

Bruno Forte

À L'ÉCOUTE DE L'AUTRE

PHILOSOPHIE ET RÉVÉLATION

*Traduit de l'italien
par Anne-Béatrice Muller*

UCA - Biblioteca Teologi



30111000124106

UNIVERSITÄT
U.C.A.
BIBLIOTECA

Philosophie & Théologie

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr

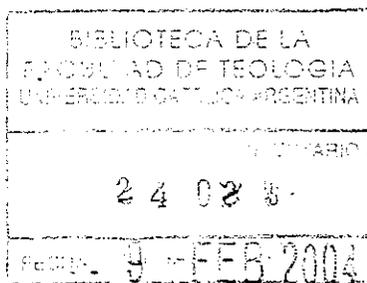
PARIS

2003

À L'ÉCOUTE DE L'AUTRE
PHILOSOPHIE
ET RÉVÉLATION

*Cet ouvrage, composé et mis en pages
par DV Arts Graphiques à Chartres,
a été achevé d'imprimer
en avril 2003
pour le compte des Éditions du Cerf*





Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Titre original : *In ascolto dell'Altro - Filosofia e nivelazione.*

© 1995. Editrice Morcelliana, Brescia

© Les Éditions du Cerf, 2003
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75342 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-07173-0
ISSN 1275-4927

Les textes rassemblés dans cet ouvrage reprennent en grande partie les cours donnés par l'auteur à la faculté de lettres et de philosophie de l'université de Vérone du 2 au 6 mai 1994. Les nombreux collègues et étudiants qui ont fait à ces cours l'honneur de leur présence et de leurs interventions sont également à l'origine de la publication de ces pages. Qu'ils en soient tous remerciés. Ma reconnaissance s'adresse tout spécialement à celui qui a voulu ces cours et encouragé avec passion leur publication : mon collègue et ami Umberto Regina, professeur d'histoire des idées et vigoureux penseur. Ce livre lui est dédié, en signe de communion profonde de vie, de pensée et de foi.

INTRODUCTION

« Si le maître répond à la question uniquement par l'argument d'autorité, l'élève aura bien l'assurance qu'il en va ainsi, mais il n'acquerra ni science ni intelligence, et il s'en retournera comme vide¹. » Ces quelques mots de saint Thomas d'Aquin montrent bien à quel point l'exercice de la pensée, s'il veut être fécond, consiste à poser de véritables questions plutôt qu'à donner des réponses rassurantes. En matière de philosophie et de théologie, à l'époque de la post-modernité, une pensée rigoureuse enquêtera non pas tant sur les réponses qu'offrent ces dernières que sur les vraies questions auxquelles elles sont confrontées. On pourra ainsi sans difficulté observer à quel point, au fond, le lieu de leur rencontre est l'indigence du questionnement originel, la nécessaire écoute de l'autre, dans la crainte et l'étonnement. En face du déclin de la raison totalisante, grande protagoniste des temps modernes, dans l'expérience des fruits de ce qu'on est convenu d'appeler la « dialectique des lumières », le point commun de tous ceux qui vivent l'aventure de la pensée est la crise de l'identité, l'épreuve de la différence. L'inquiétude que nous éprouvons tous indistinctement est celle de l'altérité. Si le « je », le monde de l'identité tant du côté subjectif que du côté absolu, est vecteur de la modernité, la question de la post-modernité insurgée et inquiète est *l'autre*. Dans la nuit du je, que l'on peut vivre comme un naufrage et un abandon, ou du moins comme un problème en suspens, la question se pose en ces termes : où et comment l'autre va-t-il se situer ?

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quodl.* 4, a. 18 : « *Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita sit, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet.* »

L'autre n'est rien au regard du tout du « je » : voilà une première réponse possible, celle que privilégient les formes de la « pensée faible », la prétendue « ontologie du déclin », pure et simple négation de la « pensée forte », caractéristique de la métaphysique des fondements. Deuxième réponse possible : l'autre est la réciprocité immédiate qui se montre dans l'éblouissement de l'extériorité ; c'est la solution choisie par des auteurs qui, comme Emmanuel Lévinas, transforment la question métaphysique en question éthique et reconnaissent dans la splendeur du visage d'autrui la dénonciation sans équivoque de la subjectivité hyperbolique. Ou bien, enfin, l'autre est le Tout Autre, que l'on ne peut atteindre que par l'événement du don de lui-même et par les formes de sa propre manifestation ; c'est la réponse théologique, à laquelle tendent les philosophies de la rupture et de l'écoute, comme celle du dernier Schelling.

Où l'autre habite-t-il ? Tel est le problème qui nous occupera. L'Autre serait-il, par hasard, une simple projection de l'identité, ou doit-il au contraire être reçu dans la pureté de son altérité, dans l'avènement du don de lui-même, dans le caractère originel de sa propre offrande ? L'Autre est-il un objet de notre capacité de penser, fruit d'une puissance conceptuelle ; ou plutôt vient-il s'imposer à l'esprit, nous atteignant *via* la rupture de la splendide continuité de notre pensée ? L'autre s'offre-t-il dans le monde de la révélation, et cette dernière se conçoit-elle par conséquent comme le lieu de son avènement, de sa surprenante apparition muette ? Telles sont les vraies questions qu'il nous faudra nous poser, au-delà de la parabole de la modernité, tout dépaysés que nous sommes par le naufrage qui a suivi l'écroulement des idéologies. C'est l'autre qui constitue aujourd'hui l'interrogation de la pensée ; aussi l'idée de révélation, niée ou affirmée comme lieu d'irruption de l'altérité, est-elle au centre et au cœur d'une activité théorique qui se veut responsable au regard d'une époque à conceptualiser. Quiconque vit l'inquiétude du post-modernisme, suspendu entre les déceptions de l'idéologie et la fascination du nihilisme, entre la recherche du sens et l'ouverture à la prononçabilité du Nom, garantie du sens, se trouve placé face à la question de l'autre et de sa possible irruption, et donc face au problème de la révélation comme question philosophique et théologique prioritaire. En ce sens,

philosophes et théologiens sont unis dans une nouvelle indigence, celle d'une pensée « lyrique », qui sait qu'elle ne saurait capturer l'autre, mais qu'elle doit se mettre en attente, à l'écoute inquiète et étonnée de son possible avènement.

La métaphore heideggerienne de la « nuit du monde » (*die Weltmacht*), chère à bien des égards à la pensée romantique, exprime en images la situation que l'on vient de décrire : condition du temps de l'indigence où nous nous trouvons, cette nuit n'est pas la nuit de l'absence de Dieu, mais celle, plus dramatique, de l'incapacité à souffrir de cette absence. Ce n'est pas l'absence du « dernier Dieu » qui constitue la crise des temps que nous vivons, mais le fait de n'avoir nulle nostalgie du Dernier. C'est l'absence de patrie (*Heimatlosigkeit*), la perte du goût de s'interroger sur l'horizon dernier, et donc sur l'avant-dernier. Dans cette nuit du monde, se poser la question de l'autre reste le seul chemin pour s'ouvrir à la recherche de la patrie perdue. Assurément, il faut être conscient que vouloir dire l'autre, vouloir le mettre en paroles peut signifier, subtilement, l'emprisonner dans les mailles de l'identité, sans en sauvegarder la différence ; pourtant, la question ne saurait être éludée, car la pensée de l'autre, loin d'être indifférente, est bien la condition nécessaire pour construire la valeur de notre vie et de notre mort, l'éthique de notre existence. L'étymologie de ce mot, qui renvoie d'une part à l'*ethos* praxis et mœurs (*ἔθος*), et d'autre part à l'*ethos* demeure et patrie (*ἦθος*), est significative du fait qu'il n'est pas possible de construire la praxis en l'absence de demeure : l'on ne saurait en effet effectuer des choix valables, fondateurs de mœurs crédibles, à moins d'une demeure et comme d'un horizon sur lesquels ils puissent se détacher. Seul celui qui peut répondre à la question « où l'homme habite-t-il ? » peut aussi dire ce qu'est l'homme, et ce que l'homme fait ou doit faire. La question de l'autre est donc décisive parce qu'elle est aussi la question de la demeure, de la conservation du sens, qu'elle est le pari engagé par quiconque s'efforce de donner une réponse au besoin d'*ethos*, mis si clairement en évidence par la crise de la post-modernité. Si ce qui caractérise l'inquiétude actuelle est le problème d'une éthique rapportée de façon exaspérante à la mise en avant de la subjectivité, à l'individualisme pris comme critère,

il ne sera pas excessif de dire que la question de l'autre est aujourd'hui la question de l'Occident, celle à l'aune de laquelle se mesure la crise que vit ce dernier et où s'ouvrent les possibilités de dépassement du dépaysement dans lequel nous nous trouvons. En ce sens il est bon, en temps de détresse, d'écouter la voix des poètes : « Les poètes sont ceux des mortels qui [...] ressentent la trace des dieux enfuis, restent sur cette trace, et tracent ainsi aux mortels, leurs frères, le chemin du revirement. [...] Être poète en temps de détresse, c'est alors : chantant, être attentif à la trace des dieux enfuis. Voilà pourquoi, au temps de la nuit du monde, le poète dit le sacré¹. »

Les réflexions qui vont suivre s'inspirent donc moins d'une thèse que d'une hypothèse (ὑπόθεσις), d'une façon de se tenir comme « au-dessous de la thèse » en un vécu de la rupture (ἐποχή), une manière de s'attarder dans une véritable σχολή, halte de réflexion portant sur le caractère problématique de la recherche ; cela non pas pour arrêter une réponse, mais avant tout pour vérifier la consistance de la question. Le fil rouge de tout ce qu'on en dira est une sorte de *recherche du sens perdu², recherche non pas du temps, mais du sens perdu, attente investigatrice de la possible exhibition d'un sens, non point dans les termes d'une thèse qui le fonde, mais dans ceux de la vérification d'une hypothèse qui, en quelque manière, aide à problématiser notre présent au-delà de la chute de l'ivresse du sens, typique de la modernité. Les étapes que l'on parcourra montreront à quel point la vraie question est aujourd'hui la question de l'autre, et donc – dans le sens le plus pur de l'altérité – celle de la révélation et des conséquences de cette dernière pour la fondation de l'ethos ; elles sont en rapport avec certains nœuds problématiques que l'on affrontera de manière à la fois historique et spéculative, en dialogue avec des auteurs qui sont les témoins directs ou indirects de la recherche de l'autre. Le premier nœud est l'herméneutique,

1. M. HEIDEGGER, « Pourquoi des poètes ? », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1^{re} éd. coll. « Classiques de la philosophie », 1962, rééd. coll. « Tel », 1986, pp. 326-327.

2. Les expressions en italique précédées d'un astérisque sont en français dans le texte. [N. d. T.]

la question de l'événement du langage, par lequel l'autre se fait rencontre et se présente à l'esprit : c'est justement le thème herméneutique qui nous engagera dans un dialogue autour du concept d'*Offenbarung*, avec Hegel et le dernier Schelling. La deuxième question est la question *théo-logique*, où l'autre est compris dans la figure de l'avènement comme le pur et simple être-autre qui vient s'offrir à nous, le souverain *Deus dixit* redécouvert par Karl Barth ; cependant, là où l'autre est perçu de manière « chiffrée », c'est avec Jaspers que se tient le dialogue. La troisième question est d'ordre *anthropologique*. L'autre y est perçu essentiellement sous la catégorie de l'exode, de l'aller-vers mondain : ici, le débat aura pour interlocuteurs Bultmann, Rahner et Mounier. Mais il conviendra de préciser aussi le rapport entre identité et différence, dans la tentative de thématiser la condition du destinataire de la révélation entre anthropologie négative et anthropologie ouverte. On aura alors pour interlocuteurs Fédor Dostoïevski, l'« avocat de l'homme », et Henri de Lubac, le théologien de la Grâce. Le quatrième nœud problématique est la question *métaphysique* d'une ontologie de l'histoire où l'autre se présente dans l'événement du langage comme donation, dans une sorte d'avènement du silence de l'être dans la parole. Ici s'amorce le dialogue avec Martin Heidegger, avec essentiellement le passage du questionnement à l'écoute qui caractérise le grand tournant (*Kehre*) de son itinéraire intellectuel. Il y a également l'exigence d'une authentification de la question métaphysique dans la question éthique, à partir du dépassement de l'horizon de totalité du « je » dans le face-à-face avec l'infini rencontré dans le visage d'autrui : c'est la question d'Emmanuel Lévinas, qui fait voir ici toute sa pertinence. Puisque la médiation herméneutique de l'être-au-monde de notre existence fait inévitablement référence à la temporalité, il faudra aussi nous intéresser à Friedrich Nietzsche au sujet de la distinction radicale qu'il semble établir entre l'idée de délivrer *du* temps et celle de délivrer *le* temps. Le cinquième nœud concerne l'*eschatologie*, où l'altérité se découvre comme imminence du futur absolu, et où l'autre s'offre comme ultériorité et conservation, ainsi qu'il a été attesté dans la *« *querelle eschatologique* » qui marque la théologie au xx^e siècle. L'incidence éthique sur l'ensemble de l'être et de l'agir du

croyant de la dialectique entre réalités dernières et réalités avant-dernières a fait l'objet d'un témoignage au plus haut niveau dans la vie, la pensée et le martyre de Dietrich Bonhoeffer, où le thème de l'Autre et de la responsabilité envers les autres s'exprime par la conjonction suprême de « résistance et révélation ».

À ces divers égards s'avérera plus ou moins l'hypothèse que l'autre soit la véritable question du temps présent; tous montreront avec assez d'évidence que la révélation – qu'on la pense d'une façon ou d'une autre – est pour la pensée spéculative une question inéluctable, l'interrogation philosophique par excellence. « La question est philosophique dans le sens le plus intense du terme; aussi est-elle inéluctable, et le dilemme qui en découle, péremptoire. Il est inutile d'objecter qu'il s'agit d'une question extra-philosophique, exclusivement religieuse, donc intime et privée, qui intéresse seulement une catégorie de personnes bien définie. Comme question philosophique, émergeant de la conscience critique d'une situation historique concrète, elle intéresse tout un chacun: face aux ruines de la culture moderne surgit le problème d'une nouvelle culture, d'un nouveau monde à édifier, dans lequel il nous faut tous vivre (*de re nostra agitur*¹). C'est ici que le choix pour ou contre le christianisme devient décisif. Non moins que la question, la décision aussi est philosophique: c'est la philosophie qui établit le dilemme, qui pose l'*aut... aut*², qui exige le choix. On ne saurait s'y soustraire: **il faut choisir*³. » Sur le fil de l'idée de révélation se rencontrent et se séparent, se mêlent et se distinguent l'identité et la différence, la prétention de l'idéologie et celle de la foi. Aussi touche-t-on ici à l'ambiguïté suprême, aussi pose-t-on la question extrême, la dernière que la poésie puisse mettre en paroles:

Tout sans ombre est flagrant.
Est essence, avènement, apparence,
Tout est substance très transparente.
Peut-être est-ce cela,

1. « Il s'agit de choses qui nous concernent. » [N. d. T.]

2. « Ou bien... ou bien » (exclusif). [N. d. T.]

3. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Gênes, 1985, 4^e éd., p. 11 s.

Le paradis? Ou bien, piège lumineux,
Un nôtre, obscur,
Sourire *ab origine* invaincu¹?

C'est ici que s'ouvre l'itinéraire philosophique et théologique des pages qui vont suivre – sur le seuil. C'est ici qu'il voudrait conduire, par une sorte de pur étonnement, qui soit à la fois crainte, tremblement et enchantement, ouvert et accueillant à l'égard de l'avènement de l'Autre, dans l'expression muette du Dieu crucifié.

1. « Tutto senza ombra flagra. È essenza, avvento, apparenza, tutto trasparentissima sostanza. È forse il paradiso/questo? oppure, luminosa insidia, un nostro oscuro/ab origine mai vinto sorriso? » (M. LUZI, *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*, Milan, 1994, p. 212 s. [derniers vers de l'œuvre].)

CHAPITRE PREMIER

Triomphe et crise de l'« Offenbarung » Hegel et Schelling

Si l'acte herméneutique consiste en l'expérience de l'altérité qui se présente au monde de l'identité pour y demeurer, la révélation est par excellence un événement capable d'éclairer les conditions de possibilité de toute authentique opération herméneutique. Car elle démontre aussi que l'herméneutique comme science a son origine à l'intérieur de l'exégèse chrétienne de l'Écriture. « Quand la parole se fait chair et que la réalité de l'esprit ne s'accomplit que dans cette Incarnation, le logos est libéré de sa spiritualité, qui signifie en même temps sa potentialité cosmique. L'unicité [*Einmaligkeit*] de l'événement de la Rédemption marque l'émergence et l'irruption de l'être historique dans la pensée occidentale; elle dégage le phénomène de la langue de l'idéalité du sens¹. » Ainsi, « la christologie fraye la voie à une nouvelle anthropologie, qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme, en sa finitude, avec l'infinité divine. Ce que nous avons nommé expérience herméneutique trouvera ici son véritable fondement². » La manière de comprendre la révélation devient alors décisive pour l'intelligence même de l'acte herméneutique et donc de la relation à l'autre, et pour l'affirmation de sa consistance et de sa dignité par rapport à l'horizon propre du sujet. La conception qu'une époque se fait de la valeur de l'altérité est en somme strictement connexe à celle qu'elle a d'une possible révélation.

1. H. G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996, p. 442. Gadamer ajoute: « À la différence du logos grec, le verbe est pur événement [*Geschehen*] (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*). » La citation latine est de saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I^a, q. 34, *passim*).

