honest to God (Dieu sans Dieu)*, Paris, 1964). Elle rend compte cependant de cette voie culturelle qui nous amène devant un Dieu sans visage.

³⁷ P. RICŒUR, *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, in *Histoire et vérité*, Paris, 1955², p. 130.

³⁸ H. COX, *op. cit.*, ch. 10, p. 139-157.

³⁹ R. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1955², p. 130.

fête. Et les deux façons posent à la société globale un problème fondamental: celui de son sens⁴⁰.

CONCLUSION

Nous pouvons donc observer, au cœur même des mutations culturelles les plus profondes de notre société, une autre voie culturelle de la connaissance de Dieu. Nous avons signalé au passage comment cette voie, de même que celle du pouvoir, pouvait nous introduire à un Dieu proche de celui de la Révélation chrétienne. Notre méthode ne nous a pas permis de faire d'excursus théologiques ou métaphysiques; ils eussent trahi notre volonté de respecter les chemins de l'observation de la réalité culturelle. Notre postulat posait que "parler de Dieu, c'est parler de l'homme". Nous voyons maintenant comment aussi c'est parler de l'homme comme d'un être en tension radicale.

La nécessité d'une mémoire l'oblige en effet à se lier à la nature, à affirmer sa dépendance. La nécessité d'un projet l'oblige à se dégager de cette nature, à faire éclater ses cadres, à affirmer sa liberté. Cette tension de l'homme domine toute réflexion sur la culture. C'est pourquoi les dialogues avec Dieu, d'où est partie notre réflexion, sont l'expression de cette tension. "Les hommes sont libres, mais ils ne le savent pas"; "les hommes sont morts, mais ils ne le savent pas".

Raymond LEMIEUX

Université Laval, Québec

⁴⁰ Il est frappant d'observer par exemple, comment un "festival pop" (celui de Manseau, Qué.) par son échec et sa matière à scandale (drogue, sexualité, voyeurisme) largement exploitée par les mass media, pose un *problème de sens* plus radical à notre société que telle manifestation politique dont les objectifs sont pourtant d'une importance capitale pour cette même société.

Le Dieu des adultes hommes et femmes

L'exposé qui suit ne prétend pas à la rigueur d'une recherche scientifique. Tout au plus vise-t-il à suggérer la plausibilité de certaines hypothèses concernant la représentation que se font les adultes, hommes et femmes, de la divinité.

On s'interrogera d'abord sur l'image du Dieu de la maturité adulte, sans tenir compte de la distinction de sexe et par opposition à celles des enfants et des vieillards. Freud s'est beaucoup intéressé au complexe père-fils, l'appliquant même à une interprétation du christianisme: on peut s'inspirer des découvertes freudiennes pour dégager les traits du Dieu de l'adulte considéré individuellement. Il sera possible d'en extrapoler une définition du Dieu de la cohésion sociale.

En second lieu et de façon plus concrète, il importe de cerner dans cette perception d'un Dieu comme archétype ou modèle, individuel et social, les différences qui apparaissent suivant que l'adulte en question appartient au sexe masculin ou féminin.

I — THÉORIES SUR LA DÉIFICATION DE L'HOMME

A. LE DIEU DE L'ADULTE: LE FILS SUPPLANTE LE PÈRE

D'une certaine manière, le Dieu de l'adulte peut n'être que le Dieu de l'enfant-devenu-grand. Fidèle au souvenir des premières présentations de Dieu et au profond conditionnement qu'enfant il a subi de son éducation familiale et scolaire, l'adulte peut avoir gardé l'image d'un Dieu animiste qui punit, protège ou récompense.

Outre la persistance de cette image enfantine de Dieu, conservée à l'âge de la maturité, un autre facteur expliquerait que le Dieu de l'adulte ne soit que le Dieu de l'enfant-devenu-grand. Reconnaisant, en effet, très tôt les limites de son père et de sa mère, l'enfant leur substitue un être idéal tout-puissant et parfait, qui lui ne le décevra pas. Il grandit avec ce Dieu, perçu comme un père,

qui lui semble soit un substitut du père qui oriente vers des valeurs soit même parfois comme un substitut de la mère, incarnation de la sécurité. Dans son très intéressant ouvrage *Le Dieu des parents et le Dieu des enfants*¹, André Godin rappelle à ce propos les distinctions intéressantes de O. Schwarz faites dans *Psychologie sexuelle*²: la mère, d'après Schwarz, est pour l'enfant la principale source de sécurité et le père, le principal représentant des valeurs. Dans une perspective religieuse, conclut Godin, ces besoins et ces valeurs peuvent définir Dieu, qui se trouve perçu de façon saine ou névrotique selon que les relations enfant-père-mère auront été plus ou moins bien vécues.

Le Dieu de l'adulte peut, indépendamment de l'enfance, apparaître aussi comme le prolongement idéalisé de soi-même, la projection de désirs difficiles à réaliser ici-bas, voire même la transfiguration de soi-même. Mais l'analyse du Dieu de l'adulte, que l'on évoque la conception de la transformation de soi-même, ou celle de la perdurance de l'image de son propre père et de l'impact provoqué par la première éducation, incite à examiner de plus près la conception freudienne de la religion. Des théologiens³ en ont souligné les limites, mais elle évoque une représentation possible de Dieu chez l'adulte et en propose une explication.

I. Conception freudienne du père et du fils

L'éclairant ouvrage d'Albert Plé⁴ facilite la compréhension de la théorie freudienne de la religion. Se fondant sur l'expérience psychanalytique, Freud relie étroitement le complexe paternel à la croyance en Dieu. Le dieu personnel pour lui n'est rien d'autre, psychologiquement, qu'un père transfiguré. Il en veut comme preuve tous ces jeunes gens qui perdent la foi au moment où le prestige de l'autorité paternelle pour eux s'écroule. Plé cite Freud:

Nous retrouvons dans le complexe parental la racine de la nécessité religieuse. Dieu juste et tout-puissant, la Nature bienveillante, nous ap-

¹ A. GODIN, S.J., *Le Dieu des parents et le Dieu des enfants* (Trois études de psychologie religieuse), Paris, 1963, p. 22-24.

² O. SCHWARZ, *Psychologie sexuelle*, traduction et introduction par F. DUYCKAERTS, Paris, 1951, p. XXII.

³ v.g. A. PLÉ, *Freud et la religion*, Paris, 1968, p. 97-144.

⁴ *Freud et la religion*, Paris, 1968, 144 p.

paraissent comme des sublimations grandioses du père et de la mère, mieux, comme des rénovations et des reconstructions des premières perceptions de l'enfance. La religiosité est en rapport biologiquement avec le long dénuement et le continuuel besoin d'assistance du petit enfant humain; lorsque plus tard l'adulte reconnaît son abandon réel et sa faiblesse devant les grandes forces de la vie, il se retrouve dans une situation semblable à celle de son enfance et il cherche alors à démontrer cette situation en ressuscitant, par la voie de régression, les puissances qui protégeaient son enfance⁵.

Aussi la religion offre-t-elle aux croyants une protection contre la névrose en les libérant du complexe parental, auquel est attaché le sentiment de culpabilité aussi bien de l'individu que de toute l'humanité, et elle le résout pour eux, tandis que l'incroyant reste seul en face de cette tâche.

C'est ce schéma théorique qui guide Freud dans l'analyse du christianisme où, d'après lui, le péché originel constitue une offense envers Dieu le Père. Offense qui aurait consisté en un meurtre, le meurtre du Père, puisqu'il a fallu le sacrifice d'une autre vie, celle du Christ, le Fils, pour l'expier. La rébellion contre le Père expiée par le sacrifice du Fils comporte toutefois une ambivalence:

Dans le même temps et par le même acte, le fils, qui offre au père l'expiation la plus grande qu'on puisse imaginer, réalise ses désirs à l'égard du père. Il devient lui-même dieu à côté du père ou, plus exactement, à la place du père. La religion du fils se substitue à la religion du père. Et pour marquer cette substitution, on ressuscite l'ancien repas totémique, autrement dit on institue la communion, dans laquelle les frères réunis goûtent de la chair et du sang du fils, et non du père, afin de se sanctifier et de s'identifier avec lui⁶.

Chez Freud, le rôle fondamental de la *culpabilité* dans la religion est un thème constant. D'après Plé, Freud

situe la religion dans l'histoire de la civilisation et, pour ce qui est de chaque individu, dans son histoire personnelle (le complexe d'Œdipe). Il trouve notamment dans la révolte contre le père l'origine de la culpabilité et la solution (névrotique) de cette angoisse par les pratiques religieuses⁷.

Une identité possible entre les diverses solennités que sont le repas totémique, le sacrifice animal, le sacrifice humain théoanthro-

⁵ *Ib.*, p. 19.

⁶ *Ib.*, p. 20.

⁷ *Ib.*, p. 21.

pique et l'eucharistie chrétienne, illustrerait le retentissement du crime. Cet acte monstrueux suscite le sentiment de la culpabilité de l'humanité (péché originel) et explique les commencements de l'organisation sociale, de la religion et des restrictions de la morale. L'édification de la religion se trouve ainsi posée sur le terrain du *complexe paternel*.

Cette conception de la religion est particulièrement intéressante dans l'étude psycho-sociologique des fondements du christianisme, où la relation Père-Fils est primordiale. Aussi, s'interrogeant sur le Dieu de l'adulte, peut-on identifier l'adulte au fils et le Dieu au père et se demander en des termes similaires si la relation entre Dieu et l'adulte n'est pas faite d'une rencontre entre la *nostalgie du père* et le *défi du fils*.

2. *Défi lancé à Dieu par l'homme*

Le meurtre du père doit être expié, mais le fils, effectuant sa mission, aspire à une reconnaissance qui l'identifie au père au point de se substituer à celui-ci. L'adulte en relation avec Dieu, ne serait-ce pas celui qui a la nostalgie de Dieu tout en aspirant à une reconnaissance pour lui-même, reconnaissance qui l'identifie à Lui jusqu'à pouvoir s'y substituer? En ce sens, l'adulte a, comme le fils à l'égard du père, la nostalgie de Dieu tout en lui lançant un défi. Son Dieu est un Dieu ambigu qu'il tue et qu'il sauve, auquel il s'identifie comme à un modèle, c'est-à-dire non pour mieux lui ressembler, mais pour mieux le supplanter.

L'affirmation d'autonomie de l'adulte, la croyance en soi-même — plus forte en tout cas à l'âge de la maturité qu'elle ne l'est chez l'enfant et le vieillard — attestent que si l'adulte peut imiter Dieu, il peut le dépasser ou, en tout cas, s'en passer. Son Dieu est celui du doute, du Dieu sans Dieu et des substituts de Dieu. L'adulte en relation avec Dieu essaie de prendre sa revanche sur Dieu. Il défie les réalités humaines et des valeurs autres que la croyance en un Dieu personnalisé. La substitution du fils au père serait, chez l'adulte moderne, *la déification de l'homme*. L'adulte vis-à-vis de Dieu témoignerait en ce sens d'une imitation combative, d'un défi à gagner, à cet âge de la maturité, par l'homme sur Dieu.

Mais ce défi est davantage lancé qu'effectivement remporté. C'est pourquoi même l'adulte a besoin d'un Dieu. La religion, souligne Plé, qu'on la prenne comme un phénomène sociologique de civilisation ou comme l'attitude d'un individu, s'expliquerait par le fait que l'homme, ne pouvant supporter sa faiblesse et son abandon devant les exigences cruelles de la nature et de la société, se réfugie dans une régression infantile en projetant sur Dieu son besoin (ambivalent) de protection et de sécurité. Il cite Freud:

L'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé — protégé en étant aimé — besoin auquel le père a satisfait; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant⁸.

L'angoisse humaine soulevée par les dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la providence divine et d'une institution d'un ordre moral de l'univers qui assure la réalisation des exigences de la justice. L'idée de la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où les désirs se réaliseront. Cette réponse *paternelle* conserve une ambiguïté. Elle satisfait un besoin que l'adulte reconnaît être le sien, quoique, dans la lutte qu'il a engagée avec Dieu, il souhaite le dépassement et l'élimination de ce Dieu-Père. Malgré cette ambiguïté — sinon grâce à elle — la réponse paternelle allège l'âme individuelle: les conflits de l'enfance résultant du *complexe paternel* — conflits jamais entièrement résolus — sont pour ainsi dire éliminés et reçoivent une solution acceptée de tous.

Que cette solution soit acceptée de tous implique l'existence d'une perception par les adultes d'un Dieu pour tous et collectif, qui serait un Dieu des adultes réunis en société. Quelle(s) hypothèse(s) plausible(s) peut (peuvent) servir à le définir?

B. LE DIEU DES ADULTES: LE PLANIFICATEUR SUPPLANTE LE CRÉATEUR

Le Dieu perçu par la collectivité adulte peut prendre les traits d'un créateur, d'un régulateur et d'un responsable de la cohésion

⁸ *Ib.*, p. 24-25.

sociale. Il serait l'auteur de l'intégration des sociétés réalisée soit par projection idéalisée de toute une société, comme l'équivalent d'un sur-moi individuel valorisé, soit par l'incarnation contraignante de règles et de sanctions sociales, auxquelles on confère une dimension religieuse. Les hommes vivant dans des organisations sociales données aspirent au progrès, à l'évolution du monde et des civilisations. La sécularisation moderne, c'est-à-dire en termes freudiens la "désacralisation des civilisations", voire la modernité, ne cherchent-elles pas à se substituer à ce Dieu collectif, responsable des premières appartenances sociales? En ce cas le même défi individuel lancé à Dieu par l'adulte (défi lancé au père par le fils) devient un défi global lancé aux dieux par les hommes.