2. H. G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 452.

Quel est le concept de révélation qui domine l'époque moderne ? La réponse à cette interrogation renvoie à la prédominance exercée dans la théologie de la modernité par la catégorie qu'exprime le mot allemand *Offenbarung* : ce terme, formulé dans la langue de Luther, dit l'acte de porter au jour ce qui était précédemment caché. Il privilégie un seul des deux sens dialectiquement contenus dans le mot latin *re-velatio* (et présents tous les deux – en parfaite analogie – dans le terme grec ἀπο-κάλυψις) : entre le fait d'ôter le voile (*re-velare* entendu comme l'acte d'abolir ce qui recouvre) et son épaississement (*re-velare* entendu comme le fait de voiler plus étroitement), c'est le premier signifié qui domine dans la conception de l'*Offenbarung* comme dans l'exégèse que la pensée moderne fait de cette dernière. Celui qui a poussé cette exégèse jusqu'à ses conséquences extrêmes est Hegel, le témoin de l'*Offenbarung* sous sa forme la plus pure ; celui qui en a montré la radicale incomplétude, jusqu'à établir une véritable rupture épistémologique à l'intérieur de l'idée, est le Schelling des dernières années. Entre eux deux se consume la parabole du triomphe et de la crise de l'*Offenbarung*, qui aura une telle part dans les aléas de la naissance, du développement et des apories de l'idéologie moderne.

Le triomphe de l'« Offenbarung » : la philosophie hégélienne de la révélation.

L'idée qui conduit Hegel dans son approche du concept d'*Offenbarung* est celle de la correspondance parfaite entre le contenu et la forme de la manifestation historique de Dieu : ce que Dieu est et ce que Dieu montre de son existence par sa révélation coïncident totalement. Cette identification absolue, sans qui un insupportable « reste » d'irrationalité obscure se maintiendrait au sein de l'idée la plus haute, compromettant ainsi l'étreinte totalisante de l'horizon de l'esprit, est pour Hegel particulière et caractéristique de la religion chrétienne, laquelle est par excellence la religion de l'*Offenbarung* :

La religion chrétienne est la religion de la révélation. En elle se manifeste ce que Dieu est, afin qu'il soit connu comme il est, non pas historiquement, ou d'une autre manière, comme dans les autres religions ; au contraire, c'est la manifestation évidente qui est sa détermination [et son contenu propre, la révélation, la manifestation], l'être pour la conscience et vraiment pour la conscience, qui elle-même est esprit, c'est-à-dire donc la conscience pour la conscience¹.

Dans le christianisme se manifeste ouvertement ce que Dieu est – « *In ihr ist es offenbar, was Gott ist* ». L'*Offenbarung* chrétienne réalise pour Hegel de la manière la plus haute l'ouverture de l'ouvert, l'être disponible à l'ouverture totale de ce que nous reconnaissons désormais comme ouvert. La manifestation du divin est sa définition et son contenu – « *die Manifestation ist ihre Bestimmung und Inhalt selbst* » : pour Hegel, dans la révélation chrétienne, ce n'est pas quelque chose de Dieu qui nous est donné, mais c'est Dieu qui est défini, c'est ce qu'est Dieu qui est dit. L'*Offenbarung* est la manifestation évidente de Dieu – « *die offenbare Manifestation Gottes* ». La religion chrétienne est la religion de l'*Offenbarung* parce qu'en elle nous est dit totalement ce qu'est Dieu. Il n'y a nul résidu, nul reste, nulle résistance. Le christianisme est la manifestation de l'Autre, son pur dévoilement. La *revelatio* est totalement résolue en *Offenbarung* : le voile une fois ôté, ce qui était derrière lui s'exhibe dans toute sa pureté, s'offre à l'étude. La pensée étreint le divin, la connaissance s'ouvre à la manifestation totale du Dieu.

Qu'il en soit ainsi, c'est pour Hegel la conséquence logique de l'idée de Dieu comme Esprit (*Geist*). Dieu se manifeste totalement, parce qu'est Esprit justement ce qui se manifeste et ne peut que se manifester. « La nature même de l'Esprit est de se manifester, de se rendre objectif, c'est son acte et sa vitalité, son acte unique, et c'est son acte sans fin². » La destinée constitutive, la nature du *Geist* en soi est la manifestation (« *sich*

1. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Leçons sur la philosophie de la religion*), éd. G. Lasson, 1925, 2 t., nouv. éd. Hambourg, 1974, II, II, p. 32. – Nous ne nous référerons à l'édition française de ce texte aux PUF que pour le tome 1^{er}, le seul publié à ce jour (voir ici, n. 1, p. 22). [N. d. T.]

2. *Ibid.*

zu manifestieren »), l'objectivation (« *sich gegenständlich zu machen* »), l'acte de se placer devant soi-même comme objet, pour se recouvrer dans l'acte de connaître comme sujet connaissant. C'est son acte sans fin. Donc, si la religion chrétienne est la religion de la manifestation de Dieu, et si Dieu est celui qui se manifeste, Dieu est par excellence Esprit, parce que l'Esprit est manifestation, objectivation. Là où il n'y a pas de manifestation, là où ne vient pas à la lumière du jour la conscience présente, là ne se trouve nul Esprit, mais uniquement la rude souche de la matière. Là où advient l'Esprit, là advient la manifestation : l'*Offenbarung* parvient à elle-même. C'est pour cela que, dans la révélation chrétienne, Dieu n'est pas révélé en partie, selon un certain aspect, mais se manifeste comme il est : « Dieu est donc révélé ici comme il est ; il est là comme il est en soi ; il est là comme Esprit. Dieu n'est accessible que dans le pur savoir spéculatif, et est seulement dans ce savoir, et est seulement ce savoir même, car il est l'Esprit, et ce savoir spéculatif est le savoir de la religion révélée¹. » Dieu est venu ici à découvert (« *Gott ist also hier offenbar* ») ; comme il est en soi (« *wie er an sich ist* ») ; comme Esprit (« *er ist da, als Geist* »). Dieu est l'Esprit (« *Gott ist der Geist* »). Du concept de religion de l'*Offenbarung*, Hegel tire donc l'idée qui sous-tend sa « théo-logie » : Dieu est Esprit. Si Dieu est Esprit, est également Dieu de la révélation le Dieu qui apparaît à la conscience ou, mieux, s'offre précisément dans le processus de son apparition à la pensée.

De ces prémisses, Hegel tire deux conséquences décisives : la première concerne la vie intérieure de Dieu, la seconde concerne son rapport au monde et donc à l'idée de révélation. On explique facilement ce que la révélation dit de la vie intérieure de Dieu :

Dieu se révèle. Se révéler veut dire [...] la conversion de la subjectivité infinie, le jugement de la forme infinie, se définir pour soi, être pour un autre. Cette manifestation de soi appartient à l'essence même de l'Esprit. L'Esprit qui ne se manifeste pas n'est pas Esprit [...]. Dieu comme Esprit est essentiellement ceci : être pour un autre ; se mani-

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Gallimard, 1941, réimpr. 1992, t. II, p. 268.

fester [...]. Donc cette religion se manifeste : puisqu'elle est Esprit pour l'Esprit, elle est la religion de l'Esprit et non du mystère, non du renfermé, mais du manifeste, du défini, de l'être pour un autre qui n'est un autre que momentanément. Dieu pose l'autre et le retire, dans son mouvement éternel. L'Esprit est apparition à soi-même¹.

Hegel reconnaît donc comme implicites à l'acte de la révélation trois moments de la vie même de Dieu : un moment initial qu'il appelle « forme infinie » (*die unendliche Form*) ; un deuxième moment, qui est celui par lequel la forme infinie se définit ; un moment final, dans lequel s'accomplit l'*Aufhebung* des deux premiers. Le commencement indéfini, ou plutôt la « forme infinie » de l'Esprit, ne peut pas ne pas se définir, parce que, si elle ne se définissait pas, elle ne deviendrait pas objet à ses propres yeux, elle ne se connaîtrait pas : en d'autres termes, dans son éternel processus cognitif, l'Esprit a besoin de s'objectiver, de se faire objet pour soi-même, et pour cela de se définir comme objet de sa connaissance. Sans cette détermination, qui est la *Bestimmung* originelle, il n'y aurait aucune connaissance, le processus s'arrêterait à la forme infinie, nébuleuse et indistincte, du commencement. Pour que l'Esprit connaisse, et donc, pour autant, soit lui-même Esprit, il doit procéder à une détermination de soi comme objet, sans laquelle il ne saurait y avoir aucune connaissance. C'est pourquoi le premier moment de la forme infinie est nécessairement suivi, dans le processus de la connaissance qu'opère l'Esprit, de la *Bestimmung*, c'est-à-dire de l'être-pour-un-autre (« *für ein anderes zu sein* »). Mais ce deuxième moment du processus entraîne nécessairement plus loin : il ne suffit pas que l'Esprit se définisse, se faisant objet pour lui-même, il ne suffit pas qu'il se distingue de soi ; il est nécessaire que l'Esprit, une fois distingué de soi et objectivé, retourne en soi et reprenne possession de lui-même. « L'Esprit qui ne se manifeste pas n'est pas Esprit » (« *Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist* »). S'il ne se définit pas soi-même, s'il ne se fait objet, l'Esprit ne peut pas non plus se connaître. « Dieu comme Esprit est essentiellement ceci : « être-pour-un-autre » ; se manifester »

1. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, II, p. 35.

(« *Gott ist als Geist wesentlich dies, für ein anderes zu sein, sich zu offenbaren* »). Cette phrase est d'une importance extraordinaire : Dieu comme Esprit est essentiellement, nécessairement ouvert ; il ne peut être que tel ; sa structure essentielle est celle-ci : être pour un autre, s'objectiver, se manifester. « Donc cette religion se manifeste : puisqu'elle est Esprit pour l'Esprit, elle est la religion de l'Esprit et non du mystère, non du renfermé, mais du manifeste... » Dieu est éternellement processus de connaissance, Dieu est l'acte éternel par lequel il se distingue de soi et rentre en possession de soi en retournant à soi. Dieu est la forme infinie, la *Bestimmung* de la forme, et le retour de la forme définie à la forme infinie, désormais rendue consciente. Dieu est origine en soi, conséquence nécessaire pour soi, synthèse finale en soi et pour soi : c'est ici que la dialectique hégélienne prend sa source. Ses racines, « théologiques », plongent dans l'argumentation sur le concept de révélation déduit du concept de Dieu comme Esprit.

Au commencement, il y a donc la détermination de Dieu comme Esprit : pour Hegel, Dieu n'est pas évoqué, contemplé, adoré ; il est défini. Et cette détermination est obtenue à partir de la déduction spéculative de la Trinité. Il ne serait pas excessif de dire que la pensée occidentale n'a pas produit d'argument plus haut que celui de Hegel pour déduire la Trinité de l'idée de Dieu. Et cet argument, qui sera considéré par la pensée du protestantisme libéral comme le plus haut des gains du christianisme, apparaît en réalité aux yeux de la théologie chrétienne comme la plus haute des perversions.

C'est pourquoi Dieu n'est pas pour elle le vide, mais l'esprit, et cette détermination d'esprit ne demeure pas pour elle seulement un mot ou une détermination superficielle : c'est la nature de l'esprit qui se développe pour elle du fait qu'elle connaît Dieu essentiellement comme le trinitaire. Dieu est ainsi saisi tel qu'il se fait l'objet de lui-même, et l'objet demeure alors identique à Dieu dans cette distinction de soi, Dieu s'y aime lui-même. Sans cette détermination de la Trinité, Dieu ne serait pas esprit et « esprit » serait un mot vide¹.

1. *Leçons sur la philosophie de la religion*, nouv. éd. établie et présentée par W. Jaeschke, trad. P. Garniron. Paris. PUF, coll. « Épiméthée », 1996 (seul le tome Ier est paru), p. 38 (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, t. p. 41 s.).

Voilà donc le beau conte spéculatif de la vie éternelle de Dieu : la forme infinie du commencement, l'Esprit comme acte initial indéfini, et le Père. Cette origine en soi de l'Esprit éternel ne peut pas ne pas se définir, en s'objectivant, pour se connaître. L'Esprit objectivé est le Fils, Esprit qui se fait objet à ses propres yeux. La génération du Fils n'est pas seulement le processus éternel par lequel l'Esprit absolu s'objective, en se définissant soi-même pour se connaître. Car le processus ne s'arrête pas là : « Dans cette distinction de soi par rapport à soi-même, en même temps il surmonte la distinction et en lui s'aime lui-même, c'est-à-dire qu'il est identique à soi. » Donc, Dieu comme Esprit n'est pas seulement connaissance, et par là Père qui engendre le Fils, Verbe éternel, mais il est aussi amour : en aimant l'objet qui procède de lui, Dieu retourne en lui-même, et cet amour est l'Esprit-Saint. Dépasant la distinction, Dieu s'aime lui-même, est identique à soi-même (« *identisch mit sich* »), et en cet amour il se rejoint lui-même. Ce n'est qu'ainsi que Dieu est Esprit ! La conclusion de l'argumentation est rigoureuse : seule la Trinité est détermination de Dieu comme Esprit (« *Nur die Dreieinigkeit ist die Bestimmung Gottes als Geist* »). Sans cette détermination, « Esprit » est un mot vide (« *ohne diese Bestimmung ist Geist ein leeres Wort* »). Pour Hegel, la Trinité se déduit donc de manière nécessaire de l'idée de Dieu comme Esprit. Si Dieu est Esprit, conscience de soi infinie, il doit pour se connaître se distinguer (voilà l'objectivation, la génération du Fils comme Verbe), et donc rentrer en possession de soi dans l'amour (voilà la procession de l'Esprit comme amour). La Trinité est Dieu comme Esprit.

Mais Hegel ne s'arrête pas au pur argument spéculatif : il prétend trouver la confirmation de sa fable argumentative dans l'*Offenbarung* telle qu'elle s'est historiquement accomplie. Que la croix du Fils se trouve au centre de la révélation n'est pas un hasard, là s'exprime une pressante nécessité éternelle : le Vendredi saint historique n'est pour Hegel que la manifestation du Vendredi saint spéculatif, c'est-à-dire de la scission éternelle et infinie par laquelle le Père, en engendrant le Fils, s'est distingué du Fils dans la forme originelle infinie du processus éternel. Quand ce processus de *Bestimmung* se projette dans l'histoire, en se manifestant en elle, il s'exprime dans

l'infinie douleur de la croix. Le cri d'abandon de Jésus-Christ crucifié n'est autre que la projection historique de l'éternel abandon de l'objectivation du Fils, de même que la joie de Pâques et l'effusion de l'Esprit sont la projection historique de l'éternelle fête de la réconciliation de Dieu avec Dieu, dans la réappropriation de ce qui avait été séparé.

Dieu n'est plus, Dieu est mort: il n'est pensée plus atroce que celle qui énonce que tout ce qui est éternel et vrai n'a point d'existence, que la négation est présente en Dieu même. La douleur la plus profonde, la certitude que nous sommes irrémédiablement perdus, l'abandon de toute valeur se conjuguent là. Mais le processus ne s'arrête pas: bien plus, une inversion se produit; en effet, Dieu contient en lui-même ce processus, et ce dernier n'est autre que la mort de la mort. Dieu revient à la vie¹.

Le processus historique de l'abandon du Crucifié devient la manifestation du processus absolu de l'histoire éternelle de Dieu. Mieux, la vie entière du Christ est *Offenbarung* du devenir divin éternel:

Ce que représente la vie du Christ [...], c'est le processus de la nature de l'Esprit, Dieu sous forme humaine. Ce processus est, dans son développement, la progression de l'idée divine vers la scission la plus haute, vers le contraire de la douleur et de la mort – elle-même conversion absolue, amour suprême –, qui est en soi le négatif du négatif, la réconciliation absolue, le dépassement de l'opposition entre l'homme et Dieu, et la fin se résolvant dans l'éblouissement que représente l'accueil plein de joie de la nature humaine au sein de la nature divine. Le premier terme, Dieu sous forme humaine, se réalise en ce processus qui montre la séparation de l'idée et son unification, son accomplissement comme vérité. Voilà le tout de l'histoire².

On entend ici la note constante de l'optimisme hégélien, lié à la nécessité d'un processus qui ne peut pas ne pas se conclure

1. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, II, p. 167.

2. *Ibid.*, p. 163. On peut consulter, sur l'ensemble de la doctrine hégélienne de la Trinité, la pénétrante analyse de P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Rome, 1987.

sur le terme positif, haut et accompli, de la synthèse: aussi le dernier mot de Hegel est-il la joie. En ce sens, ce n'est pas un exercice de style que d'avoir conclu la *Phénoménologie* par le texte de Schiller où la coupe de l'Esprit « pétile d'infinité »: c'est la joie, c'est la surabondance de vie, la certitude inébranlable, manifestée historiquement lors de la résurrection du Crucifié et de la Pentecôte, déduite spéculativement de l'unification qui fait suite à la séparation, comme son accomplissement nécessaire dans la pensée. « Voilà le tout de l'histoire » (« *Dies ist das Ganze der Geschichte* »)!

On comprendra facilement combien tout cela est gros de conséquences pour la conception du rapport entre Dieu et le monde et donc pour l'idée que l'on peut se faire de la signification et de la fin de l'histoire. Pour Hegel, il ne fait aucun doute que l'*Offenbarung Gottes* n'est pas seulement la manifestation de Dieu, mais aussi la manifestation de la loi nécessaire du temps historique et, partant, de la vérité ultime de la vie et du monde. Croix et résurrection sont l'histoire de l'histoire, la manifestation totale non seulement de Dieu en soi, mais aussi du monde comme histoire de Dieu, totalité qui reproduit en soi l'histoire éternelle de l'Absolu, le *curriculum vitae Dei*.

Dieu, dit-on, a réconcilié le monde avec lui-même; la chute du monde consiste en ceci: qu'il se fixe comme conscience finie, conscience des idoles, qu'il envisage l'universel non pas comme tel, mais comme extériorité à l'égard de buts finis. Renoncer à cette séparation, c'est assurer le retour – et l'intuition du retour – de la réalité, l'accueil du fini dans l'éternel, l'unité de la nature divine et humaine, l'être en soi et le processus qui consiste à établir cette unité pour l'éternité¹.