1. *Défi lancé aux dieux par les hommes*

Le freudisme soutient cette hypothèse. Par suite des progrès de la civilisation, remarque Freud, les dieux voient diminuer l'importance de deux des trois tâches qu'ils assument: ils n'ont plus tellement à exorciser les forces de la nature ni à réconcilier les hommes avec la cruauté du destin, en particulier la mort. Mais les dieux doivent encore les "dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme"⁹. Aider l'homme à vivre en harmonie avec ses semblables serait la fonction encore actuelle des dieux. C'est, si l'on veut, le trait d'un Dieu moral, responsable de l'attribution d'origine divine des lois réglant le comportement humain des adultes. Mais la science et la technique modernes ne tentent-elles pas aujourd'hui de se substituer à Dieu comme régulatrices de l'univers? Ne donnons que l'exemple d'une éventuelle démographie planifiée pour décider du nombre optimum de terriens.

Il serait par conséquent possible de présenter les images du Dieu de l'adulte et des adultes par la formulation de défis individuel et social. Sur le plan individuel, un moi idéal appelé Dieu aide l'homme à mieux vivre. A l'âge adulte toutefois, comme le Fils à force d'amour pour le Père se substitue au Père lui-même, l'homme souhaite et souvent ose s'affirmer face à Dieu, voire même face à lui-même sans Dieu. Ainsi sur le plan collectif, la cohésion

⁹ *Ib.*, p. 22.

sociale, qui autrefois dépendait d'une volonté et d'une autorité divines, peut aujourd'hui reposer sur la science considérée comme substitut et comme responsable d'un nouvel univers, créé cette fois par les hommes et par des hommes qui reconnaissent leur création sans l'attribuer à quelque chose ou à quelqu'un d'extérieur à eux.

En outre, sur le plan individuel, l'écart entre le moi et le sur-moi idéal laisse place à l'humilité religieuse et à la foi ardente et passionnée. Freud écrit: "Le mysticisme est l'obscur autoperception du royaume extérieur au Moi, celui du Ça"¹⁰ et suppose que la religion épargne à beaucoup de croyants une névrose individuelle. Or sur le plan collectif l'écart entre le réel et l'idéal se verrait-il comblé par les progrès de la dynamique des civilisations, où le travail ainsi que le loisir s'offrent comme des substituts modernes de la religion dans le but identique d'éviter une névrose collective?

En résumé, on peut rappeler que l'accession à l'âge adulte entraîne la transformation de l'homme par suite du défi qu'il lance à Dieu et de sa propre déification: le Dieu de l'homme en pleine maturité, c'est un père supplanté par le fils, c'est l'homme lui-même, substitut de Dieu. L'homme, limité, a le désir de Dieu pour combler sa limite, mais dans la réalisation de ce désir il aspire à dépasser son Dieu. Sur le plan collectif, le Dieu des adultes se voit petit à petit identifié au progrès, au développement, à la science, à la technique, à la modernité. La transformation des civilisations implique une désacralisation où le planificateur supplante le créateur et le progrès, le dieu moral.

La culpabilité originelle autrefois effacée par un rachat d'ordre religieux (le triomphe du Fils) serait aujourd'hui compensée par des rachats profanes: le triomphe de l'homme-dieu pour effacer la culpabilité ressentie individuellement et le triomphe des sociétés désacralisées rachetant la culpabilité sous son aspect civilisationnel.

2. *Limites de l'approche freudienne*

Mais cette approche freudienne comporte ses limites. D'une part les théologiens, dans la recherche de Dieu, invitent à la

¹⁰ *Ib.*, p. 40, n. 63.

purification de l'idolâtrie, de la projection infantile, de la nostalgie des pères, de toute motivation névrotique. Plé précise que

poussé par son désir, tout enfant se fait une image paternelle qui ne correspond jamais à la réalité. Quelles que soient les illusions qui faussent cette image, il n'empêche que son père existe bel et bien et que la solution n'est pas de "nier" l'existence du père, mais de corriger, dans toute la mesure du possible, cette image paternelle pour la rendre plus conforme à la réalité¹¹.

Il emprunte ensuite, comme exemple de maturité religieuse, au domaine de l'enseignement de la morale, qui, dit-il,

depuis plusieurs siècles, avait mis l'accent avec excès sur la Loi écrite et l'obéissance à des commandements, précisés en chaque circonstance de la vie par l'autorité, ce qui a favorisé une dépendance infantile et une culpabilité souvent plus névrotique que saine et sanctifiante¹².

Et il ajoute:

Infantilisante aussi une certaine conception de l'autorité dans l'Église et dans la vie religieuse, surtout féminine¹³.

Il serait alors possible à l'adulte de purifier sa notion de père et d'entretenir à l'égard de son Dieu une relation plus amicale que parentale, une relation où Dieu est autant sinon plus un ami qu'un père. On échapperait ainsi à la conception freudienne de ce Dieu infantilisant.

Une autre limite de l'approche freudienne tient à ce que la notion elle-même du père est aujourd'hui remise en question dans la recherche d'une définition de Dieu. Le rôle du père de famille, — comme aussi celui de nombreuses figures d'autorité, dont celle du prêtre — se modifie à l'intérieur même du foyer et dans l'ensemble de la société. N'étant plus ce personnage lointain et autoritaire, il est moins susceptible d'engendrer le désir de cet autre personnage lointain et autoritaire qu'est Dieu.

Malgré ses limites, le freudisme permet l'élaboration d'hypothèses plausibles sur ce que sont le Dieu de l'adulte et le Dieu des adultes. Une fois tenus ces propos hypothétiques, il convient de

¹¹ *Ib.*, p. 138.

¹² *Ib.*, p. 142.

¹³ *Ib.*

s'interroger maintenant sur la perception plus concrète des adultes, hommes et femmes, à l'égard du divin.

II — REPRÉSENTATIONS MASCULINE ET FÉMININE DE DIEU

Il paraît opportun dans cette approche plus concrète de dissocier l'image que la femme adulte se fait de Dieu de la représentation qu'en a l'homme. Cette distinction se justifie. On présente souvent les catégories enfants et vieillards comme des catégories asexuées; il n'en est pas de même pour la catégorie adulte, où la maturité est par définition appartenance et identification à l'un des deux sexes. De façon plus bizarre la question est chez maints auteurs ainsi posée: Dieu lui-même est-il de sexe masculin? Question farfelue en apparence seulement, puisque les implications de la réponse donnée à cette question sont en pratique nombreuses. Sans doute du point de vue théologique n'y a-t-il qu'un seul Dieu, le même pour tous, sans qu'il soit question de genre ni féminin, ni masculin, ni neutre. Mais du point de vue psycho-sociologique il ne peut en être ainsi. Il nous faut chercher comment dans les vies humaines les hommes et les femmes se représentent Dieu. Quelle est l'idée, l'image qu'ils se font de Dieu à partir de leurs données individuelles et culturelles.

A. DIEU POUR L'HOMME: MODÈLE MASCULIN D'AUTORITÉ

On s'attardera peu à l'image divine chez l'adulte masculin. Le Dieu de l'homme adulte est mieux connu que celui de la femme: c'est sans doute à lui qu'on pense lorsqu'on parle de Dieu en général. Un vague inconscient collectif n'évoque-t-il pas la masculinité de Dieu? De sorte que Dieu pour l'homme apparaît — du moins à prime abord — comme un être de même sexe. Il ne suscite ni paradoxe, ni tabou, ni opposition. L'adulte masculin voit en Dieu un modèle d'autorité, de pouvoir, d'idéal, auquel s'identifier. Il tend à vivre ces valeurs. Le monde de Dieu, c'est un univers masculin. S'agit-il d'une projection des sociétés ecclésiale et profane elles-mêmes masculinisées? Que Dieu soit pour l'homme adulte un modèle masculin d'autorité, nous en avons la

preuve dans le sacerdoce qui est la forme ultime de cette incarnation d'autorité et de pouvoir, d'imitation de Dieu, voire même de substitution. Mais l'univers de Dieu, est-ce celui de la femme? Le Dieu de la femme, qui peut-il bien être?

B. DIEU POUR LA FEMME: AFFINITÉS ET OPPOSITIONS

Il est souvent question du rôle de la femme dans l'Église. Cet aspect est toutefois secondaire puisque son rôle dans l'Église dépend d'abord de son rôle dans la société profane et plus fondamentalement de la conception que se fait la société de la femme. L'approche psycho-sociologique de la signification de Dieu pour la femme soulève un paradoxe. Il y a à la fois entre Dieu et la femme des affinités et des oppositions. D'abord les affinités.

1. *Affinités entre Dieu et la femme en tant que mère*

a. Puissance créatrice

La femme est, par la maternité, créatrice et collaboratrice immédiate de Dieu. Des témoignages de femmes tirés du livre *Psychologie des mères* de Béatrice Marbeau-Cleirens révèlent un langage quasi identique à celui des mystiques:

Mon Dieu, par la maternité, vous me faites la dispensatrice de cette vie dont vous êtes la source unique et l'unique Maître. Mère, je ne m'appartiens plus: j'appartiens pour vous, pour la patrie, pour l'humanité, pour l'Église, à mon enfant. J'entre dans un état nouveau et permanent, étant mère non seulement pour un jour, pour un temps, mais revêtue par vous d'un *quasi-sacerdoce*, mère moi aussi pour l'éternité¹⁴.

Ou encore ce qui suit:

"Je sens ma propre vie s'amplifier de la vie même que je donne à mon enfant, de ma propre substance. Il augmente ma vitalité à mesure qu'il se vivifie lui-même. Il est déjà lui et il est encore moi... Et voici que je ne suis plus seule un seul instant. Jamais aucune intimité entre deux êtres ne fut plus profonde et plus durable. Ce n'est pas le contact d'un instant rapide, c'est une "demeurance" qui se prolonge et s'attarde. Mon

¹⁴ B. MARBEAU-CLEIRENS, *Psychologie des Mères (Pour mieux vivre)*, Paris, 1966, p. 23 (C'est nous qui soulignons).

enfant vit donc en moi et avec moi, comme par moi. Pas un seul instant, il n'est absent de moi, ni moi de lui. Avec moi, il marche, il s'arrête, il respire quand je respire"¹⁵.

Sentiment de création, d'exaltation du moi qui confère l'impression d'une assimilation à Dieu. Une autre témoin exprime ainsi sa transformation: "J'avais l'impression que j'étais Dieu et que je portais Napoléon ou le Christ"¹⁶.

Une similitude s'esquisse entre le sentiment maternel et le sentiment religieux. Un parallèle grossier peut en effet s'établir entre une femme qui vit la maternité et une personne qui vit intensément l'expérience du divin. Les deux, la mère et le mystique, sont parfois considérés comme gonflés d'amour narcissique, nécessaire retour sur soi-même, semble-t-il, pour y puiser la force du don de soi. On parle des deux en disant qu'ils gagnent leur vie en la perdant et l'état de religiosité comme celui de maternité impliquent une conception particulière de la temporalité où un défi est lancé au temps destructeur, voire à la mort. "Que je voudrais déjà être grand-mère!"¹⁷, s'exclame une toute jeune mère à la naissance de son premier enfant, attestant ainsi la perception de la continuité et du prolongement humains. L'instant présent prend une signification plus *dense*: dimension de l'éternité pour le religieux et dépassement, par la femme enceinte, du temps du calendrier qui est dédoublement du temps et jugement hors du temps.

L'affinité entre la femme adulte et Dieu sur ce plan de l'identification créatrice ne rejoint pas le modèle masculin de l'autorité des dieux pour l'homme adulte. Néanmoins l'identification à Dieu peut aller jusqu'à l'élimination de Dieu (comme on en a supposé la possibilité "freudienne" au cours du premier point): la femme qui vit une expérience maternelle intense peut à la limite ne plus avoir besoin de Dieu. Peut-être n'est-il pas superflu de clore cette comparaison entre l'œuvre maternelle et l'œuvre divine en soulignant que l'amour de la mère pour l'enfant est voué à se renier lui-même, pour éviter d'étouffer l'adulte que devient progressivement l'enfant: ainsi le Dieu de l'adulte consisterait-il à se retirer progressivement et à ressentir l'impression de rejet et de mort pour que

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ *Ib.*, p. 18.

¹⁷ *Ib.*, p. 44.

vivent les sociétés humaines. Les deux, Dieu et la mère, forment ainsi le projet de ne plus être aimés.