Hegel reconnaît donc clairement, dans l'abandon infini de la Croix et dans la joie infinie de la réconciliation, non seulement la manifestation du divin en soi, mais aussi la manifestation de l'histoire de Dieu de toute éternité. L'événement du monde n'est autre que la mise en évidence, par sa venue à la

1. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, II, p. 34.

conscience subjective, de ce que la conscience absolue est de toute éternité par son processus. L'histoire est phénoménologie de l'Esprit : le monde n'est autre que l'histoire de Dieu dans son apparition historiquement déterminée. Pour autant, la consistance du monde ne réside pas dans le monde lui-même, mais dans l'histoire éternelle de Dieu, rendue accessible à la pensée. Ici se dessine le présupposé théorique de ce qui deviendra, à l'époque moderne, l'idéologie, avec la présomption qui lui sera propre d'avoir compris l'histoire en en capturant la loi fondamentale, et de pouvoir par conséquent la gérer de manière adéquate par la puissance de la raison. Pour Hegel, comme pour ses séquelles idéologiques, le monde est une totalité dont la loi se manifeste dans l'*Offenbarung* de l'Absolu, vouée désormais à être comprise par la pensée. L'histoire conceptualisée (*die begriffne Geschichte*) est « la recollection et le calvaire de l'Esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie¹ ». On comprend alors bien que, s'il est vrai que sans le monde Dieu serait inerte solitude, la création n'est pas un acte de pure gratuité, mais un moment nécessaire de l'auto-constitution et de la manifestation de Dieu. Le dynamisme historique ne sera alors rien d'autre que phénoménologie du processus du tout dans son devenir éternel : « Le mouvement est ainsi le double processus et devenir du tout ; ainsi chaque moment pose en même temps l'autre, et chacun a en lui les deux moments comme deux aspects ; pris ensemble ils constituent donc le tout en tant qu'ils se dissolvent eux-mêmes et se font des moments de ce tout². »

Le concept d'*Offenbarung* révèle donc chez Hegel pour le moins deux choses. L'événement de l'ouverture de soi est un moment non pas librement relatif, mais nécessairement constitutif du divin : Dieu est de toute éternité destiné à se manifester. Dieu ne peut pas ne pas se manifester car, s'il est Esprit, il est conscience de soi, et s'il est conscience de soi, il est éternelle distinction de soi et identification de soi, et dans le processus de cette éternelle distinction de soi est nécessaire-

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, II, p. 313.

2. *Ibid.*, I, p. 37.

ment impliqué l'acte de la manifestation de soi à soi-même. L'*Offenbarung* n'est pas un acte libre, mais un moment constitutif du divin. Or, si Dieu est contraint à l'acte de révélation parce que, par la force de son existence d'Esprit, il ne peut pas ne pas se révéler, la révélation n'a plus rien de ce caractère de gratuité, de surprise, de liberté que le témoignage biblique lui reconnaît. La révélation devient destin de toute nécessité : Dieu ne choisit pas son destin, mais il y est contraint, Dieu est esclave de sa propre loi, prisonnier des exigences constitutives de sa propre nature. La révélation est le terrible processus en vertu duquel Dieu est depuis toujours condamné à se manifester : l'Esprit absolu ne saurait rester dans le silence, il ne saurait rester dans l'obscurité. Hegel a horreur du silence et de la nuit : il fuit la nuit, il répudie l'obscurité et le silence, parce que c'est à la parole, à la pensée, à l'Esprit que revient le triomphe. S'il n'en était pas ainsi, la raison, phénoménologie de l'Esprit éternel, serait vouée à rester mineure, condamnée à l'incapacité radicale à penser et à gouverner le monde et la vie !

La conséquence qui découle de tout cela pour la compréhension de l'acte herméneutique est que l'acte cognitif, l'accomplissement de l'interprétation, est un acte total, sans restes. De même qu'au moment où le « je » connaît le Dieu qui se révèle, il connaît immanquablement aussi la loi éternelle et nécessaire de ce qu'il est lui-même et de ce que sont le monde et la vie, parce qu'en Dieu qui se révèle c'est le Tout (*das Ganze*) qui se révèle, de même l'acte herméneutique, tout acte de connaissance de l'autre, sera un face-à-face avec ce qui est déjà, de toute éternité, une répétition de l'identique ! Si, du point de vue théologique, la véritable objection à apporter à Hegel concerne l'idée d'un Dieu contraint à sa révélation, et donc non plus libre, non plus amour, du point de vue herméneutique, qui est le point de vue des conditions de la possibilité de la connaissance de l'autre et de l'interprétation de son altérité, le problème de fond est qu'il n'existe tout simplement plus d'herméneutique. Chez Hegel, l'acte herméneutique se résout en dernière analyse en thématization de sa propre conscience, en mise à feu de ce qui y est déjà, parce que – fût-ce sous forme subjective et finie – l'esprit est phénoménologie de l'éternel, processus

nécessaire de l'Absolu. La connaissance ne sera plus l'espace de l'étonnement, la possibilité de l'avènement du nouveau, le lieu de la surprise, mais se résoudra en répétition du même. Il est certain que Hegel « est un maître qui enseigne le mouvement en vie par opposition à l'être mort. Son thème fut le soi qui accède à la connaissance, le sujet et l'objet qui s'entrepénètrent dialectiquement, le vrai qui est l'effectif. Et, pas plus que Hegel lui-même, le vrai n'est un fait immobile ou achevé. En tant qu'effectif, le vrai est bien plutôt le résultat d'un processus; il faut que celui-ci se décante et réussisse¹. » Mais, une fois le processus compris, une fois les profondeurs manifestées, tout risque de s'arrêter à la séduction de la connaissance parfaite, à la tranquille répétition de l'accomplissement :

Qu'il ait cru [...] qu'avec sa propre doctrine finissait l'histoire de la philosophie, celle de la vie de l'esprit en général, voilà qui est sans exemple. [...] Ce qui surprend le plus, c'est l'immobilité chez ce penseur du devenir [...]. Il affirme [...] que le rationnel est effectivement réel. À l'égard de ce qui, dans l'effectivement réel, n'est pas rationnel, cette phrase implique, au contraire, l'impulsion vers l'avant d'un devoir-être. Et lorsque Hegel crie : Que tout s'arrête ! à la longue, c'est-à-dire de manière dialectique, ce cri implique l'ordre d'avancer. Ce cri et cet ordre sont deux tonalités, deux mélodies éloignées l'une de l'autre, mais qui se mêlent et s'entrepénètrent. Disons plus : la mélodie ouverte et qui avance s'est révélée, dans la maturation posthume de Hegel, comme la plus forte. [...] Mais l'anomalie demeure [...] : pour Hegel, au terme du système, le résultat du processus est acquis [...]. En vertu de sa philosophie, devant le monde à venir, l'entendement se tient coi².

C'est ce qui se passe, parallèlement, dans les développements de l'idéologie : cette dernière est anti-herméneutique par nécessité, elle ne communique pas, elle ne dialogue pas, elle s'impose, et en ce sens elle fait violence parce qu'elle répète l'identique, parce qu'elle ne saurait tolérer la différence. Aussi peut-on soutenir que ce n'est pas accidentellement que

1. E. BLOCH, *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1977, p. 10 (Avant-propos pour l'édition de 1951).

2. *Ibid.*, p. 414-415.

l'idéologie devient totalitaire, par incidents de parcours ; elle l'est en effet par constitution, dès l'origine, car elle se fonde sur l'herméneutique de la répétition de l'identique. Ce qui est différent est éliminé parce que qui doit s'imposer partout, c'est l'exacte apparence de l'identique, c'est le même et sa volonté de puissance. La plus haute célébration de l'*Offenbarung* finit en triomphe bachique de l'identique. Perdre l'idée théologique de *re-velatio* n'est pas alors une opération inoffensive : au contraire, cela signifie ouvrir la voie à l'idée d'une herméneutique entendue comme la répétition de l'identique. La question de l'autre se résout ici dans la splendeur du je absolu, de l'Esprit qui domine sur tous les fronts : là où la *re-velatio* se résout en manifestation totale, il n'y a plus de place pour la différence...

La crise de l'« Offenbarung » : le dernier Schelling.

Le dernier Schelling se pose comme le penseur qui va dénoncer la crise du concept d'*Offenbarung* : il s'en acquitte dans les leçons qui ont été rassemblées en un ouvrage posthume intitulé justement *Philosophie der Offenbarung*¹. Ces leçons démentent de façon vigoureuse la thèse d'un Schelling « philosophe de la longue décadence » ; elles montrent précisément, dans sa pensée des dernières années, la grandeur d'une spéculation qui, pour sa puissance critique, peut être considérée comme l'achèvement de toute l'histoire de la métaphysique occidentale. Schelling part d'une considération apparemment évidente, mais qui constitue justement dans sa simplicité une vigoureuse attaque du système hégélien de l'*Offenbarung* :

Pourquoi y aurait-il une Révélation, à quelles fins en conserverait-on encore en général le concept, si, grâce à elle, nous n'expérimentions, si nous n'apercevions rien d'autre en fin de compte que ce que aussi bien sans elle, et de nous-mêmes, nous connaissons ou nous

1. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (éd. originale 1858), Darmstadt, 1990 ; trad. fse *Philosophie de la révélation*, sous la direction de J.-Fr. Marquet et J.-Fr. Courtine, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 3 tomes, 1989-1994.

pourrions connaître ? [...] On voit donc sans peine, s'agissant du concept de Révélation, ou bien qu'il n'a aucun sens et doit donc être totalement abandonné, ou bien que l'on est forcé de concéder que le contenu de la Révélation doit être tel que, *sans* elle, non seulement on n'en aurait rien su, mais même que l'on n'aurait rien pu en savoir. Ici donc la Révélation sera déterminée tout d'abord comme une source originale et particulière de connaissance¹.

L'objection, clairement adressée à Hegel, est celle-ci : au sein de la cohérence déductive du système, on ne laisse plus place à la nouveauté ; le *novum* ne saurait plus exister là où se célèbre le triomphe bachique de l'Esprit et donc de la souveraine identité du tout dans le monde de la pensée. Si la révélation n'est que la manifestation de ce qui est depuis toujours et donc de la structure essentielle de la réalité humano-divine, alors il sera possible de connaître toute chose sans même avoir besoin de la révélation elle-même. L'*Offenbarung* se résout en rien d'autre que la conscience de soi qui parvient au jour lumineux de la présence. Pourquoi dès lors appeler révélation ce qui est conscience et même, en dernière analyse, conscience de soi ? Si l'on veut, à proprement parler, évoquer une *Offenbarung*, celle-ci doit offrir quelque chose qui, autrement, ne pourrait être atteint : ou bien la révélation fait place au *novum*, ou bien elle n'existe pas. C'est en ce sens que l'*Offenbarung* se définit avant tout comme « une source originale et particulière de connaissance » et donc comme espace de l'Avènement, comme lieu de la nouveauté, du non-déductible, de la subversion : lieu de la liberté. C'est la philosophie de la liberté qui s'annonce ici. Si tout est prédéterminé de toute éternité au point que le plus gratuit des actes, la révélation, soit soumis à la nécessité, il n'y a plus en aucune manière de place pour la liberté : qu'en serait-il de la liberté de Dieu si celui-ci était condamné depuis toujours à la répétition de l'identique, et si la vie divine se résolvait en conscience de soi de l'Esprit dans son processus absolu ? C'est la liberté qui s'insinue comme un coin dans le système hégélien et qui en montre, pour Schelling, la radicale fragilité. Critique d'autant plus vive que Schelling se l'adressait

1. *Philosophie de la révélation*, t. III, leçon XXIV, p. 24-26.

au fond à lui-même, au premier développement accompli de sa pensée. Là se trouve le drame de cette *Philosophie der Offenbarung*, œuvre extraordinaire parce qu'elle est le témoignage non pas simplement d'une *retractatio*, mais bien d'une véritable « conversion » philosophique.

Quel type de savoir s'ouvre devant celui qui reçoit la révélation comme source de savoir véritable et irremplaçable ? « Tout ce qu'elle sait dire de la Révélation, la philosophie de la Révélation se contentera de le dire seulement par suite de ce qui s'est effectivement passé. Elle se chargera de montrer que la Révélation n'est pas un événement nécessaire, mais la manifestation de la volonté la plus libre, voire la plus personnelle de la Divinité¹. » La puissance critique de ces réflexions réside dans l'introduction au sein de la clôture du système de l'idéalisme de l'idée de la liberté, qui montre le suprême accomplissement de la nécessité propre au système hégélien. Qu'est-ce que cela, sinon un retour aux origines de la philosophie ? Celle-ci, en effet, ne surgit pas d'une coupe qui « pétille d'infinité », elle n'est pas la conclusion de la phénoménologie du processus de l'Esprit absolu, mais, en son commencement pur et premier, elle est θαυμάζειν, stupeur, surprise, crainte en face de l'inconnu et de l'absolument non-déductible. Schelling écrit :

On connaît la parole de Platon : l'affect du philosophe (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) est l'étonnement (τὸ θαυμάζειν). Si cette expression est vraie et profonde, la philosophie, au lieu de se limiter à ce qui est simplement visible comme nécessaire, éprouvera le besoin de progresser, à partir de ce qu'elle est à même de percevoir comme nécessaire, et qui comme tel ne suscite aucun étonnement, en direction de ce qui est en dehors et au-delà de toute vue ou connaissance nécessaires. Elle ne trouvera même aucun repos tant qu'elle ne s'est pas avancée jusqu'à ce qui est absolument digne d'étonnement².

Le θαυμάζειν des Grecs dit en même temps la stupeur, l'étonnement, la terreur, et renvoie par conséquent à tout ce qui est *novum*, non déductible, non programmable, effrayant :

1. *Ibid.*, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 32. La citation de Platon est du *Théétète*, 155 D.

la philosophie naît de la rencontre avec l'inconnu, de l'interruption de l'identique; là où il n'y a pas de stupeur, il y a répétition de l'identique. Ce n'est que là où la connaissance s'ouvre à l'altérité jamais déductible de l'autre et s'étonne devant elle qu'il y a philosophie. C'est le renversement exact de la thèse hégélienne: la philosophie ne s'accomplira pas dans l'ivresse de la possession, mais dans l'étonnement et la crainte en présence de l'étranger; elle ne trouvera le repos (« *sie wird sogar keine Ruhe finden* ») qu'une fois arrivée à ce qui est absolument digne d'étonnement (« *eh' sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist* »).

Les conséquences qui découlent de cette idée de l'importance du *novum* pour la vie de la pensée sont fondamentales. Tandis que Hegel avait démontré la nécessité de l'identique, Schelling démontre la nécessité du *novum*, en la développant d'autre part dans des directions contradictoires. « En effet, ce n'est pas parce qu'il y a un christianisme que cette idée existe, à l'inverse, c'est plutôt parce que cette idée est la plus originaire de toutes qu'il y a un christianisme¹. » Dans cette phrase apparaît une contradiction évidente: après avoir frappé au cœur le système hégélien, Schelling semble y revenir: ce n'est pas parce qu'il existe une révélation historique que nous connaissons la Trinité, mais parce qu'il existe un concept de Trinité, il y a aussi une révélation historique. C'est aussi bien ce que soutient Hegel, exégète de l'*Offenbarung*. La contradiction montre bien le tourment qui fut celui de la recherche de Schelling dans ses dernières années et révèle la faiblesse permanente de la pensée au regard de l'ultériorité qu'elle pense, c'est-à-dire au regard de l'autre. Cette contradiction atteint une sorte d'acmé dans un passage comme celui-ci:

L'esprit, quand il se réfléchit en soi-même, est le connaissant (*id, quod intelligit*), le connu (*id, quod intelligitur*) et ce qui *en tant que* connaissant est en même temps connu, et qui *en tant que* connu en même temps connaissant. Ou, pour s'exprimer plus brièvement: l'esprit conscient de soi est sujet, objet et sujet-objet, et en cela pourtant seulement un. [...] Mais autant cette définition est adéquate pour

1. *Philosophie de la révélation*, t. II, leçon XV, p. 106.

la première idée, l'idée qui n'est pas encore développée *plus loin*, autant elle est loin d'atteindre l'idée complète et parfaitement développée de l'unirrité. En effet par exemple, l'esprit, en tant qu'il est le connaissant, n'est pourtant pas une *autre* personne qu'en tant qu'il est le connu: ici il n'y a pas trois personnes, mais toujours une personne unique. dans la doctrine de l'unirrité, au contraire, [...] il s'agit de trois personnes, dont chacune, comme disent les théologiens, subsiste pour soi, a une subsistance *propre*¹.

Comme on le voit, d'une part Schelling reprend l'argumentation hégélienne selon laquelle Dieu est Trinité parce qu'il est Esprit, et donc sujet, objet à ses propres yeux, et sujet-objet; d'autre part il souligne l'insuffisance de ces vues, car, si l'on pensait ainsi, on ne pourrait concevoir Dieu comme Trinité, mais comme sujet unique, *Geist* unique, alors que la théologie affirme que Dieu est un en trois personnes.

Tentant d'échapper à cette contradiction, le dernier Schelling se met à exposer sa pensée la plus abyssale, celle où, commentant l'hymne à la « kénose » du Fils de Ph 2, 6-8, il introduit l'idée du néant en Dieu comme condition de sa liberté². Si Dieu est liberté absolue, et s'il est tel parce que ce n'est qu'ainsi qu'il ne succombe pas au destin de la nécessité propre au système de l'*Offenbarung* hégélienne, alors l'acte éternel de la procession du Fils ne peut être, comme Hegel le suppose, la nécessaire détermination de la forme infinie, mais doit être un acte de liberté absolue par lequel le Père se décide en face de deux possibilités extrêmes et antithétiques: l'être ou le néant. Dieu le Père n'est liberté que s'il appelle le Fils du néant à l'être: le néant habite en Dieu pour que Dieu soit liberté. Dieu est libre pour cette raison même qu'il est celui qui comprend en soi de toute éternité l'être et le néant. Par un acte de décision de toute éternité, Dieu convertit le néant en être: cet acte est la procession du Fils. Mais cette décision de toute éternité implique l'infinie douleur de toucher au néant pour produire l'être. Toucher au néant est un événement qui se manifeste dans l'histoire par la croix du Fils: l'abandon du Crucifié

1. *Ibid.*, p. 169.