L'ethnologie et l'histoire des religions permettent de pousser plus loin l'analyse des rapports du divin et du féminin, tous deux identifiés à une puissance de création.

b. La Terre-Mère

Dans de nombreux ensembles mythiques et rituels qu'étudie Mircea Eliade¹⁸, la terre est valorisée en tout premier lieu parce qu'elle a une capacité infinie de porter fruit. Élevée au rang de divinité, la terre, procréatrice universelle, apparaît, comme certaines divinités de la fécondité, bisexuée et cumule, dans cette forme de bipolarité et de coïncidence des contraires, toutes les forces de la création. La Terre-Mère a le droit et le pouvoir de se substituer à toutes les autres figures religieuses et de régner sur toutes les régions cosmiques.

Avec l'évolution toutefois des civilisations et le développement de l'agriculture, les divinités agraires se substituent à d'archaïques divinités telluriques et précisent peu à peu leur profil: elles y vivent le drame de la naissance, de la fertilité et de la mort. Mais à travers la forme de ces grandes déesses agricoles, comme le rappelle M. Eliade,

la Terre-Mère n'a jamais perdu ses privilèges archaïques de "maîtresse du lieu", de source de toutes les formes vivantes, de gardienne des enfants et de matrice dans laquelle on ensevelit les morts afin qu'ils s'y reposent, s'y régénèrent et reviennent finalement à la vie grâce à la sainteté de la Mère tellurique¹⁹.

Eliade précise en effet que ce que nous appelons vie et mort ne sont que deux moments différents de la destinée totale de la Terre-Mère:

la vie n'est rien d'autre que le détachement des entrailles de la terre, la mort se réduit à un retour "chez soi". Le désir, si fréquent, d'être enterré dans le sol de la patrie n'est qu'une forme profane de l'autochtonisme mystique, du besoin de rentrer dans sa propre maison²⁰.

¹⁸ M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949; cf. ch. VII: *La terre, la femme et la fécondité*, p. 211-231.

¹⁹ *Ib.*, p. 229.

²⁰ *Ib.*, p. 222.

Ces considérations à première vue éloignées du sujet nous y resituent au contraire en plein cœur. La femme adulte peut être identifiée, dans son rôle de procréation, à la Terre-Mère devenue divinité bisexuée et définie sous une forme religieuse comme un "Cosmos-réceptacle des forces sacrées diffuses"²¹. La femme en tant que mère appartient à cet archétype de la puissance divine, asexuée ou bisexuée, ce qui lui donne accès à l'univers du sacré et ne provoque aucune opposition avec Dieu. D'ailleurs, des images et des symboles se structurent aisément autour de la notion de Terre-Mère et des liens entre la femme et l'agriculture. "Identification de la femme et de la terre arable; identification du phallus et de la charrue; identification du travail agricole avec l'acte générateur"²².

c. La femme et l'agriculture

A partir de ces données, on pourrait céder à la tentation de rapprocher les deux images traditionnelles que l'Église a longtemps transmises de l'agriculture et de la femme. Est-ce pure coïncidence si l'Église a, comme le signale le chanoine J.-M. Aubert, un retard à rattraper dans la reconversion de la mentalité cléricale à la fois en matière agricole et à l'endroit de la femme²³? Coïncidence, ou plutôt référence implicite à un même schème de valeurs et de représentations, où d'une part le christianisme reste lié à un contexte rural originel et la femme, définie par ses présupposés anthropologiques, liée aussi à l'agriculture? L'hypothèse gagne en plausibilité quand il s'agit du Québec où l'on sait le rôle de l'Église dans la valorisation de l'agriculture en même temps que des familles nombreuses: vocation à la *terre* québécoise et vocation de la *mère* québécoise.

Jamais émise sous forme d'hypothèse explicite, l'idée hante toutefois l'esprit d'Aubert:

Du fait que le christianisme est né dans une civilisation rurale méditerranéenne, du fait que sa liturgie, sa conception des rythmes de la Nature, se sont développées dans le monde agraire, pré-industriel (où le travail

²¹ *Ib.*, p. 214.

²² *Ib.*, p. 225.

²³ J.-M. AUBERT, *La femme dans l'Église*, in *L'Église et la promotion de la femme*, Paris, 1969, p. 21.

n'était pas créateur, mais simplement coopérateur du seul grand travail, celui de la Terre-mère), de cette historique liaison découle la difficulté actuelle à tout repenser en fonction d'une nouvelle civilisation dominée par la technique et l'urbanisation... Nous n'avons pas encore tiré les conclusions de l'inéluctable industrialisation de l'agriculture; et la traduction en langue vulgaire des vieux textes liturgiques ne fait que rendre manifeste leur éloignement de la mentalité moderne... Le problème de la femme est en partie (...) du même ordre. Nous vivons avec une image de la femme dont le caractère vénérable et traditionnel nous cache sa liaison avec un univers qui n'est plus le nôtre²⁴.

Ce qui étonne dans cette analyse de la femme adulte devant Dieu, qu'il s'agisse des considérations psychologiques (Marbeau-Cleirens), ou ethnologiques (Eliade) ou sociologiques (Aubert), c'est que la femme, dans son rôle de procréatrice, est près de Dieu. Il en est ainsi dans son autre fonction de mère, celle d'éducatrice, où on lui confie souvent la responsabilité de sauvegarder la morale, de "traîner" mari et enfants à l'église et de "donner l'exemple" en restant plus fidèle que l'homme aux pratiques religieuses. C'est à elle qu'on attribue d'ailleurs les restants de bigoteries et de superstitions; si elle "produit" peu de religieux, elle en "consomme" beaucoup.

2. *Opposition entre Dieu et la femme en tant que femme*

Mais la femme n'est pas que mère et cette exaltation de la maternité (mère procréatrice et mère éducatrice), si elle permet de parler d'affinité avec Dieu, camoufle aussi, sous cette valorisation extrême de la femme en tant qu'être fonctionnel, un mépris sous-jacent de la femme en tant qu'*ontologiquement* femme. De façon paradoxale, la féminité représente un tabou pour la divinité: la femme et Dieu sont antinomiques comme en témoignent le mépris historique de la religion à son endroit — femme occasion de péché — et son exclusion de l'exercice du pouvoir religieux.

a. La femme méprisée s'émancipe

Aubert rappelle d'abord que seul l'homme est déclaré fait à l'image de Dieu et que la femme ne l'est que de manière médiatisée par l'homme²⁵. Les auteurs anciens, grecs ou romains, judéo-

²⁴ *Ib.*

²⁵ *Ib.*, p. 31.

chrétiens, et saint Paul en particulier, ne sont pas très tendres à son endroit. Les Pères de l'Église non plus, qui, rapporte Évelyne Sullerot, la définissent ainsi: "hameçon du Diable, forêt d'orgueil, porte de l'Enfer, tête de la Gorgone, basilic féroce, monstre vicieux, etc."²⁶. Après l'analyse d'un certain nombre d'ouvrages religieux et profanes, Pierrette Sartin résume par les traits suivants l'image de la femme qui s'en dégage:

un homme manqué, un objet de méfiance, un être humain mais très près de l'animalité, une Ève incomprise, une créature du diable, humiliée comme femme même si magnifiée comme mère, faible sur les plans physique, intellectuel et moral²⁷.

Mais la femme parfois présentée comme l'être de la *nature* — tandis que l'homme serait l'être de la *culture* —, se modifie de jour en jour et s'éloigne du déterminisme de la nature. Cette nature "à ne pas changer" s'émancipe. Dans ses transformations, la femme se libère et le terme d'épanouissement tant sur les plans sexuel, intellectuel, professionnel et domestique est devenu un leitmotiv. Dans cette émancipation, elle est à la recherche d'une identité. Les nouveaux courants féministes ne font plus miroiter à ses yeux le modèle masculin comme le seul valable. L'expression contre-culture utilisée parfois pour désigner les jeunes s'applique peut-être également à la femme. Que peut être son Dieu dans cette crise d'identité et dans la transformation d'elle-même? Quel idéal d'elle-même cherche-t-elle à projeter? Que veut-elle être pour défier ses nouvelles aspirations? Quelle représentation de Dieu répond le plus à son nouvel épanouissement? Que sera le Dieu de la femme moderne?

Celle-ci est en tout cas moins portée à se représenter Dieu, tel que nos grands-mères l'ont fait, comme un consolateur, un repos, un refuge, un prince charmant symbolique, bref un être mystérieux assurant unité et continuité dans leur vie plus compartimentée que ne l'est celle des hommes. La femme au travail trouve dans son foyer recueillement et détente, ce que trouvait autrefois dans l'église, la ménagère fatiguée. "Ce besoin d'impulsion religieuse, écrit Betty Friedan, pour combler l'absence d'individua-

²⁶ E. SULLEROT, *Demain les femmes*, Paris, 1965, p. 24.

²⁷ P. SARTIN, *La femme libérée?*, Paris, 1968, p. 15-41.

lité"²⁸ diminue au fur et à mesure que s'acquiert cette individualité et que se transforme en relation d'autonomie l'ancienne relation de dépendance médiatisée par le mari et les enfants.

b. Exclusion du sacerdoce

L'exclusion des femmes du sacerdoce, de l'exercice du pouvoir religieux illustre une autre antinomie entre divinité et féminité. Le clergé, fait remarquer Aubert, est, dans le monde actuel, la seule institution à rester strictement masculine. La femme y ferait-elle son entrée? La liaison entre sacerdoce et masculinité, se demande-t-il, est-elle une donnée de foi ou un fait historique contingent lié, au temps du Christ, à l'exclusion générale des femmes de toute fonction publique. En d'autres termes, les mêmes facteurs qui poussent actuellement les femmes à remplir des fonctions de responsabilité traditionnellement réservées aux hommes dans la société civile agissent-ils dans le même sens quand il s'agit du sacerdoce²⁹?

On s'interroge: pourquoi les mains des femmes, dont on a tant vanté la charité et la douceur, restent-elles impures aux yeux de l'Église³⁰? D'autres s'inquiètent en soulignant qu'il y a une certaine décléricalisation du côté des hommes et qu'il faudrait éviter de cléricaiser les femmes. Peut-être faudrait-il songer à autre chose comme à une communauté de travail plus étroite³¹. Il serait intéressant d'évaluer le rôle que joue la femme dans les nouvelles communautés de base. Mais si la question du sacerdoce féminin se pose aujourd'hui, c'est peut-être que le sacré et le divin ne se définissent plus exclusivement en termes de pouvoir et d'autorité et qu'en conséquence l'accès de la femme au sacerdoce n'indiquerait pas nécessairement la disparition complète de l'antinomie divin-féminin ni un rapprochement effectif entre les deux.

Cette exclusion féminine du pouvoir sacerdotal renvoie à la question de la représentation probable, inconsciente et consciente, de la masculinité de Dieu. La divinité tellurique détenait, elle, un

²⁸ B. FRIEDAN, *La femme mystifiée* (*Femme*, no 8, t. 1), traduit par Y. ROUDY, Genève, 1964, p. 49.

²⁹ J.M. AUBERT, *op. cit.*, p. 44-46.

³⁰ P. SARTIN, *op. cit.*, p. 27.

³¹ Y. PELLE-DOUEL, *L'Être femme. La Promotion de la Femme*, in *L'Église et la promotion de la femme*, p. 94.

grand pouvoir, mais était à la limite bisexuée ou asexuée et la femme-mère valorisée parce qu'engendrant sans cesse, un peu comme la Spartiate "faiseuse d'hommes", est à la limite procréatrice asexuée ou bisexuée. Mais parce que la femme en tant que femme est sexuée et que le Dieu de la culture religieuse est masculin, par suite de la prépondérance de l'homme dans la culture profane, elle devient tabou devant Lui: le refus dont elle est victime revêt un caractère sans doute sexuel. La notion de père, en particulier, à laquelle ramène continuellement l'analyse de Dieu, rappelle cette masculinité et justifie l'approche psycho-sociologique qui a permis de distinguer le Dieu de la femme du Dieu de l'homme: père et Père ne recèlent pas un contenu identique selon que l'on est fille ou fils.

Au terme de ces propos sur le Dieu des adultes, hommes et femmes, propos, répétons-le, qui n'avaient d'autre but que de suggérer quelques hypothèses concernant diverses représentations de la divinité et d'analyser l'emprise qu'elles peuvent exercer dans la vie religieuse, une question se pose: convient-il de s'interroger davantage sur le fait de la déification que sur la personnalisation d'un Dieu qui "paternel" ou "maternel"? Au lieu de se demander qui est Dieu, pourquoi ne pas alors chercher à savoir ce que signifie *déifier*?

Denise SANTERRE-VEILLETTE

Université Laval, Québec

Dieu et le cinéaste

Le film de Pasolini (*Teorema*) ne me touche aucunement, et, à la deuxième vision, il m'a paru aussi froid et intellectuel qu'à la première. La vie contemporaine en Amérique est tellement plus vibrante que les angoisses mystiques de Pasolini avec ses personnages unidimensionnels et caricaturaux, que je ne peux sympathiser avec ce film même si je crois en comprendre assez bien le discours.

Aussi voudrais-je élargir le débat et porter la question de Dieu au cinéma sur un plan plus général, en vous faisant part du point de vue du créateur. Je ne suis pas théologien et, en un sens, je me sens un peu mal à l'aise de me retrouver devant un auditoire d'experts de qui j'aurais beaucoup à apprendre. L'artiste étant de nature fort égocentrique, je crains que je vous parlerai beaucoup de moi-même.