2. Sur ces thèmes, voir la recherche profonde et éclairante de F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Rome, 1994.

exprime l'infinie douleur éprouvée par Dieu pour pouvoir mettre le Fils au monde. À son tour, la résurrection s'interprète comme la manifestation de la décision de toute éternité de la liberté de Dieu d'exister et de faire exister le Fils, et, par le Fils, le monde entier. La dialectique de la liberté va donc jusqu'au bout, jusqu'au point où il ne semble plus infondé de parler d'une nécessité de la liberté. Chez Hegel, Dieu était condamné au destin de la nécessité de se révéler; chez Schelling, Dieu est condamné de toute éternité à la liberté, parce qu'il ne peut pas ne pas être libre. Il y a une nécessité de la liberté, qui entraîne la nécessité du néant en Dieu comme condition de la possibilité de sa liberté: n'était le néant, Dieu serait toujours ce qu'il est. Ce n'est qu'en présence du néant que Dieu peut se décider à être ce qu'il n'était pas. Ce qui change par rapport à Hegel est l'épaisseur de la différence, le dépassement de la folle répétition de l'identique, où de toute éternité le vrai est l'entier. Schelling, dans ses dernières années, postule la reconnaissance de la nécessité de la différence: donc, le divin ne se répète pas simplement à l'identique, mais, par un acte de liberté souveraine, il produit l'autre à partir de soi, il s'ouvre à l'autre en soi. Le grand mérite de Schelling est d'avoir montré la valeur de l'altérité, et de l'avoir fait d'abord en Dieu dans la figure du Fils. La véritable faiblesse de cette organisation siège, pourtant, dans le fait que la différence établie par Schelling n'est rien qu'une autre forme de la nécessité: la procession de toute éternité du Fils, pour être libre, est en réalité condamnée à la liberté, au point que le néant doit nécessairement exister en Dieu. Ce qui, chez Hegel, est le drame de la répétition de l'identique, cela même est, chez Schelling, le drame d'une différence affirmée comme absolue. La question s'impose de savoir s'il y a une véritable alternative entre les deux, entre une philosophie de la nécessité absolue de l'idée de Dieu et une philosophie de l'absolue liberté qui, justement parce qu'elle est absolue, est rendue nécessaire par la différence.

Sur le plan herméneutique, si chez Hegel l'acte de connaissance se résout dans la nécessaire répétition de l'identique, chez Schelling, il risque de devenir nécessaire incommunicabilité entre des êtres séparés par le néant. Respecter le destin

nécessaire de la différence signifie en réalité supporter que, pour chaque acte cognitif, la différence puisse ne pas être résolue, parce que, si elle était toujours nécessairement résolue, ce serait l'identique qui s'affirmerait; mais si la différence peut ne pas se résoudre, aucun acte herméneutique ne pourra se dire véritablement tel, c'est-à-dire ne pourra s'accomplir dans la connaissance certaine de l'autre. Paradoxalement, dans la continuité de la logique de la nécessité qui caractérise tout le destin de l'Occident, les issues sont à la fois opposées et similaires. Chez Hegel semble s'évanouir le présupposé ontologique de l'herméneutique, qui est l'altérité de l'autre. Chez Schelling, l'affirmation exacerbée de ce présupposé ontologique conduit au destin de l'incommunicabilité. Là où l'on postule la différence comme nécessaire à l'acte herméneutique, au point qu'elle prenne la forme du néant, pourra-t-il jamais y avoir un acte cognitif où le je rejoigne autrui ou soit rejoint par autrui? Il faudra toujours que le néant sépare le monde de l'identité et celui de la différence: à défaut de cette séparation, en effet, la liberté même viendrait à s'évanouir, et autrui se muerait en un aspect déduit du sujet. Aussi Schelling n'échappe-t-il pas vraiment à la captivité de l'*Offenbarung*, quand bien même il en dénonce violemment les limites et la crise. Il se tient pourtant à l'orée de nouveaux chemins...

CHAPITRE II

Redécouvrir l'objet pur

Karl Barth

Karl Barth «écrit bien parce qu'il joint deux choses : la passion et l'objectivité» : ce jugement de Hans Urs von Balthasar¹ met en évidence la conjonction dans la théologie de Karl Barth de l'implication de l'identique et de l'accueil respectueux de la Transcendance, au sein d'une expérience forte du monde de l'Altérité qui fait irruption de manière subversive et libertaire dans la clôture du je et de son horizon historique. Rendre raison de ce jugement, en revisitant la pensée de Barth pour situer l'idée de révélation qui en est le fondement, tel est le but des réflexions qui vont suivre, destinées à repérer la raison la plus profonde du «tournant» inscrit par lui dans la théologie du XX^e siècle : la redécouverte de l'Objet pur.

L'irruption du Tout-Autre dans le monde de l'identité.

Comme tous les théologiens de sa génération, Barth s'est formé au sein de l'héritage libéral. Ce dernier se prolonge bien au-delà de la fin du XIX^e siècle : on reconnaîtra même aisément que le XX^e siècle ne naît pas, du point de vue de son commencement historique, là où se trouve son commencement chronologique, en 1900. C'est en réalité à partir du déclenchement de la Première Guerre mondiale que le nouveau siècle voit se dessiner ses caractères nouveaux et originaux : avant cette date, c'est encore le monde du XIX^e siècle

1. « *Er schreibt gut, weil er zwei Dinge vereint : Leidenschaft und Sachlichkeit* » (H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne, 2^e éd., 1962, p. 35 s.)

qui tient le devant de la scène et modèle les esprits. Aussi peut-on dire que Karl Barth a eu une formation « antibarthienne¹ ». Que contenait, du point de vue théologique, cet héritage libéral ? On peut éclairer cette question en se référant à la pensée de Schleiermacher, véritable père du « protestantisme libéral » : la religion est une province (*Provinz*) de l'esprit², une dimension de l'humain ; le sentiment religieux est le sentiment de dépendance (*Abhängigkeitsgefühl*³) qui, nécessairement et spontanément (*notwendig und von selbst*), naît dans les âmes d'élite. Schleiermacher transpose en théologie les résultats de la théorie hégélienne : la religion n'ouvre pas à un *novum*, à une véritable altérité, mais elle est dimension de l'identité de l'Esprit, qui se manifeste au sein de la subjectivité sous la forme du besoin de la totalité et du renvoi à cette dernière. Dès lors, l'autre connu par la religion n'est pas ce à quoi le *cor inquietum* tend en dehors de soi, mais le *cor inquietum* lui-même au niveau le plus profond, le plus originel et le plus constitutif de son être, en tant que phénoménologie du devenir éternel de l'Esprit absolu. À la lumière de ces prémisses, les théologiens libéraux ne chercheront pas dans la révélation chrétienne la nouveauté de l'avènement, mais la confirmation de ceci : l'homme peut nécessairement et spontanément parvenir au divin à partir de son monde intérieur.

Un parfait exemple de cette religion de la continuité entre ciel et terre est fourni par le dernier des grands théologiens libéraux, Adolf von Harnack, qui écrit de manière emblématique dans son *Histoire des dogmes* : « Jésus n'a introduit dans le monde aucune doctrine nouvelle [...] mais il a apporté par sa personne le message d'une vie sainte avec Dieu, en vertu de laquelle il se donna lui-même pour le bien de ses frères⁴. » La révélation chrétienne n'est autre que la plus haute mani-

1. I. MANCINI, *Novecento teologico*, Florence, 1977, p. 7.

2. Voir *Discours sur la religion à ceux de ses contemporains qui sont des esprits cultivés*, 1799, trad. fse. Paris, Aubier, 1944, p. 7.

3. Tel est le véritable leitmotiv de l'œuvre de Schleiermacher *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 vol., Berlin, 1820-1821, nouv. éd. Berlin, 1961.

4. A. VON HARNACK, *Histoire des dogmes*, trad. fse E. Choisy, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoine christianisme », 1993.

festation de l'esprit humain à lui-même : en elle, ce n'est pas le nouveau de Dieu qui fait irruption dans l'ancien des hommes, mais c'est la profondeur de l'être spirituel qui vient pleinement à la lumière de la conscience. Et telle est la confiance en la puissance de l'esprit qui s'exprime dans cette splendide continuité entre humain et divin que Harnack n'hésite pas à afficher un optimisme historique aussi absolu que tragiquement dépourvu de consistance. Dans le volume intitulé *L'Essence du christianisme*, qui reprend les célèbres cours professés devant les étudiants de toutes les facultés de Berlin durant l'hiver 1899-1900, Harnack affirme :

Jésus ouvre la perspective d'un lien entre les hommes qui ne soit pas réglé par des ordonnances juridiques, mais au contraire régi par l'amour et où l'ennemi serait vaincu par la douceur. C'est un idéal élevé et digne, auquel nous sommes liés depuis la fondation de notre religion, un idéal qui doit accompagner tout notre développement historique comme l'objectif et l'étoile qui nous guide. Qui peut dire si l'humanité l'atteindra jamais ? Mais nous pouvons et nous devons nous en rapprocher, et nous sentons aujourd'hui (différemment d'il y a deux ou trois cents ans) un engagement moral en ce sens. Ceux d'entre nous qui sont dotés d'une sensibilité plus fine et donc prophétique ne regardent plus le règne de la paix et de l'amour comme une utopie stérile¹.

Le porte-parole du monde libéral tout entier annonce avec émotion que le siècle qui commence sera le siècle de l'amour et de la paix entre les hommes, car l'homme est enfin parvenu à être le maître de son propre destin, émancipé grâce à la prise de conscience de sa propre dignité et de son propre pouvoir.

L'erreur présente dans ces mots, si dramatiquement démentis par les développements historiques du xx^e siècle, sera vite mise en évidence par la *crise des temps*, liée par Barth à la date du 4 août 1914, sombre journée (*dies ater*) où Harnack signe un document rédigé par lui-même, auquel quatre-vingt-treize intellectuels ont apposé leur signature, et intitulé *Manifest der Intellektuellen* : par ce manifeste, l'*intelligentsia* allemande

1. A. VON HARNACK, *L'Essence du christianisme*, trad. fse Fishbacher, Paris, 1902, VII^e leçon.

adhérait inconditionnellement à la politique de guerre du Kaiser. C'est ce texte qui suscite chez Barth la prise de conscience de la fin de l'univers libéral : c'est le drame de la conscience européenne qui se profile. Le monde arrogant de l'identité, dominé par le vedettariat du sujet célébré dans toutes ses potentialités, avoue son incomplétude et la dévastatrice capacité d'aliénation qui le caractérise ; voilà que se manifeste la volonté de puissance qui a guidé le processus d'émancipation de la modernité et inspiré le rêve de pouvoir tout comprendre et tout expliquer par la force de la raison.

La crise des temps qui survient se reflète dans la rupture biographique vécue par Karl Barth. On se trouve ici face au type même de cas où la biographie constitue un apport décisif pour la compréhension de la genèse d'une pensée. De 1911 à 1921, Barth est pasteur dans un petit village de Suisse allemande, Safenwil, où il fait l'expérience dramatique de la faiblesse du message chrétien. Pour conférer à ce dernier force et crédibilité, dans l'opposition entre les ouvriers des filatures et leurs « patrons », le jeune pasteur se range parmi les premiers, même si ce sont les seconds qui garnissent, à l'église, les bancs qu'ils ont eux-mêmes offerts. C'est ainsi que commence le travail de dénonciation qui remplira l'église d'ouvriers et la videra des « patrons ». Par-delà l'événement politique, même si c'est à travers lui, Barth est en train de comprendre qu'une annonce de la Parole destinée uniquement à consoler, c'est-à-dire la pure et simple répétition d'une identité déjà conférée et confirmée par la société bourgeoise selon son propre horizon, cela est non seulement une trahison de l'Évangile, mais aussi la condition de son absolue faiblesse par rapport à l'acuité historique du temps de sa proclamation. Ainsi mûrit chez le jeune pasteur la conscience claire et nette que « la Bible ne nous dit pas comment nous devons parler à Dieu, mais bien ce que lui nous dit¹ ». C'est un changement radical de perspective théologique par rapport au monde libéral : avoir affaire à la révélation, ce n'est pas parler de l'homme, même de la

1. K. BARTH, « Le Nouveau Monde de la Bible », dans *Parole de Dieu et Parole humaine*, trad. fse Pierre Maury et Alexandre Lavanchy, Paris, Les Bergers et les Mages, 1966, p. 36.

manière la plus élevée, comme c'était encore le cas dans la théologie libérale, mais cela consiste à aborder le scandale de l'avènement de Dieu, lequel ne saurait en aucune manière se réduire à sa récupération en ce monde.

Fort de ces convictions, Barth ne tardera pas à formuler un jugement sévère concernant l'œuvre du père de la théologie libérale : « Malgré mon respect pour le génie qui éclate dans toute son œuvre, je tiens Schleiermacher pour un *mauvais maître en théologie* ; parce que [...] parler de Dieu veut dire *autre chose* que parler de l'homme, fût-ce au diapason le plus élevé¹. » Voilà pourquoi, pour Barth, le meilleur des théologiens libéraux, et certainement le plus cohérent, est Franz Overbeck, qui a occupé toute sa vie une chaire de théologie tout en étant parfaitement athée : être un théologien libéral, selon Barth, signifie rester dans le monde de l'identité, qui n'a pas besoin de croire en Dieu parce qu'il l'a totalement compris en le pensant. Ainsi, sur le double versant biographique et théorique, mûrit chez le jeune pasteur de Safenwil l'exigence de l'autre, la découverte de ce qui n'est pas réductible à la subjectivité, à la domination omnicompréhensive d'une raison présomptueuse, rassasiée de son idéologie : c'est l'exigence de la rencontre avec Dieu, dans toute sa pure et forte altérité. En 1919, Barth publie la première édition de son commentaire sur l'épître aux Romains de saint Paul, et, en 1922, la deuxième édition, entièrement réécrite. Dans l'espace de ces trois années survient le « grand tournant » de sa pensée, qui est également le grand tournant de la théologie chrétienne du XX^e siècle.

L'ouvrage de 1919 est encore un texte de théologie libérale : « Le divin [*das Göttliche*], y lit-on, croît de manière organique [*organisch*] dans l'homme ; « dans le présent de l'homme sommeille l'avenir de Dieu² ». Dans l'édition de 1922, Barth lui-même dira que, de la première, il ne reste plus pierre sur pierre : le grand tournant est accompli. Ce tournant est fondamental non seulement pour la pensée théologique, mais aussi

1. « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », dans *Parole de Dieu et Parole humaine*, p. 212.

2. *Der Römerbrief*, Zürich, 1963 (nouv. éd. inchangée par rapport à celle de Berne de 1919, mais augmentée d'une présentation rédigée par Barth lui-même), p. 62 et 240.

en vertu du moment critique qu'il constitue à l'égard de la modernité et de ses fondements idéologiques. Barth parvient à une idée neuve et différente du divin, celle où il n'hésitera pas à reconnaître « la révolution de Dieu » (*die Revolution Gottes*) : par elle, Dieu devient non plus la réponse aux questions de l'homme, mais avant tout la crise (*die Krisis*) de ces dernières. Barth utilise le terme « rupture » (*Brechung*) pour indiquer l'impact de l'œuvre divine sur l'homme : Dieu n'est pas seulement interruption mais, plus puissamment, déchirure, crise de toutes les forces, présupposition absolue par rapport à tout ce que l'homme peut dire, être ou penser.

Pour comprendre quelle conception de l'*Offenbarung* se trouve dans la *Römerbrief* de 1922, il faut mettre en évidence certains nœuds thématiques fondamentaux. Le premier implique l'idée – empruntée à Kierkegaard – de l'infinie différence qualitative entre divin et mondain. Dans un univers culturel dominé par le concept de « système », caractéristique de la pensée idéologique, Barth commence par affirmer, provocateur : « Si j'ai un "système", il consiste en ce que je tiens mon regard fixé aussi opiniâtrement que possible sur ce que Kierkegaard a nommé la "différence qualitative infinie" du temps et de l'éternité, et cela dans sa signification négative et positive. "Dieu est dans les cieux, et toi, tu es sur la terre¹." » C'est la négation totale de la splendide continuité affirmée par le monde libéral entre humain et divin ; Dieu n'est pas l'homme à un plus haut niveau ; il n'est pas l'identité projetée en dehors de soi pour rester en réalité à l'intérieur de soi-même. Dieu est l'absolument autre, le *novum*, l'indicible, l'imprenable, l'indisponible par rapport à toute présupposition humaine. Barth ajoute : « La relation entre *ce Dieu-ci* et *cet homme-ci*, la relation entre *cet homme-ci* et *ce Dieu-ci*, constitue pour moi, tout ensemble, le thème de la Bible et la somme de la philosophie. Les philosophes désignent cette crise de la connaissance humaine comme étant l'origine. La Bible voit, à ce carrefour, Jésus-Christ². » Pour Barth, il est bien clair que ce qu'il est en train de proposer présente non seulement une extraordinaire

1. *L'Épître aux Romains*, 2^e éd., trad. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 17.

2. *Ibid.*

valeur théologique, mais aussi une valeur philosophique et herméneutique qui n'est pas moindre : une pensée qui se maintiendrait sous l'horizon de l'identité serait condamnée à se répéter elle-même ; seule une pensée ouverte à la stupeur, à l'étonnement, à la surprise à l'égard de l'altérité, est théoriquement et pratiquement féconde. Dès lors le problème n'est pas, pour Barth, de ne pas utiliser la raison : crise de la raison ne veut pas dire, pour lui, limite de la raison. Le problème est plutôt d'utiliser la rationalité à fond pour la pousser jusqu'au seuil où elle pourra s'ouvrir – dans la stupeur, avec crainte et tremblement – à la nouveauté de l'avènement. C'est ici que Barth s'inscrit dans le processus de crise de l'*Offenbarung* inaugurée par le dernier Schelling.

Qui est donc, pour lui, le Dieu qui se révèle ? Chez Hegel, l'Esprit absolu est le Dieu manifesté, nécessairement et de toute éternité en train de se révéler ; aussi la pensée sait-elle parfaitement non seulement qui est Dieu, mais également ce qu'est Dieu, parce que l'essence divine s'est dite dans l'ouverture de l'*Offenbarung*. Barth nie ce qui était le présupposé de tout le système de Hegel :

Dieu est le Dieu inconnu. *En tant que tel*, il confère à tous la vie, le souffle et toutes choses. Et ainsi sa puissance n'est ni une force naturelle, ni une force psychique ni une quelconque des forces supérieures ou suprêmes dont nous avons ou, le cas échéant, dont nous pourrions avoir connaissance, ni leur souveraine, ni leur somme, ni leur source, mais au contraire la crise de toutes les forces, le Tout-Autre, mesuré à quoi elles sont une chose et rien, néant et quelque chose, leur premier moteur et leur ultime repos, leur origine, les abolissant toutes, et leur but, donnant à toutes leur fondement. Pure et supérieure, la puissance de Dieu ne se situe pas à côté et (« surnaturellement ») au-dessus, mais au contraire au-delà de toutes forces déterminées et déterminantes ; elle ne saurait être confondue avec elles, alignée sur elles ; ce n'est qu'avec une extrême prudence qu'elle peut être comparée à elles. La puissance de Dieu, l'établissement de Jésus comme Christ (Rm 1, 4) est, au sens le plus strict, une *prémisse*, affranchie de tout contenu tangible. Elle s'accomplit en esprit et entend être reconnue en esprit. Elle se suffit à elle-même, elle est inconditionnelle et vraie en soi¹.

1. *Ibid.*, p. 42-43.

L'idée d'une radicale *Voraussetzung* divine, d'une pré-supposition, libre de tout contenu tangible, connue seulement dans l'Esprit, autosuffisante, inconditionnelle et vraie en soi est le plus fort démenti de la conception hégélienne qui avait voulu reconduire le divin sous la domination de l'identité omnicompréhensive de l'Esprit. Chez Barth, le Dieu de la révélation est rupture de la continuité postulée par le triomphe de la pensée, crise de toutes les puissances, irréductibilité absolue du pré-supposé.

Face à ce Dieu se tient l'homme. Ici aussi, l'éloignement par rapport à Hegel veut être abyssal : l'anthropologie fait suite à la théologie. Si l'homme hégélien est vecteur de l'histoire éternelle de Dieu sous la dimension de l'apparaître subjectif, phénoménologie de l'Esprit absolu, qui reproduit en sa raison le *curriculum vitae Dei*, pour Barth, en 1922, l'homme est prisonnier de lui-même : « L'homme est son propre maître. Son union à Dieu est rompue, d'une manière qui ne nous en laisse même plus concevoir le rétablissement. Son état de créature constitue ses liens. Son péché est sa faute. Sa mort est son destin. Son univers est un chaos, informe et bouillonnant, de forces naturelles, psychiques et de quelques autres. Sa vie est une apparence. Telle est notre situation¹. » Tout se passe comme si l'on se trouvait face à un pessimisme tragique concernant l'homme, où il semble que ce n'est qu'en affirmant la négativité radicale de tout ce qui est humain que l'on pourra célébrer la gloire de Dieu. En cela, Barth est victime de sa propre réaction de refus à l'égard de la présomption idéalo-bourgeoise : le « non » au triomphe idéologique de l'identité se traduit par une affirmation de la différence et de l'altérité de Dieu tellement forte que le divin finit par être la pure et simple négation de l'humain. De façon plus correcte, alors, il faudra retenir de cette prise de position non tant un pessimisme anthropologique qu'un moment d'un processus, l'étape négative qui doit être dépassée en direction du terme positif.

Où et comment ce dépassement s'accomplira-t-il ? Pour Barth, il n'est qu'un lieu où le divin rejoigne l'humain :

1. *L'Épître aux Romains*, p. 43-44.

« *Jésus-Christ, notre Seigneur* » : tel est le Message de Salut, tel est le sens de l'histoire. Dans ce nom, deux mondes se rencontrent et se séparent, deux plans se coupent, l'un, connu, et l'autre, inconnu. Le plan connu, c'est le monde créé par Dieu, mais déchu de son unité originelle avec Lui et qui, pour cette raison, a besoin de rédemption, le monde de la « chair », le monde de l'homme, du temps et des choses, notre monde. Ce plan connu est coupé par un autre plan, inconnu, par le monde du Père, par le monde de la création originelle et de la rédemption finale. Or cette relation entre Dieu et nous, entre notre monde et le monde de Dieu, veut être reconnue. Voir la coupure entre eux deux n'est pas chose toute naturelle. — Le point où la coupure s'offre au regard et où on le voit, c'est *Jésus*, le Jésus de l'« Histoire », « *selon la chair, né de la maison de David* ». « Jésus », tel que le saisit l'Histoire, marque le point de rupture entre le monde que nous connaissons et un monde inconnu¹.

La conception de l'entrée de Dieu dans l'histoire qui se fait jour ici se situe clairement aux antipodes de celle de Hegel : le point d'impact entre le monde qui nous est connu et celui qui nous reste inconnu est le Jésus historique : non pas donc une *Bestimmung* (détermination) théorique, une détermination abstraite de la forme infinie, mais une *historische Bestimmung* bien circonscrite, une détermination historique avec toute la pesanteur de ce qui est lié à la brutalité des faits (*historisch*). Mais ce point de rencontre — Jésus comme détermination historique — est le « point de rupture » (*die Bruchstelle*), donc tout autre chose que la garantie d'une simple continuité entre le monde qui nous est connu et celui qui nous est inconnu. Les épîtres de Paul, dont Barth propose à la théologie et à la philosophie de son temps la redécouverte, sont l'annonce libératrice du primat de l'Autre, de la pureté de son altérité, de la position absolue et non déductible du *Deus dixit*, de l'événement, c'est-à-dire du Dieu qui a parlé historiquement, dans un lieu précis de rupture du monde historique. Cet événement d'irruption et de déchirure est pour Barth la révélation : « La fidélité de Dieu, c'est qu'étant le Tout-Autre, étant le Saint, avec son Non il vient au-devant de nous et nous suit si inéluctablement. Et la foi de l'homme, c'est la vénération qui

1. *Ibid.*, p. 36-37.

consent à ce Non, c'est la volonté d'être un vide, c'est de demeurer, en mouvement, dans la négation. Là où la fidélité de Dieu rencontre la foi de l'homme, là se dévoile sa justice. Là le juste vivra. Tel est l'objet dont il s'agit dans l'épître aux Romains¹. » On peut observer que, dans ce texte, Barth n'exprime pas l'idée de révélation par le terme *Offenbarung*, mais recourt au verbe *enthüllen* (littéralement : « ôter ce qui couvre »; *ent-*, en allemand, conserve un flou dialectique analogue à celui du grec *ἀντί*, d'où il provient, et qui signifie aussi bien « contre » que « au lieu de » ou « par amour de ») : cette forme verbale semble plus apte à rendre la dialectique du latin *re-velare*, et tempère assurément le « se mettre complètement à découvert » qui est la signification de *offenbaren*.

Ce que Barth veut souligner par opposition à Hegel est que la révélation qui s'accomplit effectivement dans l'histoire ne désigne absolument pas une réduction de Dieu à la mesure de l'histoire. Certes, Barth ne nie pas qu'il y ait dans la réalité de ce monde des *vestigia Trinitatis*, mais il affirme la pure altérité et transcendance de Dieu par rapport à l'histoire : le Dieu véritablement présent dans l'acte de révélation comme Dieu ne se laisse pas réduire au monde de l'identité. Ce qui, dans le monde, est présent du divin, y est présent par grâce et liberté, en aucune manière par nécessité :

Il y a certes un réel *vestigium Trinitatis in creatura*, une illustration de la révélation. mais ce n'est pas à nous de la découvrir, ni de l'établir. Cette illustration consiste [...] dans la forme que Dieu lui-même a voulu prendre quand il s'est révélé dans notre langage, dans notre monde et dans notre humanité. Ce que nous entendons, quand nous entendons avec nos oreilles humaines et essayons de comprendre avec nos concepts humains la révélation divine, ce que nous saisissons dans l'Écriture sans cesser d'être des hommes, ce que nous percevons à travers la prédication de la Parole de Dieu et qui nous fait vivre, c'est, dans son unité mystérieuse, la triple voix du Père, du Fils et du Saint-Esprit. C'est ainsi que Dieu nous est présent dans sa révélation. C'est ainsi qu'il crée manifestement un *vestigium* de la Trinité².

1. L'Épître aux Romains, p. 47.

2. K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, *La Doctrine de la Parole de Dieu*, Genève, Labor et Fides, I, 1, 1953, p. 50-51.

Dieu reste Dieu, la différence n'est pas résolue, l'altérité de l'Autre est respectée, même si, dans l'acte de révélation, Dieu s'implique totalement : « Ce Dieu n'est pas seulement lui-même, il est aussi son action révélatrice. C'est lui qui vient comme un ange à Abraham ; lui qui parle à Moïse et les prophètes ; lui qui est en Christ. Dans la Bible, la révélation ne signifie rien de moins, ni rien d'autre que Dieu lui-même, qu'une répétition de Dieu. La révélation est bien un prédicat de Dieu, mais de telle sorte que ce prédicat est totalement identique à Dieu lui-même. D'autre part, il n'est pas seulement lui-même, mais aussi ce qu'il crée et opère chez les hommes¹. » Ce texte ne doit pas induire en erreur : la tendance hégélienne qui s'y dessine s'efface devant la certitude que l'acte de révélation ne réduit pas Dieu au monde, même s'il s'accomplit dans l'histoire. Il advient sous la détermination des faits historiques, mais il ne se résout pas en elle : l'*historisch* n'annule pas l'épaisseur du *geschichtlich* :

Le concept biblique de la révélation implique qu'elle est un événement historique [*ein geschichtliches Ereignis*]. Historique ne signifie pas ici définissable ou défini par la méthode historique (*historisch*), mais réellement arrivé. Il nous faudrait renoncer à tout ce que nous avons dit sur le mystère de Dieu dans sa révélation, si nous devions maintenant considérer un seul des faits de révélation rapportés par la Bible comme susceptible d'être saisi et défini par les méthodes de la science historique, c'est-à-dire comme perceptible à un observateur neutre. Ce qu'un observateur neutre des faits de la révélation peut en percevoir n'est que la forme de la révélation, un événement appartenant au domaine humain et susceptible comme tel de toutes les interprétations qui peuvent convenir aux événements de ce genre : ce n'est en aucun cas la révélation comme telle².

Barth veut donc témoigner de la pure et forte altérité de Dieu qui rompt la continuité de l'identité, la répétition idéaliste de l'identité, mais il entend aussi que cette affirmation de l'altérité de Dieu ne se résolve pas dans la négation de toute possibilité de communication avec Dieu, comme cela peut arriver chez

1. *Ibid.*, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 30.

le Schelling des dernières années, parce que cette communication s'est de fait accomplie réellement en Jésus-Christ, parole de Dieu. La dimension de l'*historisch* sauve l'événement de la révélation de toute éventuelle réduction théorique à tendance idéaliste ; la dimension du *geschichtlich* la protège de tout risque de négation de la communication effectivement établie en Jésus-Christ entre Dieu et l'homme, sans pour autant ramener le divin au mondain ou absorber le mondain dans le divin.

La Différence salutaire contre l'Infinité captieuse.

Quelle évaluation pourrions-nous donc donner de ce concept de révélation ? Est-il ici question d'une pensée de la crise, mûrie par réaction à l'idéalisme, ou du témoignage d'une crise de la pensée qui prend bien plus radicalement le contre-pied des présomptions totalisantes de la raison humaine ? N'oublions pas que Karl Barth élabore ces idées dans le climat d'inquiétude qui suit immédiatement la Première Guerre mondiale, dans un monde où le déchirement en acte bouleverse tous les présupposés antérieurs. Les forces qui entrent en scène à cette époque – bolchevisme et fascisme en tête – sont de caractéristiques « idéologies de la crise ». Barth n'entend pas substituer une idéologie à une autre, mais il compte opposer à l'idéologie, qui a fait la preuve de son échec, la pure et forte altérité de l'Autre. Dans son ouvrage intitulé *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (La Théologie protestante au XIX^e siècle)*, au cours duquel il consacre à Hegel un chapitre très fort, Barth reconnaît dans le théoricien de l'idéalisme le maître qui enseigne la moderne subjectivité, celui qui a porté la célébration de la raison jusqu'à son expression la plus parfaite : chez lui, la raison s'est montrée capable de devenir une pensée totale de la vie et de ses contradictions. On trouve là l'immense promesse que Hegel constitue aussi pour la théologie chrétienne : « La théologie n'aurait-elle pas dû se rappeler, grâce à ce que Hegel lui disait – et au-delà de ce qu'il lui disait –, la conception biblique de la révélation, le Dieu qui ne se fait connaître et ne peut se faire connaître que comme le Dieu vivant ? N'a-t-elle pas encore sur ce point été inférieure à Hegel, au lieu de

le surpasser¹ ? » Ce que Barth reprochera à Hegel est ceci : avoir pensé la raison comme raison de Dieu, avoir confondu Dieu avec l'Esprit absolu, et cela par la puissance de la pensée. Dire que Dieu et Esprit absolu se confondent signifie en même temps enlever à Dieu la force de sa souveraine altérité par rapport au monde, et condamner le monde à être une phénoménologie nécessaire de l'Esprit de Dieu. Dieu n'aura plus aucune liberté, et le mal dans le monde ne sera plus le mal, mais un moment nécessaire et inévitable du bien : « Ce Dieu, le Dieu de Hegel, est à tout le moins prisonnier de lui-même. Comprenant tout, il se comprend aussi lui-même au degré le plus élevé, et dans la mesure où il fait cela dans la conscience de l'homme, tout ce que Dieu est et tout ce qu'il fait sera considéré par l'homme comme une nécessité propre à Dieu. Il ne peut plus dès lors y avoir dans la révélation un acte libre de Dieu : Dieu doit agir comme nous le voyons agir dans la révélation. Il est nécessaire qu'il se révèle². » Barth dit « non » à toute splendide continuité entre divin et humain, à toute idéologie entendue comme pensée de l'identité absolue. Au cours de la polémique l'opposant à Adolf von Harnack, qui fut son maître à Berlin avant de devenir le critique acerbe d'une théologie qui – comme celle de la *Römerbrief* de 1922 – aurait renoncé au statut critique de la pensée de la foi, Barth étendra à l'ensemble de la théologie libérale la critique dirigée contre son présupposé, c'est-à-dire contre la conception hégélienne de la révélation³. Là où l'Objet est subordonné au sujet et aux prétentions de la méthode établie par ces derniers, la Différence se résout en identité : redécouvrir le courage de l'objectivité, rendre témoignage à l'Objet pur dans son altérité et son irruption, tel est pour Barth le devoir de la théologie entendue comme pensée de la révélation, radicalement soumise à la venue de Dieu en Sa parole.

1. *La Théologie protestante au XIX^e siècle : préhistoire et histoire*, trad. fse Lore Jeanneret, avec une Postface sur F. D. E. Schleiermacher, Genève, Labor et Fides, 1969 (1^{re} éd., 1946). Repris dans Karl BARTH, *Hegel*, trad. fse Jean Carrère, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, « Cahiers théologiques », n° 38, 1955, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 51.

3. Les textes du débat se trouvent dans J. MOLTMANN (éd.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, t. I, Munich, 1966, p. 375-402.

La révélation n'est donc pas, pour Barth, un élément constitutif du divin, mais le lieu où l'altérité de Dieu, tout en restant telle et irréductible à la saisie de ce monde, touche à ce monde comme la tangente touche au cercle, c'est-à-dire entre en ce monde sans se réduire à lui. L'acte d'*Offenbarung* est le lieu de rencontre entre le fini et l'infini, entre ce qui ressortit au monde du je et ce qui ressortit au monde de l'Autre, qui n'est ni l'absolument séparé – risque encouru par le dernier Schelling –, ni l'absolument confondu – comme il l'est chez Hegel. Lieu de cette médiation paradoxale, la révélation constitue le plus grand des défis à la philosophie, parce qu'elle devient le lieu où la philosophie peut s'ouvrir à la stupeur de l'expérience de l'Autre qu'elle laisse l'atteindre et la mettre en crise. Barth parvient ainsi au point crucial du passage de la modernité à la post-modernité, du dépassement dialectique de la modernité même : le commentaire sur l'épître aux Romains de 1922 constitue le grand « non » au monde clos de l'idéologie. Et c'est le concept de révélation, entendue comme lieu de l'altérité qui touche à l'identité sans se résoudre en elle, qui innerve cette dénonciation. Chez Hegel, le concept d'*Offenbarung* exprime une herméneutique qui se résout en répétition de l'identique ; chez le Schelling des dernières années, la crise de ce concept produit une herméneutique qui est le triomphe de la différence, et donc le risque toujours actuel de l'incommunicabilité. Barth s'oppose à Hegel et à Schelling en construisant sa théologie de la révélation comme un dialogue critique avec l'un et l'autre : ainsi, ce qu'il finit par proposer est une herméneutique de l'irruption de la Différence salutaire dans le monde de l'identité, conçue justement comme infinité « captieuse », captivante¹. Barth, en somme, sauvegarde la différence, l'altérité de Dieu ; pour lui, un Dieu ramené à notre mesure n'est qu'une forme de l'identité. Aussi l'altérité de l'Autre est-elle absolument nécessaire : le *Deus dixit*, le *solus Deo gloria*, la différence pure sont la « cause » du théologien dialectique. En ce sens, Barth est purement anti-hégélien. Mais, contre Schelling, contre l'autre

1. Jeu de mots en italien sur *cattiva* (mauvaise, captieuse) et *catturante* (captivante). [N. d. T.]

issue possible de la conception moderne de l'*Offenbarung*, il devient urgent d'affirmer que cette différence fait irruption de manière réelle et salutaire dans le monde de l'identité.

C'est ici que se profile la question décisive : si la différence fait irruption dans le monde de l'identité, comment fait-elle pour ne pas se fondre en lui ? Selon Barth, il en est ainsi à la condition que l'acte de communication de soi divine reste souverain et pur par rapport à son destinataire, dépendant exclusivement de la libre initiative du Très-Haut, totalement de Dieu : « La Parole de Dieu, c'est Dieu lui-même dans sa révélation. Car Dieu se révèle comme le Seigneur. En ce qui concerne le concept de révélation de l'Écriture, cela signifie que Dieu lui-même, dans son inaltérable unité, mais aussi dans son inaltérable diversité, est le révélateur, la révélation et le révélé¹. » La Parole de Dieu n'est pas quelque chose, mais Dieu lui-même qui opère sa révélation. Dieu ne se résout pas dans l'acte de révélation, il ne se laisse pas prendre dans les mailles du concept sous prétexte qu'il se révèle, mais il reste autre et souverain même quand il se révèle, car c'est lui et lui seul qui décide de se révéler et qui détermine librement comment il va se révéler. C'est pour cela que la révélation ne dit pas tout de Dieu, qu'elle le rend présent à l'identité mais en le maintenant dans sa différence. Barth approfondit cette idée sur le plan trinitaire pour montrer que ce qui se passe dans l'acte de communication de soi divine est librement déterminé par la vie divine éternelle : « Ainsi c'est Dieu lui-même, c'est, dans une unité indissoluble, le même Dieu qui, selon la conception biblique de la révélation, est le Dieu qui se révèle et l'événement de la révélation et l'effet de cette révélation chez l'homme². » Dieu n'est pas l'unique sujet qui se livre totalement dans l'acte de sa manifestation, comme c'est le cas chez Hegel. Dieu est trinité dans l'acte de se révéler et, étant trinité, il est révélateur, révélation, révélé : cela signifie que le révélé n'épuise pas le tout de Dieu mais que, bien qu'étant le même, il reste autre par rapport à l'origine première de la révélation : « Ainsi à ce Dieu qui, dans une inaltérable unité, est à la fois le révélateur,

1. *Dogmatique*, vol. I, *La Doctrine de la Parole de Dieu*, I, 1, p. 1.