Je suis cinéaste depuis près de vingt ans et chrétien depuis près de quarante ans. Plus ou moins cinéaste et plus ou moins chrétien, selon les étapes de ma vie. Je gravite dans un milieu de créateurs dont la plupart — même s'ils respectent mes options spirituelles — ont par ailleurs eux-mêmes carrément rejeté le bagage de concepts et d'images que leurs éducateurs leur avaient fait apprendre (par cœur) dans leur jeunesse. Ces collègues traînent donc une conception fort statique du religieux contemporain.

Au cours de ma carrière de cinéaste, j'ai fait des films sur des pêcheurs, des cheminots, des prospecteurs, des cowboys et des vaches, des hommes de science et des institutrices de maternelle. J'ai interviewé des médiums, des astrologues, des magiciens (des vrais), des exorcistes, des magnétiseurs, des parapsychologues. Je travaille actuellement à un projet de film qui serait produit avec le concours d'une communauté chrétienne (c'est-à-dire une communauté de base). Ma caméra regarde toujours le visage de l'homme.

Je me suis quelquefois posé la question: "Est-ce que je fais des films chrétiens, ou suis-je tout simplement un chrétien qui fait des films?" Ou encore: "Un film fait par un chrétien se distingue-t-il objectivement d'un film fait par un non-chrétien?" Et, de façon plus personnelle: "Est-ce que j'intègre réellement ma foi dans ma vie d'artiste et, si oui, comment cela peut-il se manifester?" Enfin: "Si par hasard mes films parvenaient à transcender la réalité, est-ce que j'aboutirais, dans la pratique, à transmettre une image illusoire de Dieu? Ou serait-ce une image d'un Dieu illusoire?"

Votre invitation à participer à ce congrès a été pour moi une occasion de réfléchir à ces questions. Je n'ai pas voulu aborder la question de l'interprétation que d'autres donnent des images que je pourrais créer. Bien entendu, mes images peuvent avoir un double, celui qui surgit dans le processus de médiation entre l'artiste et son auditoire. Cette médiation multiplie ce que l'artiste perçoit (peut-être inconsciemment) par ce que le spectateur apporte lui-même à l'expérience. Je dois vous avouer connaître assez mal la nature et les caractéristiques de ce double, au point d'être quelquefois surpris, étonné et bouleversé par les explications qu'on donne de mes films.

Je vous dirai quelques mots sur Dieu et le cinéma en fonction strictement de mon expérience de cinéaste, de réalisateur de films documentaires. Je crois déceler chez moi une sensibilité nord-américaine contemporaine qui me porte à vivre au niveau existentiel et affectif. Je m'accommode fort mal d'une vision d'un Dieu autre, d'un étranger que l'on rencontre sur la route, d'un œil qui me regarde de l'intérieur d'un triangle, ou d'une voix qui me parle d'un buisson. J'éprouve en moi une difficulté insurmontable à évoquer un Dieu législateur dont les commandements devraient — pour achever l'harmonie du monde et le bonheur universel — engager d'autorité même ceux qui n'y croient pas. Le Dieu de la transcendance n'habite pas beaucoup mon univers d'artiste.

Je n'ai pas non plus le goût d'essayer, à travers mes films, de recréer un univers mythique, où des hommes deviendraient des dieux, c'est-à-dire coïncideraient avec l'idéal.

Il est vrai que le cinéma joue un rôle d'évasion, et pourquoi ne pas s'évader précisément dans le sens de l'idéalisation? Mais il

me semble que cette évasion risque de provoquer non pas l'espérance mais l'aliénation, car la communion qu'engendre le sentiment esthétique ne peut être que provisoire si elle n'est pas directement et fermement accrochée dans le vécu, dans le réel.

Comment donc puis-je poser Dieu si ce n'est à la faveur d'une incarnation — si partielle et imparfaite soit-elle — dans les hommes de ce temps? Amédée Ayfre écrivait: "Depuis le Christ, en un sens, n'importe lequel visage d'homme peut être, pour ses frères, le visage humain de Dieu".

Le cinéma comme je le pratique mène à Dieu sans le dire; il conduit à un Dieu qui est amour mais qui reste sans visage. Ce n'est donc pas un cinéma qui essaie de faire apparaître derrière un nuage, grâce au miracle des truquages, une clarté angélique. Ce n'est même pas un cinéma symbolique habité, par exemple, par un jeune homme aux yeux bleus dont la divine sexualité est libératrice des pauvres bourgeois que nous sommes. Bien au contraire, les images que je retiens sont celles des hommes *en eux-mêmes* et *pour eux-mêmes*, et l'espoir dont je veux faire état reste malgré tout exprimé en termes de la demeure humaine qu'il faut bâtir ensemble, avec fraternité et dans la fidélité au message du Christ.

Vous aurez deviné, j'en suis sûr, quelle réponse je serais tenté de donner à Dietrich Bonhœffer quand il demandait comment on pourrait parler de Dieu dans un monde "sans religion", comment on pourrait signifier sa foi à une humanité devenue "non-religieuse". Si Bonhœffer vivait encore, j'oserais peut-être l'inviter à venir faire des films chez nous.

L'image que je me fais du Christ est celle d'un médiateur entre Dieu et les hommes; mais ma caméra ne peut fixer le Christ: elle est braquée sur les hommes de ce temps. Suis-je donc voué à transmettre non pas l'expérience du divin mais uniquement l'expérience de l'humanité? Pour ma part, et à titre d'hypothèse, je ne le crois pas. Je ne crois pas non plus que mes collègues-réalisateurs qui se disent athées ou agnostiques, soient voués à ne transmettre que l'expérience de l'humanité. Car la nature même des images et des représentations fait qu'elles sont les doubles de la réalité, qu'elles la révèlent dans toute la richesse et la profondeur de sa présence. C'est alors que le spectateur entre dans le jeu, lui qui

conserve à l'égard des images une liberté de lecture totale. Le fond de toute œuvre est à trouver dans l'œuvre elle-même, et non pas dans les intentions de l'auteur. Dans mes films, j'offre la réalité à votre expérience. Est-ce là donc réduire ce que je fais à taille humaine?

Je ne le crois pas. Mais en faisant des films, je pense fermer la porte au Dieu transcendant, dans la mesure où l'on définit le monde de Dieu comme un *autre* monde. Par ailleurs, je ne ferme pas la porte à l'image de Dieu s'il est permis de la concevoir comme une image de *notre* monde sous une *autre* lumière.