2. *Ibid.*, p. 5.

l'acte de la révélation et le révélé, est également attribué ce triple mode d'être dans une inaltérable distinction¹. »

Deus dixit : si Dieu a parlé un jour, fragment de l'histoire, ce fragment de l'histoire n'épuise pas Dieu ; c'est le lieu de son avènement, mais non pas le mystère de Dieu résolu dans le monde. D'une part, le Dieu de Barth reste toujours le libre fondement de sa révélation, contre Hegel ; mais, d'autre part, il offre en Jésus-Christ le lieu où s'annule l'abîme du néant et de la différence, contre le dernier Schelling : « Dieu se révèle comme le Père et, notamment, comme le Père du Fils en qui il prend forme pour notre bien. Dieu le Père n'a jamais de forme, même au moment où il prend forme en son Fils ; il est le libre fondement et la libre force de sa divinité dans le Fils. Dans toute la révélation biblique, Dieu ne cesse jamais d'être révélé en ce sens comme le Père, et c'est ce que nous entendons quand nous disons qu'il se révèle comme le Seigneur. La paternité de Dieu est ainsi la seigneurie de Dieu dans sa révélation². » Dieu reste donc autre quand même il se prononce ; Dieu se dit et se tait ; Dieu se ré-vèle tout en maintenant la dialectique de l'identité et de la différence du fait de son être relationnel, unitrinitaire : « Le Dieu qui se révèle selon l'Écriture sainte est un en trois manières d'être distinctes, qui consistent en rapports réciproques : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. C'est ainsi qu'il est le Seigneur, c'est-à-dire le "tu" qui rencontre le "je" humain, l'inaltérable sujet qui se tourne vers l'homme pour se lier et se révéler à lui précisément comme son Dieu³. » Le jeu de relations en quoi consiste la vie éternelle de Dieu se manifeste dans l'acte de révélation sans pour autant se résoudre dans l'histoire, en maintenant même une certaine distance grâce à l'unité relationnelle trinitaire, dans la communion établie par l'acte de se révéler :

Nous pouvons dire également, en nous référant à nos trois catégories du révélateur, de la révélation et du révélé, qu'il y a une origine, un fondement de la révélation, un révélateur, aussi certainement distinct de la révélation que celle-ci signifie une nouveauté absolue

1. *La Doctrine de la Parole de Dieu*.

2. *Ibid.*, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 51.

par rapport au mystère du révélateur qui, comme tel, se trouve en quelque sorte mis de côté. La révélation elle-même existe donc, à la différence de la réalité première, comme réalité seconde : c'est l'événement dans lequel ce qui était auparavant caché devient manifeste. Enfin, une troisième réalité intervient comme le résultat de ces deux moments en Dieu : c'est le fait d'être révélé, réalité qui constitue à la fois l'intention du révélateur, et le sens et l'objet de la révélation. En un mot : c'est uniquement parce qu'il y a un Dieu caché qu'il y a un Dieu qui se révèle ; et c'est uniquement parce que ce Dieu caché se révèle qu'il peut y avoir une communication de Dieu¹.

Même s'il n'explicite pas le procédé, Barth redécouvre l'étymologie gréco-latine où « ré-vèler » n'est plus seulement soulever le voile, mais aussi bien le redoubler : l'usage de la terminologie *Verhüllung-Enthüllung* (voilement-dévoilement) à la place du simple terme *Offenbarung* en est un indice parfaitement significatif. Dans l'acte de se révéler, Dieu soulève le voile parce qu'il se fait véritablement présent, mais il ne l'enlève pas complètement parce qu'il reste autre que ce qu'il livre de lui à l'homme. Cette certitude indiscutable fait comprendre que l'impression de modalisme que donne parfois la théologie trinitaire de Barth dépend moins de lui que d'une dette payée à son interlocuteur dans le débat, Hegel².

À l'écoute de cette révélation, aucune captation historique de Dieu ne sera plus légitime : voilà pourquoi Barth trouve dans la révélation christologique le fondement de la résistance à l'idéologie, de l'opposition à la barbarie nazie : « Jésus-Christ, tel qu'en témoignent les Saintes Écritures, est l'unique Parole de Dieu, que nous devons écouter et à laquelle nous devons foi et obéissance dans la vie comme dans la mort. Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle l'Église pourrait et devrait reconnaître comme source de son annonce, en plus et à côté de cette unique Parole de Dieu, d'autres événements et puissances,

1. *Ibid.*, p. 66.

2. Un exemple de ce langage « modaliste » : « La proposition : "Dieu est un en trois manières d'être, le Père, le Fils et l'Esprit" signifie donc que le Dieu, c'est-à-dire le Seigneur, le Dieu personnel, est ce qu'il est non seulement d'une seule manière, mais – selon notre analyse du concept biblique de révélation – en tant que Père, en tant que Fils et en tant que Saint-Esprit » (*ibid.*, p. 62).

figures et vérités comme révélation de Dieu¹. » Il serait difficile d'exprimer plus fortement le caractère anti-idéologique, théorétique et historico-pratique du christianisme. Et, en même temps, Barth formule ici son « contre Schelling » : Dieu se tait quand il se révèle, mais il se dit aussi véritablement. Le « non » à la répétition de l'identité, en vertu de laquelle Dieu devrait se résoudre totalement dans l'acte de la révélation, se conjugue au « non » au triomphe de la différence, en vertu de laquelle Dieu resterait inaccessible, au-delà de l'abîme, par-delà le néant infranchissable. C'est dans ce double « non » que réside l'attraction de l'interprétation barthienne, la force d'un concept de révélation qui propose une alternative tant à la domination bachique de l'identité qu'à l'acceptation dramatique de la différence et du néant comme seule forme possible de la crise de l'*Offenbarung*.

1. C'est la première thèse de la *Theologische Erklärung von Barmen* (31 mai 1934), manifeste de la *Bekennende Kirche* contre le nazisme, écrit par Barth lui-même et cité par lui dans *Kirchliche Dogmatik* II, 1, Zurich, 1942, p. 194. Également dans W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnung der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Munich, 1938 (2^e éd. Zollikon-Zurich, s. d.), p. 325-327.

CHAPITRE III

Foi philosophique et foi révélée

Karl Jaspers

La redécouverte de l'Autre et le dépassement de l'idée de révélation comme manifestation totale vont ensemble dans le débat philosophico-théologique de l'époque moderne ; une démonstration exemplaire en est faite par la polémique qui oppose Karl Jaspers à la « foi révélée » à partir du concept d'*Offenbarung*. C'est dans le dialogue avec la notion du « transcender sans Transcendance », liée à l'univers des « chiffres », que se manifeste avec une particulière efficacité la fécondité de la redécouverte de la dialectique qui sous-tend l'idée de *re-velatio*. Rappeler cette dialectique permettra de mieux comprendre tant la critique par Jaspers de l'*Offenbarungsglaube* que la possibilité de son dépassement.

Révélation de la Parole et du Silence.

La foi révélée dans la tradition judéo-chrétienne embrasse, à côté d'une théologie de la Parole et inséparablement avec cette dernière, une théologie du silence : le silence est le sein fécond de l'avènement, le décor où résonne la Parole, l'espace du dernier jour¹. Le silence est tel pour cette raison profonde

1. Voir par exemple A. NEHER, *L'Exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Éd. du Seuil, 1970. Dans une direction analogue, quoique sur un ton plus méditatif et littéraire, on peut penser à C. VIGÉE, *Dans le silence de l'Aleph. Écriture et révélation*, Paris, 1992. Pour un encadrement organique des réflexions proposées ici et un approfondissement plus poussé, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milan, 2^e éd., 1991, en particulier à sa première partie, p. 36 s. Je reprends ici en grande partie les idées exprimées dans l'article « In ascolto del silenzio: fede filosofica e fede rivelata » dans M. M. OLIVETTI (dir.), *Filosofia della rivelazione*, Padoue, 1994, p. 859-866.

qu'en lui résonne l'écho d'un autre Silence, celui où le mystère est resté enveloppé pendant des siècles (voir Rm 16, 25), celui d'où procède la Parole dans l'éternité et dans le temps. Au Silence divin correspond un silence humain : mais, tandis que le premier est Source pure du Verbe, Origine sans origine et Principe sans principe de la divinité, Commencement silencieux de tout ce qui existe dans l'absolue gratuité de l'acte créateur, le silence de ce monde est seulement préparation, destinataire, accueil, espace ouvert à la surprise du nouveau commencement, écoute dans l'attente d'être fécondé par la Parole. Et pourtant, bien qu'à une distance infinie, le silence des créatures est comme une empreinte de l'autre : lui aussi sein, fût-ce seulement de ce qui ne produit pas, mais procède de l'Autre vers lui ; lui aussi ouvert, même si ce n'est pas dans le surgissement d'une source féconde, mais dans l'accueil humble et chaste ; lui aussi demeure, faite pour être habitée par l'Autre qui est le Fils éternel, procédant du Silence.

L'analogie du silence unit les deux mondes – celui de Dieu et celui des hommes –, qui pourtant affichent une dissemblance toujours plus grande, et révèle non seulement une condition ontologique de la créature – le « silence de l'être » –, mais aussi une condition historique et une vocation de cette dernière. La condition ontologique a été puissamment décrite par Heidegger :

Le silence « cor-respond » à ce son sans son du calme avec lequel le Dire originel s'identifie dans sa démonstration et son appropriation¹.

L'Être en tant que le destin qui destine la vérité reste celé. [...] Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Être vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence. Mais qui d'entre nous, hommes d'aujourd'hui, pourrait s'imaginer que ses tentatives pour penser sont chez elles sur le sentier du silence ?

1. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache (Acheminement vers la parole)*, 1959. – C'est volontairement que nous ne reprenons pas la traduction de cet ouvrage donnée par J. Beaufret, W. Brokmeier et Fr. Fédier, Paris, Gallimard, 1976 [N. d. T.].

2. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1964, 3^e éd. 1983, p. 101 et 113.

La condition historique est l'expérience des temps du silence poussée jusqu'à son sommet le plus dramatique qui est l'exil de la Parole, sous la forme négative du refus de l'homme ou sous la forme positive – fût-elle terrifiante – du silence de Dieu. La vocation est vocation à rejoindre le Silence de l'origine en y reconnaissant la figure de la Patrie : tout ce qui vient du silencieux Principe sans principe tend à y retourner comme à son ultime demeure et à sa retraite. Le Silence divin par quoi le monde est créé est aussi la Patrie de son identité, le lieu de sa réalisation la plus vraie, quand « Dieu [sera] tout en tous » (1 Co 15, 28) et que toute créature sera finalement et pleinement elle-même en Lui.

À cette Patrie aspirent le silence de l'être et le silence de l'attente : le Dieu silencieux et recueilli est la vocation du monde, le point d'amarrage de la nostalgie inscrite dans l'être-silence de la créature. Du Silence au silence : cette formule pourrait évoquer l'Origine et la Patrie, le Commencement et l'Accomplissement des êtres qui soupirent vers celui dont ils viennent. Dans l'« intervalle » se situe l'événement de la Parole, coéternelle avec l'éternité même si elle fut engendrée, et déterminée dans le temps par son avènement parmi les hommes. Mais c'est parce qu'elle est « inscrite » dans le Silence que la Parole en est la médiation, restant dans les profondeurs silencieuses qui constituent sa provenance, dans le temps et dans l'éternité. Voilà pourquoi seul accueille véritablement la Parole faite chair celui qui *écoute le Silence*, d'où la Parole provient et qu'il atteint en elle. L'« écoute » authentique du Verbe, c'est écouter le Silence par-delà la Parole, le Père dont le Fils est révélation dans le mystère de son obéissance inconditionnelle. « Qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en celui qui m'a envoyé, et qui me voit voit celui qui m'a envoyé » (Jn 12, 44-45). « Qui m'accueille, accueille celui qui m'a envoyé » (Jn 13, 20). « La parole que vous entendez n'est pas de moi, mais du Père qui m'a envoyé » (Jn 14, 24).

L'approfondissement trinitaire de l'histoire de la révélation, développé dès le Nouveau Testament, montre que le terme de l'accueil de l'événement de révélation n'est pas l'événement lui-même, et pas davantage la Personne du Verbe qui agit en lui, mais – en elle et par elle – la Personne du Père, le Dieu caché

dans le silence, qui s'est rendu accessible dans l'incarnation du Fils moyennant un choix d'une gratuité totale. La parole de révélation demande à être transcendée, non pas dans le sens où elle pourrait être éliminée ou indifféremment mise entre parenthèses – parce que cela fermerait tout simplement tout accès aux profondeurs divines –, mais dans le sens où elle n'est la vérité et la vie que parce qu'elle est chemin (voir Jn 14, 6), seuil qui donne sur le Mystère éternel, porte qu'il est nécessaire de franchir pour entrer dans l'enclos des brebis (voir Jn 10, 7), lumière venue dans les ténèbres pour être lumière par laquelle nous verrons la lumière (voir Jn 1, 9 et Ps 36, 10). Aucun doute que la Parole est première dans la connaissance de la foi révélée : croire, c'est acquiescer au Verbe issu du Silence éternel. La foi naît de l'écoute (voir Rm 10, 17). Mais l'écoute n'est possible que parce que l'événement de la parole s'est accompli dans l'histoire. L'obéissance de la foi n'est autre que l'écoute profonde (*oboedientia*, de *ob-audio* = ὑπακοή); l'écoute de ce qui se trouve par-dessous et par-delà (*ob-*, ὑπό) la parole immédiatement entendue. On n'accueille véritablement la parole que si on l'écoute en la « dépassant », on ne lui « obéit » qu'en écoutant ce qui se trouve au-delà d'elle, derrière elle, plus profond qu'elle. À la dialectique d'ouverture et de dissimulation contenue dans la structure même du latin *revelatio* (comme dans le grec ἀποκάλυψις), où le préfixe *re-* (ἀπό) a le sens à la fois de répétition de l'identique et de passage à la condition opposée – dialectique niée par le concept allemand d'*Offenbarung*, qui dit l'acte pur et simple de s'ouvrir – correspond ainsi le mouvement de transcendance propre à l'obéissance de la foi, qui ne s'arrête pas à l'immédiateté du Verbe, mais la dépasse en allant vers l'au-delà de ce qui est dit¹. En appelant Silence cet au-delà de la Parole, on pourrait affirmer que le véritable accueil de la Parole du Christ est l'écoute du Silence qui la dépasse et dont elle provient. Grâce à la dialectique trinitaire de la Parole et du Silence, l'événement de la révélation ne livre pas la transcendance à l'imma-

1. Voir, sur ces thèmes, Br. FORTE, « "Offenbarung" aut "revelatio"? Dalla scrittura alla Parola ed al silenzio di Dio », *Archivio di filosofia*, 60, 1992, p. 389-402.

nence – comme dans le monisme hégélien de l'esprit –, mais, de façon symétriquement inverse, l'immanence de la créature est appelée à se livrer à corps perdu, par la médiation de la Parole qui a habité parmi nous (voir Jn 1, 14), à l'insondable transcendance divine.

Aussi l'accueil de la Parole est-il un dynamisme qui doit continuellement se transcender : s'il est réellement écoute du Silence d'où procède la Parole; en quoi elle se repose et à quoi elle renvoie, l'insondable profondeur de ce silence divin motive l'inépuisable recherche qui, par le Verbe, aspire à aller au-delà du Verbe. C'est sur ce chemin que l'Esprit guide les croyants vers la vérité tout entière (voir Jn 16, 13), rappelant la mémoire du Christ et enseignant toute chose : « Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26). Si le Verbe incarné est exégète du Père (voir Jn 1, 18), l'Esprit est exégète du Fils, Esprit de vérité qui glorifiera Jésus-Christ en manifestant les richesses de son mystère : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir. Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera » (Jn 16, 13-14). L'accueil de la Parole en tant qu'écoute du Silence divin caché en elle est « extase », sortie de soi en direction des profondeurs de Dieu où nous attirons la Source pure de la lumière, le Père du Verbe éternel. Tout se passe comme si l'amour « extatique » de Dieu, celui par lequel il sort du silence et se communique dans la Parole, suscitait un amour en réponse, pareillement « extatique », ayant besoin de sortir de la clôture de son monde propre pour se lancer sur les sentiers sans bornes du Silence auquel conduit fidèlement l'événement de la révélation. À l'exode du Silence divin correspond – selon l'asymétrie du rapport entre créature et Créateur et par don de la Grâce – l'exode du silence des êtres, leur ouverture au Mystère qui s'offre par la Parole et en elle, la stupeur et l'étonnement de l'adoration du Dieu révélé dans ce qui est caché et caché dans la révélation. C'est pour cela qu'écouter le Silence, c'est rester dans le sanctuaire de l'adoration, se laisser aimer par le Dieu silencieux et attirer à

lui par l'irremplaçable et nécessaire médiation du Verbe : « Nul ne vient au Père que par moi » (Jn 14, 6). « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn 6, 44).

« Foi philosophique » et « foi révélée » :
dialogue avec Karl Jaspers.