Depuis un certain temps, dans les milieux de création, apparaît une séduisante hypothèse qu'il faut formuler avec beaucoup de précaution et qui ressort du caractère unificateur du cinéma et des arts en général. L'esprit libérateur de notre temps pousse de plus en plus certains chrétiens à une supposition radicale: l'Église du Christ s'identifie aux attentes de l'humanité entière et, dans ce processus d'identification, la ligne de démarcation entre chrétien et non-chrétien devient de moins en moins rigide. Les conséquences de cette hypothèse seront peut-être — pour vous, messieurs les théologiens — d'une telle importance qu'il faudra plusieurs générations pour en analyser à fond les implications.

Ainsi, les violents débats qui semblent séparer les croyants et les non-croyants au sujet du film de Pasolini me semblent vains. Le Dieu de l'artiste se rencontre dans la profondeur de l'être, et les intuitions de Paul Tillich me semblent correspondre assez bien à la sensibilité des artistes d'aujourd'hui. C'est pour cela que, même si le discours de Pasolini appartient à une sensibilité méditerranéenne qui ne me fait guère vibrer, je suis fort heureux de constater que ce Congrès a choisi de voir et d'analyser cette œuvre cinématographique d'un auteur carrément athée, dans la perspective d'une recherche commune de vérité avec lui.

Guy L. Côté

Montréal

OUVRAGES ENVOYÉS À LA RÉDACTION - BOOKS RECEIVED

- ALVAREZ Campos, Sergio, O.F.M., *Corpus marianum patristicum*, t. I: *Scriptores qui usque ad Nicænum Concilium fuerunt*. Burgos, Aldecoa, 1970. 24 x 17 cm. 193 p. 250 pts.
- BARBOTIN, Edmond, *Humanité de l'homme*. Étude de philosophie concrète (*Théologie*, 77). Paris, Aubier, [1970]. 22,5 x 14 cm. 322 p. s.p.
- CICCONE, Lino, C.M., *L'Enciclica "Humanæ Vitæ"*. Analisi e orientamenti pastorali. Rome, Edizioni pastorali, 1970. 24 x 17 cm. IX-214 p. s.p.
- GUITARD, André — BULTEAU, Marie-Georges, *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère*. *International Bibliography on the Priesthood and the Ministry 1969*. Montréal, Sacerdoce et Ministère. Centre de Documentation et de Recherche, 1971. 25,5 x 18 cm. XXX-396 p. \$10.00.
- HOUTART, François — REMY, Jean, *Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Église (Église et civilisation contemporaine)*. Tours, Mame, 1970. 18 x 13 cm. 267 p. 23,50 F.
- LELONG, Maurice, O.P., *Le Bonheur*. Nouveaux Sermons inutiles. Tours, Mame, 1970. 18 x 13 cm. 262 p. 25 F.
- LENGSELD, Peter, *Adam et le Christ*. La typologie Adam-Christ dans le Nouveau Testament et son utilisation dogmatique par M.J. Scheeben et K. Barth (*Théologie*, 79) [Titre de l'original allemand: *Adam und Christus...* Essen, Ludgerus, 1965]. Traduit par Guy PETITDEMANGE, avec une postface inédite de l'auteur. Paris, Aubier, 1970. 22,5 x 14 cm. 287 p. s.p.

- MOLTSMANN, Jürgen, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne (Cogitatio Fidei, 50)* [Titre de l'original allemand: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Munich, Kaiser, 1964¹, 1969²]. Traduit par Françoise et Jean-Pierre THÉVENAZ. Paris/Tours, Cerf/Mame, 1970. 21,5 x 13,5 cm. 420 p. 39 F.
- PRINCIPE, Walter H., C.S.B., *The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, Vol. III: Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union (Studies and Texts, 19)*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1970, 25,5 x 17 cm. 265 p. s.p.
- THURIAU, Max — KLINGER, Jerzy — DE BACIOCCHI, Joseph, *Vers l'intercommunion (Églises en dialogue, 13)*. Tours, Mame, 1970. 18 x 11 cm. 182 p. 13 F.
- WEIER, Winfried, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung*. Salzburg/München, A. Pustet, 1970. 23,7 x 16,7 cm. 636 p. S 489/DM 69.
- ZIZIOULAS, Jean — TILLARD, Jean-Marie-Roger — VON ALLMEN, Jean-Jacques, *L'Eucharistie (Églises en dialogue, 12)*. Tours, Mame, 1970. 18 x 11 cm. 188 p. 13 F.

NOTES BIOGRAPHIQUES / CONTRIBUTORS

- 1 — Guy L. CÔTÉ, né en 1925 à Ottawa (Ontario); M.A. (Sciences) (Oxford); cinéaste domicilié à Montréal.
- 2 — Jacques FLAMAND, né en 1935 à Le Puy-en-Velay (Hte-Loire); docteur en théologie (Strasbourg); Dipl. d'études sup. en philosophie (Paris).
- 3 — Paul-André GIGUÈRE, né en 1941 à Montréal (Québec); Lic. en Écr. S. (Institut Biblique, Rome); Directeur du Service d'Éducation de la Foi des Adultes (Montréal).
- 4 — Julien HARVEY, S.J., né en 1923 à Chicoutimi (Québec); docteur en Écriture sainte (Institut Biblique, Rome); M.A. (orientalisme) (Johns Hopkins); professeur d'Écriture sainte aux Facultés S.J. (Montréal) et à l'Université de Montréal.
- 5 — Roger LAPOINTE, O.M.I., né en 1929 à Kénogami (Québec); docteur en Écriture sainte (Institut Biblique, Rome); professeur à l'Université Saint-Paul.
- 6 — Raymond LEMIEUX, né en 1939 à Québec (Québec); Maître en sciences sociales (politique); études sup. en sociologie du développement; rattaché depuis 1965 au Centre de Recherches en Sociologie religieuse de la faculté de théologie (Université Laval, Québec).
- 7 — Jean-Guy PAGÉ, né en 1926 à Montréal (Québec); docteur en théologie (Université Grégorienne, Rome); professeur d'ecclésiologie et de théologie pastorale à la faculté de théologie de l'Université Laval, Québec; Co-directeur du Grand Séminaire de Québec.
- 8 — Jean RICHARD, M.S.C., né en 1933 à La Salle (Québec); docteur en théologie (Angelicum, Rome); professeur de théologie dogmatique à la faculté de théologie de l'Université Laval, Québec.
- 9 — Louis ROUSSEAU, né en 1939 à Sherbrooke (Québec); M.A. (Sc. Rel.) (Montréal); professeur d'histoire religieuse du Québec: Université du Québec à Montréal.
- 10 — Denise SANTERRE-VEILLETTE, née en 1939 à Shawinigan (Québec); M.A. (sociologie) (Université Laval); chercheur en sociologie des religions: Centre de recherches en sociologie religieuse de la faculté de théologie de l'Université Laval, Québec.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE,
223 RUE MAIN,