La conception de la révélation comme acte trinitaire qui ouvre à l'écoute du Silence se pose comme le démenti le plus radical de la critique adressée par Karl Jaspers¹ à l'idée même de révélation au nom de la « foi philosophique ». La « foi philosophique », c'est pour lui la prise de conscience de ceci : l'existence est fondée et déterminée par la transcendance entendue comme ce qui continûment transcende, ce qui inépuisablement expérimente la limite et veut la dépasser, allant au-delà de la dimension du naufrage moyennant un acte de liberté perçu toujours comme don :

Toute situation est toujours vouée à une fin. Elle ne saurait accéder à la perfection dans le temps. Les choses humaines se brisent aussi bien contre le chaos que contre l'ordre total. Elles se maintiennent

1. Nous faisons principalement référence ici à K. JASPERS, *La Foi philosophique face à la révélation*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Plon, 1973, mais aussi, du même, à *La Foi philosophique*, trad. fse Paris, Plon, 1953, et au dialogue significatif entre Karl JASPERS et H. ZHRNT, « Philosophie et foi dans la révélation », 1962 (non traduit). On pourra consulter également, de K. JASPERS et R. BULTMANN, « Le problème de la démythologisation » (non traduit). D'un grand intérêt également, l'ouvrage posthume « Chiffres de la transcendance », 1970 (non traduit), qui contient huit leçons universitaires dédiées à la thématique du « chiffre », en particulier en rapport avec le problème de Dieu. Pour une confrontation avec Jaspers sur ces thèmes, voir H. FRIES, « Théologie fondamentale » (en allemand, non traduit). Voir aussi F. COSTA, « La filosofia della religione in Karl Jaspers », appendice à l'édition italienne de Karl JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione (La Foi philosophique face à la révélation)*, Milan, 1970, p. 731-806 ; G. PENZO, *Dialettica e fede in Karl Jaspers*, Bologne, 1981, et *Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Rome, 1985 ; X. TILLETTE, *Karl Jaspers*, Paris, 1960. Pour une bibliographie raisonnée (en italien), voir G. PENZO (dir.), *K. Jaspers e la critica*, Brescia, 1985. Une bibliographie complète (en allemand) se trouve dans G. GEFKEN et K. KUNERT, *Karl Jaspers. Eine Bibliographie*, vol. I, *Die Primärbibliographie*, Oldenbourg, 1978.

aussi longtemps qu'elles se tiennent à égale distance de ces deux extrêmes, qu'elles ne sont pas la victime de l'un ou de l'autre. [...] C'est pourquoi la liberté de la lutte spirituelle est l'essence même de la condition humaine¹.

L'existence dispose sans cesse du choix d'être ou de ne pas être. Je ne suis que dans le sérieux de la décision. [...] elle est liberté qui n'est pas par elle-même et qui peut se faire défaut à elle-même. Elle est liberté mais non sans la transcendance par laquelle elle se sait offerte en cadeau².

La sollicitation de la transcendance, l'appel perpétuel à se transcender dans la décision de la liberté s'accomplit pour Jaspers *via* le domaine des *chiffres* : celui-ci « n'est pas une série de signes rangés en rang d'oignon. Il y a des modes de chiffres, ce qu'ils ont en commun c'est qu'ils sont plus que des signes. Car un signe marque quelque chose d'autre qui ne peut être dit, vu et connu directement. Les chiffres représentent un langage qui n'est audible qu'à eux-mêmes, sans référence à quelque chose d'autre, et dont le sujet parlant est lui-même inconnu, inconnaissable et inexplorable. Mais les chiffres peuvent être interprétés de telle sorte que leur signification est inépuisable et que l'interprétation se fait au fond par d'autres chiffres³. » Le chiffre est ce qui évoque, mais sans enfermer, ce qui incite à se transcender, mais sans assouvir, ce qui vient juste avant le terme et le signale, mais sans l'atteindre ni l'épuiser, ce qui révèle la transcendance, mais en la gardant indissolublement cachée. C'est pourquoi il y a des chiffres de la transcendance et des chiffres moyennant lesquels une immanence comme telle s'ouvre à un rapport avec la transcendance (totalité du monde, histoire, *logos*), non moins que des situations existentielles (le malheur ou le mal moral par exemple) qui s'éclairent à la lumière des chiffres.

Or, c'est par leur rapport au domaine des chiffres que se différencient, selon Jaspers, foi philosophique et foi révélée :

1. K. JASPERS, *La Foi philosophique face à la révélation*, p. 64-65.
2. *Ibid.*, p. 119.
3. *Ibid.*, p. 203.

La foi philosophique et la croyance à la révélation parlent toutes deux de Dieu. La foi philosophique ne sait rien de Dieu, mais se met à l'écoute du langage des chiffres. Pour elle, Dieu est lui-même un chiffre. La croyance à la révélation croit reconnaître les actes de Dieu dans la révélation faite pour assurer le salut des hommes ; pour elle, Dieu agit dans le monde par une intervention particulière qui le lie à l'espace et au temps. La foi philosophique prend au sérieux le commandement biblique : « Tu ne te feras aucune image sculptée et rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut » ; elle sait ce qu'elle fait quand elle ne se conforme pas à cette exigence en écoutant et en développant les chiffres¹.

C'est en partant de cet autre rapport aux chiffres que la « foi philosophique » peut adresser à la « foi révélée » sa critique, qu'elle centre en particulier autour du concept même de révélation historique :

La révélation est ou bien l'acte de Dieu déterminé dans l'espace et dans le temps (ce qu'affirment les croyants) – dans ce cas, elle n'est pas chiffre mais réalité – ; ou bien elle est chiffre – dans ce cas, elle a sa place à côté d'autres chiffres et elle n'est plus révélation réelle².

La différence entre les signes de la révélation et les chiffres de la transcendance réside en ceci que, dans le premier cas, la réalité temporelle d'un acte de la divinité se manifeste par des signes univoques, tandis que dans le second, la transcendance s'annonce par des chiffres comportant un signifié multiple. Or, si l'on est d'avis que tels signes sont sans erreur possible les signes d'une révélation réelle, il leur appartient en propre de mettre un terme au mystère : car ils sont alors des signes d'un genre unique participant à la réalité de Dieu³.

L'alternative, selon Jaspers, est donc pressante : ou bien la révélation respecte la transcendance comme telle, et dès lors elle n'est plus révélation, mais elle appartient au royaume des chiffres ; ou bien elle est une manifestation sans voile de la transcendance, et alors elle résout cette dernière dans l'immanence.

1. K. JASPERS, *La Foi philosophique face à la révélation*, p. 208.
2. *Ibid.*, p. 181.
3. *Ibid.*

Aussi le refus de la « foi révélée » par la « foi philosophique » apparaît-il comme un acte de justice au nom de la sauvegarde de la transcendance en tant que transcendance : « Se refuser à la croyance à la révélation n'est pas la conséquence de l'athéisme mais la conséquence de la conviction que l'existence a été créée exempte de transcendance. La foi philosophique doit renoncer, au regard de la vérité qui lui est accessible et de la distance de la transcendance tournée du fond de son mystère vers les hommes, à la révélation réelle et la remplacer par les chiffres dans le mouvement de leur ambiguïté¹. » La « foi philosophique » est garante de la liberté ; la « foi révélée » – qui enferme la transcendance dans une forme spatio-temporelle déterminée – se prête à engendrer toute forme possible d'exclusivisme, d'intolérance, de réduction et d'assimilation éliminant la différence².

Si la foi en la révélation était cette « fixation du transcendant » (*Fixierung des Transzendenten*) dont parle Jaspers, sa critique serait sans doute pertinente : la « foi révélée » serait assimilable à la superstition et à l'idolâtrie. Mais c'est justement cette conception qui est démentie par la lecture trinitaire de l'acte de révélation : si la Parole incarnée se contentait de résoudre en soi le Silence de l'Origine et de la Patrie, alors il n'y aurait nulle transcendance au-delà de ce qui est révélé conformément aux données de ce monde. Si en revanche la Parole, bien qu'engendrée par le Silence divin et coéternelle avec lui, ne résout pas en soi la distinction, son entrée dans l'histoire non seulement ne réduit pas la condition divine, mais encore n'élimine pas le renvoi à l'Origine cachée dont elle provient. C'est-à-dire que la révélation au sens trinitaire garde cachée la transcendance de Dieu, tant pour le Père qui reste invisible que pour le Fils incarné, qui est Parole habitée par le Silence et elle-même enveloppée dans le suprême silence de l'abandon. Qui accueille la Parole en écoutant le Silence, loin de sombrer dans l'idolâtrie, vit au plus haut point la stupeur de l'adoration et la sainte terreur de celui qui fait face au Caché

1. *Ibid.*, p. 109. Il est intéressant de noter que Jaspers se réfère à Karl Barth comme à son interlocuteur dans le débat théologique (voir *La Foi philosophique...* p. 181, n. 1) : reproche indirect, adressé à la théologie barthienne de la révélation, de n'être pas exempte d'un certain « modalisme trinitaire » ?
2. *Ibid.*, p. 83-88.

de la révélation : « N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte » (Ex 3, 5). « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père » (Jn 20, 17).

Écouter le Silence en accueillant la Parole est tout autre chose qu'enfermer la Transcendance dans les mailles de l'immanence, c'est-à-dire de ce qui est pour nous disponible et sûr : cela signifie au contraire s'ouvrir radicalement à l'insondable nouveauté de Dieu, aux profondeurs sur lesquelles donne la révélation et où elle nous envoie, sans pour autant en épuiser la compréhension ni la possible intelligence. Qui écoute le Silence, obéissant à la Parole-événement de la révélation du Dieu trinitaire, vit dans la tension entre le révélé et le caché, entre le don du « déjà » et la promesse du « pas encore », entre le viatique offert et le pain et le vin du festin du Royaume. Loin d'être arrivé (*comprehensor*), celui qui écoute le Silence de Dieu au long des sentiers entrouverts de sa Parole est par excellence un pèlerin (*viator*) : la Transcendance reste pour lui haute et souveraine, altérité imprenable du Dieu caché dans la révélation et révélé dans ce qui est caché.

C'est ici que la critique adressée par la « foi philosophique » à la révélation se retourne contre elle-même : en réalité, là où il n'y a pas « foi révélée », au sens fort de révélation articulée selon la trinité du Silence, de la Parole et de la Rencontre, on ne saurait parler réellement de transcendance, et les chiffres du « transcender » se réduisent à la pure et simple expression d'une dimension constitutive de l'humain. Sans la nouveauté de l'avènement confessée par la foi révélée avec toute la richesse du *Deus absconditus in revelatione et revelatus in absconditate*¹, il n'y a point solution de continuité de l'humain, et donc pas davantage ouverture à ce qui, se trouvant par-delà la totalité de ce monde, est radicalement nouveau par rapport aux données de ce dernier. Les « chiffres de la transcendance » finissent par renvoyer à un « transcender sans transcendance » : celui-ci ne pourra être dépassé que par un événement de révélation qui, communiquant par la Parole les profondeurs de

1. « Dieu caché dans la révélation et révélé dans ce qui est caché. »
[N. d. T.]

l'Origine, entrouvre les sentiers sans bornes du Silence. En ce sens, la foi révélée est aussi la garantie la plus haute de l'étonnement du philosophe, le témoignage de la condition radicale d'existence d'une pensée naissant de la stupeur et de la crainte : ce n'est qu'ainsi qu'elle va vers l'ouverture à l'autre que soi. Loin de produire satiété et séduction de la possession, la foi révélée en un Dieu trinitaire enflamme le désir de la Patrie silencieuse et cachée et reconnaît, dans la Parole venue habiter parmi nous, le chemin qui y mène. Écouter le silence au-delà du Verbe fait chair et par lui, c'est accomplir un exode sans retour, un pèlerinage toujours nouveau de la non-identité du présent, déchiré entre expérience et attente, à la Patrie entrevue, sinon possédée, dans l'événement de la révélation...

CHAPITRE IV

Révélation et anthropologie

Bultmann et Rahner

Dans la tradition occidentale, le « problème de l'autre » est intimement lié à la manière d'interpréter le concept d'*Offenbarung-revelatio* car, pour la foi chrétienne qui marque l'*ethos* de l'Occident, la révélation est le lieu où, sous la forme la plus pure, l'Autre vient rendre visite au monde de l'identité. En allant de la rigoureuse nécessité logique de l'*Offenbarung* dans la pensée de Hegel et de la critique schellingienne à cette idée, on a vu apparaître chez Barth la figure de l'autre – résolue par le premier dans la domination de l'identité, rendue inaccessible par le second à cause de la revendication du néant qui garantit la pureté de la Différence – avec toute la force de l'altérité de Dieu, moyennant la révélation historique accomplie en Jésus-Christ jusqu'à toucher le monde « comme la tangente, le cercle ». Mais le problème que le tournant de Barth laisse en suspens est celui de la dignité et de la consistance du monde humain en face du totalement Autre. Qui est l'homme en face de l'Autre qui s'offre par la révélation ? Peut-on penser que l'altérité de l'Autre rejoigne l'identité sans que cela n'implique nécessairement une crise de l'identité même ? Est-il correct de recourir à des catégories telles que la « décision », l'« authenticité » de l'existence, l'« autotranscendance », qui soulignent la consistance de l'humain lors de la rencontre avec l'Autre ?

Le problème qui se dessine ainsi est en réalité celui de la « persistance de la modernité », c'est-à-dire de la validité permanente du processus d'émancipation qui a fait de l'homme un protagoniste exclusif au centre de la vie et de l'histoire et a perçu la raison adulte comme la valeur de référence décisive. Afin de déterminer les possibilités de cette « persistance de la modernité », il sera particulièrement fécond de revisiter

deux propositions qui se présentent comme d'authentiques chiffres de la modernité repensée par la théologie : d'une part l'« anthropologie existentielle » de Rudolf Bultmann, qui dialogue avec l'analytique existentielle de Martin Heidegger, et d'autre part l'« anthropologie transcendantale » de Karl Rahner, caractérisée par la reprise de l'objectivisme classique en rapport avec la subjectivité moderne. Chez Bultmann, l'homme est perçu comme l'« être dans la décision », l'histoire comme le domaine de la « projection dans la liberté » et la révélation comme l'événement de l'appel à la décision : de la sorte, l'irruption de l'autre non seulement ne détruit pas le monde de l'identité, mais encore l'appelle à la pleine authenticité. Inversement, chez Rahner, la révélation se présente comme l'« accomplissement de l'autotranscendance », l'homme comme l'« être de la transcendance » et l'histoire comme le lieu où la rencontre avec l'altérité de l'Autre est rendue possible par la parole.

L'anthropologie existentielle de Rudolf Bultmann et la révélation.

Bultmann se place, à l'égard du monde libéral, dans un rapport de continuité dialectique qui laisse détecter dans son itinéraire intellectuel un processus organique de thèse, antithèse et synthèse critique par rapport à la modernité. Lui-même écrit en 1957, dans une sorte de bilan du chemin parcouru : « J'essaie d'associer l'apport décisif de la théologie dite dialectique et l'héritage de la théologie dite libérale, ce qui implique évidemment que ma position par rapport à l'une et à l'autre est aussi critique¹. » Les composantes de l'itinéraire de Bultmann sont donc d'une part l'héritage libéral, d'autre part la théologie dialectique, et la tentative d'opérer entre ces deux positions une sorte d'*Aufhebung* critique.

En quoi consiste l'héritage libéral auquel il n'entend pas renoncer, il le dit lui-même dans un texte de 1924 : « Nous qui

1. R. BULTMANN, « À mon sujet », *Foi et compréhension*, t. II, *Eschatologie et démythologisation*, trad. A. Malet et alii, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 207.

venons de la théologie libérale, nous n'aurions pu devenir ou demeurer théologiens si nous n'avions pas trouvé dans la théologie libérale le sérieux d'une radicale véracité. Nous ressentions le travail de la théologie universitaire orthodoxe de toutes nuances comme un exercice de compromis dans lequel nous n'aurions pu avoir que des existences intérieurement brisées. [...] Telle était – nous le sentions – l'atmosphère de véracité dans laquelle seule nous pouvions respirer¹. » L'héritage de la modernité auquel il ne saurait renoncer est donc, pour Bultmann, la valorisation de la dignité de la pensée adulte et émancipée, rétive à tout compromis dogmatique : c'est l'audace de l'intelligence, le primat de la subjectivité, la force du savoir critique qui discute toute chose. Mais cette émancipation de l'intelligence n'est pas menée à terme si l'intelligence elle-même n'accepte pas de s'ouvrir à la possibilité de son propre dépassement. En une formule qui fera date car elle sera choisie comme titre de la revue des théologiens dialectiques, cette condition de suspens et d'attente est désignée comme un état « entre les temps » (*Zwischen die Zeiten*). Friedrich Gogarten écrit dans l'article de 1920 ainsi intitulé et qui lance la formule :

Ne nous avez-vous pas enseigné à voir en toute chose l'ouvrage de l'homme ? N'avez-vous pas vous-mêmes aiguisé notre regard à recueillir ce qui est humain, nous conduisant à tout placer dans le flot de l'histoire et du développement ? Nous vous remercions de l'avoir fait. Vous nous avez forgé un instrument : à présent nous voulons nous en servir. À présent nous recueillons les conclusions : tout ce qui d'une façon ou d'une autre est l'ouvrage de l'homme non seulement se crée, mais ensuite tombe en décadence. Et tombe en décadence quand l'ouvrage de l'homme a suffoqué tout le reste. Nous vivons aujourd'hui une heure de déclin [...]. Nous nous posons de façon parfaitement sérieuse l'inquiétante question de savoir si aujourd'hui, en général, nous sommes des hommes capables de penser réellement Dieu [...]. Nous sommes tous tellement engoncés dans notre être d'hommes que nous pourrions bien avoir perdu Dieu. Nous l'avons perdu. Oui, vraiment perdu ; il n'y a plus en nous aucune

1. R. BULTMANN, « La théologie libérale et le récent mouvement théologique », *Foi et compréhension*, t. I, *L'Historicité de l'homme et de la révélation*, trad. A. Malet, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 10-11.

pensée qui arrive jusqu'à Lui [...]. La place s'est libérée pour la question sur Dieu. Finalement, les temps se sont détachés l'un de l'autre, et à présent le temps se tient dans le silence¹.

Ce que Gogarten entend par la formule « entre les temps », c'est la condition de la conscience européenne des années vingt, suspendue entre un temps fini – celui de l'idéologie bourgeoise libérale qui avait dominé le XIX^e siècle théologique et philosophique –, et le temps inquiet, non défini, qui naît dans ces années et connaîtra son développement tout au long du XX^e siècle. Cependant, l'« entre-temps » dont parlent les théologiens n'est pas seulement une délimitation chronologique, mais aussi une indication théorétique. Entre le monde de l'identité et celui de la différence prend place une situation intermédiaire dans laquelle se déploie leur recherche inquiète. Le problème est maintenant celui-ci : comment trouver place entre la domination de l'identité, célébrée par le triomphe hégélien de l'Idée, et l'irruption surprise de la différence, annoncée par Schelling et développée par Barth dans son tournant dialectique ? C'est le problème que découvre Bultmann, sans abandonner le monde de la théologie libérale, mais en l'amenant jusqu'à ses conséquences dernières, sans renoncer à la puissance de l'intelligence, mais en entraînant cette puissance au-delà d'elle-même. Le monde de l'identité ne doit pas être annulé, mais entraîné à son dépassement.

Pour réaliser ce passage, Rudolf Bultmann adhère à la théologie dialectique : c'est le moment qui pourrait être défini comme celui de l'antithèse à l'intérieur de son itinéraire intellectuel. En faisant sien le programme de Barth, il prévient que l'unique possibilité d'entraîner le monde de l'identité au-delà de lui-même est de l'ouvrir à l'irruption pure et simple de l'altérité divine. Le pas est franchi grâce à une double prise de position critique. La première renvoie à la présomption qui était celle de la théologie libérale de pouvoir résoudre par la critique historique le problème du fondement de la révélation : Bultmann avance ici sa critique envers l'herméneutique de l'identité issue du moule hégélien. La prétention de la théo-

1. Fr. GOGARTEN, « Zwischen die Zeiten », dans J. MOLTSMANN (éd.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Munich, 1966.

logie libérale était que la critique historique « délivre du fardeau de la dogmatique et permet ainsi de saisir l'authentique image de Jésus sur laquelle la foi peut se fonder¹ ». Bultmann critique cette prétention de pouvoir subordonner l'altérité de la révélation à l'autorité d'une interprétation historique où toute chose trouverait son explication : « La science historique ne peut aboutir à aucun résultat qui puisse servir de fondement à la foi, car tous ses résultats n'ont qu'une valeur relative². » La foi ne se fonde pas sur une certitude humaine, mais elle vient de Dieu ; dans le monde libéral, inversement, « on dépouille le christianisme de son σκάνδαλον, c'est-à-dire qu'on ne voit pas que l'altérité, la transcendance de Dieu signifie l'effacement de l'homme tout entier, de son histoire tout entière. On s'efforce de donner à la foi un fondement qui l'anéantit dans son essence du fait même qu'on lui cherche un fondement³. »

L'autre point sur lequel Bultmann critique la théologie libérale concerne la conception de l'homme laissé à son entière solitude : en résolvant l'altérité de Dieu en un message éthique qui invite à se conformer à un modèle noble, élevé, en splendide continuité avec ce qui est déjà ainsi, la théologie moderne abandonne en réalité l'homme à lui-même. Bultmann écrit : « Dieu signifie la totale suppression [*Aufhebung*] de l'homme, son anéantissement, sa mise en question, son jugement, [...] [le] "signe moins devant la parenthèse"⁴. » C'est ainsi que Dieu libère l'homme de sa solitude et le sauve : la présomption mise en avant par la théologie libérale – l'homme se suffit à lui-même – est sapée à la base : « C'est l'homme comme tel, comme tout qui est mis en question par Dieu [...]. Son péché fondamental consiste à vouloir se suffire en tant qu'homme [...]. Prend-il conscience de cela, le monde tout entier est enlevé de ses gonds. Il se met sous le jugement de Dieu. [...] Mais connaître ce jugement, c'est aussi le connaître comme grâce. La rédemption de l'homme consiste en effet en ce qu'il est délivré de lui-même⁵. » Aussi l'objet d'une théologie qui ne renonce pas à

1. R. BULTMANN, « La théologie libérale... », p. 11.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 22.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 28.

son véritable accomplissement sera-t-il Dieu : « L'objet de la théologie est Dieu et elle parle de l'homme en tant qu'il est devant Dieu, elle en parle donc à partir de la foi¹. » Se dessine ainsi une antithèse précise : d'une part, Bultmann se reconnaît dans l'héritage libéral, en adhérant à son projet d'émancipation ; mais, d'autre part, il dénonce les limites de ce monde de l'identité, en récupérant le sens de la différence qui surgit, et qui de cette seule façon rend l'identité libre d'elle-même. Ces deux pôles pourraient sembler inconciliables : or c'est dans cette conciliation des contraires que Bultmann trouve son chemin, dans la tentative d'un dépassement critique qui aille au-delà des limites des deux positions en les assumant toutes deux.

Tel est le troisième moment qui caractérise l'itinéraire de Rudolf Bultmann, l'*Aufhebung* de la thèse et de l'antithèse, du monde de l'identité auquel il ne veut pas renoncer, représenté par l'héritage libéral, et du monde de la différence, qu'il sait avoir découvert en même temps que Barth et les autres théologiens dialectiques et que pourtant il entend assumer sans renier la valeur de l'identité de ce monde. Celui qui fournira à Bultmann l'instrument de cette singulière *Aufhebung* est Martin Heidegger, son collègue lors de ses années d'enseignement à Marbourg. Heidegger publie *Sein und Zeit (Être et Temps)* en 1927, Bultmann son *Jésus* en 1926 : la proximité n'est pas seulement chronologique, mais profonde sur le plan des idées. Les deux collègues, le philosophe et le théologien, se retrouvent pour discuter ensemble ; les deux œuvres naissent de la confrontation directe et continue des deux auteurs. Aussi, quand Bultmann publie en 1933 le premier volume du recueil d'essais *Foi et compréhension*, le dédie-t-il à Martin Heidegger. Et si, en 1934, la rupture se consomme quand Heidegger adhère au national-socialisme et Bultmann s'y oppose, l'amitié a été assez profonde entre eux pour que, lorsqu'en 1954 Bultmann publie une nouvelle édition du volume, il n'hésite pas à le dédier encore une fois à Heidegger, « en souvenir ému du temps passé ensemble à Marbourg ». Ce que Bultmann retient principalement de Heidegger, c'est l'« analytique existentielle » (*Daseinanalyse*) selon laquelle le monde

1. R. BULTMANN, « La théologie libérale... », p. 34.

de l'identité n'apparaît pas comme l'univers d'une essence statique et close ou abstraite, mais se perçoit et construit toujours et seulement par la projection de l'être-là. Autrement dit, c'est sur le plan de l'être-là (*Dasein*) que l'identité existe concrètement, et non pas comme essence atemporelle : l'essence est toujours dans son être-là concret, dans la projection de soi ; l'homme est sa propre projection. Ce point décisif permettra à Bultmann de réaliser l'opération que Barth n'a pu mener à bien : percevoir l'altérité comme la condition d'une possible authenticité de l'identité.

L'identité n'« est » pas abstraitement, mais existe, est dehors (*ex-sistit*) dans l'être-là, c'est-à-dire dans l'acte d'une prise de position concrète, relative à un projet, par laquelle chacun détermine ce qu'il fait dans cet acte même. L'homme n'« est » pas, mais « est-là », il se place dans le projet d'être ici et maintenant, il prend une décision concrète en vertu de laquelle il se projette lui-même. Si l'identité est une continuelle projection de soi, un continué être-là à l'enseigne de l'authenticité de la décision, l'altérité qui fait son apparition dans la révélation – et c'est l'élément théologique que Bultmann intègre de manière significative dans le plan de l'analytique existentielle de Heidegger – ne détruit pas cette identité, mais la provoque jusqu'à ce qu'elle sorte de soi, la met au défi de trouver sa pleine authenticité. La révélation est donc l'appel à exister en toute authenticité, à « être-là » jusqu'au bout, dans la libre projection de sa propre existence. L'*Offenbarung*, dès lors, n'est pas comme elle semblait l'être chez Barth la négation du monde de l'identité, un acte de la gloire de Dieu commis sur les ruines de l'homme ; elle est l'événement de l'Autre qui, en atteignant l'homme par la parole, l'appelle à sortir de soi et à se projeter dans une existence décidée en toute liberté, non pas subie, non pas vécue passivement, mais choisie, projetée par décision courageuse. Le point de rencontre entre identité et altérité, idée centrale de la pensée bultmannienne qui devient prépondérante, sous l'influence de Heidegger, dans le *Jésus* de 1926, est donc la catégorie de la décision (*Entscheidung*).

Que la révélation devienne la condition d'une possible authenticité de l'identité *via* l'acte de décision auquel elle appelle l'homme, cela apparaît dans de nombreux textes du *Jésus*. C'est

même la déclaration d'intention initiale de Bultmann qui montre sa volonté de lire ainsi le Nouveau Testament : « Au fond, je ne veux pas conduire le lecteur à une "observation" de l'histoire, mais bien plutôt à une rencontre hautement personnelle avec l'histoire¹. » Pour Bultmann, la connaissance de l'autre n'est pas un acte de froide observation qui se placerait en face de l'objet dans son altérité indifférente : l'acte herméneutique est pour lui proprement *Begegnung mit der Geschichte*, « rencontre avec l'histoire ». Mais comment qualifie-t-on théorétiquement cette catégorie de la rencontre pour laquelle l'altérité ne détruit pas l'identité mais l'appelle à trouver son authenticité ? Bultmann le montre dans des textes comme celui-ci :

Si donc, dans l'histoire de Jésus, nous rencontrons des paroles, nous ne devons pas les juger à partir d'un système philosophique en relation avec leur validité rationnelle ; nous les rencontrons comme des interrogations concernant le mode sur lequel nous voulons comprendre notre existence. Il est par là présupposé que nous soyons tous poussés par l'interrogation sur notre existence. Mais alors l'interrogation sur l'histoire nous conduira non pas à nous enrichir d'un savoir atemporel, mais bien plutôt à rencontrer l'histoire, qui est un événement temporel ; il s'agirait d'un dialogue avec l'histoire².

« En relation avec leur validité rationnelle » (*in Bezug auf ihre rationale Gültigkeit*) : nous voici prévenus par cette expression de la polémique contre le monde clos de l'identité propre à la théologie libérale. Pour Bultmann, la révélation ne se mesure pas à l'aune de la rationalité humaine mais, inversement, lui pose une question concrète « sur la manière dont nous voulons comprendre notre existence » (*wie wir selbst unsere Existenz auffassen wollen*). La révélation est l'événement par lequel nous nous voyons mis en position de décider du « comment » nous existons. Dès lors, en face de l'événement de la révélation, il n'y a plus de neutres observateurs, mais des interrogateurs appelés à une possible rencontre, et ainsi conviés à l'authenticité d'une existence qui se projette vers l'appel de

1. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. S. Durand-Gasselín, P. Freiss et C. Payot, Paris, Éd. du Seuil, 1968, p. 10.

2. *Ibid.*, p. 14.

l'Autre. Ce que, de la sorte, l'on gagne sur le plan herméneutique, ce n'est pas la connaissance intemporelle d'un système abstrait, mais une rencontre vivante avec l'histoire.

Il devient alors nécessaire de comprendre ce qu'est exactement l'événement de la rencontre, dans sa plus profonde densité anthropologique : « La valeur de l'homme, pour Jésus, n'est pas déterminée par une quelconque qualité humaine ou par la capacité de sa vie psychique, mais uniquement par la manière dont l'homme se décide dans l'ici et maintenant de son existence¹. » Le point central se trouve dans l'*Entscheidung* : l'étymologie du terme allemand est tout à fait analogue à l'étymologie latine. La « dé-cision » implique l'acte d'écartier, de prendre position concrètement, de sortir-de pour aller-vers, tout cela en un événement historique qui détermine historiquement et temporellement celui qui le vit. « Jésus voit donc l'homme comme quelqu'un qui se tient dans son *hic et nunc*, dans la décision, avec la possibilité de se décider au moyen de sa libre action. Seul ce que l'homme accomplit à présent lui confère sa valeur. Et cette situation de la décision résulte pour l'homme du fait que le futur du règne de Dieu s'abat sur lui. Il y a donc analogie avec la conception qui voit l'essence de l'homme comme caractérisée par le fait que sont décrétés pour lui un destin et une mort comme réalités déterminantes². » Bultmann reconnaît, dans la façon dont Jésus-Christ conçoit l'homme et l'appelle à la décision, une analogie profonde avec la conception, dessinée par Heidegger, selon laquelle l'essence de l'homme ne se caractérise pas par un donné abstrait et intemporel, mais par le fait qu'il est projeté vers la mort comme réalité déterminante et doit se décider dans cette situation existentielle. Bultmann écrira :

Il semble que l'analyse existentielle de Martin Heidegger concernant l'existence ne soit qu'une exposition philosophique profane de la conception néotestamentaire concernant l'existence de l'homme : l'homme qui existe historiquement avec cette préoccupation sur soi qui dérive de l'angoisse, continuellement placé dans le moment de décider entre le passé et le futur, de savoir s'il va se perdre dans le

1. *Ibid.*, p. 144.

2. *Ibid.*

monde des choses à disposition, de l'impersonnel, ou constituer son authenticité par le refus de toute sécurité et par la disponibilité inconditionnelle au futur. Le Nouveau Testament ne comprend-il pas lui aussi l'homme de cette façon¹?

Le Dieu de la révélation est donc le dieu qui vient, et qui en venant appelle à l'authenticité de l'être-là : « Pour Jésus, Dieu est la puissance qui place l'homme dans la situation de décision, qui se fait pour lui rencontre dans l'exigence du bien, qui détermine son futur. Dieu ne saurait donc être considéré "objectivement" comme une nature reposant sur elle-même ; en revanche, ce n'est que par la compréhension effective de son existence que l'homme peut aussi comprendre Dieu. S'il ne le trouve pas là, il ne le trouvera en aucune nature². » Le Dieu « considéré "objectivement" » est le Dieu que Heidegger définira justement comme celui de l'onto-théologie : Bultmann ébauche des thèmes que son collègue philosophe développera par la suite.

Le Dieu de la révélation, en revanche, est le Dieu vivant, et le moment où il se révèle est l'événement historiquement déterminé par lequel l'altérité de l'Autre, c'est-à-dire Dieu sous la forme pure de son altérité, s'abat sur l'homme en l'appelant à sortir de soi pour exister dans l'authenticité d'une *Entscheidung* qui le rend complètement homme. Autrement dit, la révélation, loin d'être la mortification de l'homme, est la condition qui rend possible l'authenticité de l'existence humaine et cet appel qui fait sortir l'être-là du monde de la pure identité et l'ouvre à l'authenticité de l'existence où notre projection vers la mort est rattrapée par la décision qui donne sens à la vie.

Cette conception implique ainsi l'exigence d'interpréter la révélation tout entière à partir de l'appel à la décision. Ce que Bultmann accomplira avec l'élaboration de son interprétation existentielle du Nouveau Testament et avec son présupposé critique, la « démythologisation³ ». Mais le concept de révélation reste fondamentalement celui qui a été élaboré sous l'influence

1. R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, I, Hambourg, 1948, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. Voir Br. FORTE, *Cristologia del novecento*. Brescia, 1983, p. 105 s. (« Cristologia e antropologia. Su Rudolf Bultmann »).

de l'analytique existentielle de Heidegger : les objections qui lui seront adressées, comme les réponses possibles de Bultmann, se comprennent à cette lumière. On peut ramener à quatre le nombre des questions critiques fondamentales¹ : chez le théologien de la démythologisation se serait produite une réduction historique, eschatologique, éthique et dogmatique. En vertu de la première, le caractère concret de l'événement de la révélation se résoudrait en pure et simple décision existentielle : il importerait peu que Jésus ait véritablement existé ; mais seulement qu'il y ait annonce de ce dernier comme Christ, et que cette annonce appelle l'homme à sortir de soi et à se décider pour la vie. La réduction dogmatique rendrait vain le centre du message : à la base, il importerait peu que le Christ fût vraiment le Fils, révélation de Dieu ; l'important tiendrait seulement à sa fonctionnalité pour l'authenticité de l'existence humaine. Quant à la réduction éthique, peu importerait le contenu du bien ou du mal que les hommes peuvent faire ; l'important serait seulement leur décision, selon un véritable formalisme moral. Enfin, en vertu de la réduction eschatologique, il n'y aurait aucun avenir véritable ; l'important serait seulement de se décider ici et maintenant. De la sorte, sur tous les fronts, l'anthropologie engloutirait la théologie. Par l'opération bultmannienne, le monde de l'identité aurait pris sa revanche sur le monde de la pure altérité redécouvert par Barth. Sorti de l'Égypte du monde libéral, Bultmann en aurait regretté le pain et les marmites de viande².

Est-il vrai que Bultmann retombe dans la prison de l'identité ? Peut-on accepter une lecture à ce point réductrice du christianisme ? Est-il fondé de penser que, chez Bultmann, tout finit par aboutir à une sorte d'anthropologie de la solitude, de l'homme laissé seul face à la terrible responsabilité de l'*Entscheidung* où tout se joue ? N'y a-t-il chez lui qu'une analytique existentielle, sans aucune véritable perception de la Différence ? C'est sur ces questions que porte tout le débat entre barthiens, bultmanniens et post-bultmanniens : aussi n'est-il pas

1. Voir I. MANCINI, *Novecento teologico*, Florence, 1977, p. 212 s.

2. Voir Ex 16, 3 [N. d. T.]. Voir K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, 1952 ; repris dans *Comprendre Bultmann*, Paris, 1970, p. 133-190.

facile de leur donner une réponse univoque. Toutefois, on peut tenter de préciser quelle semble avoir été l'intention profonde de Bultmann. Son problème naît de l'impossibilité d'accepter une pensée de l'altérité qui nie tout simplement le monde de l'identité, parce qu'une telle pensée finit par se nier tout simplement elle-même. Une « pensée » de l'altérité, en effet, reste toujours quelque chose de produit à l'intérieur du monde de l'identité : si c'est vraiment l'altérité qui entend s'affirmer et se formuler par les mots de l'annonce, l'Autre ne saurait être perçu dans une altérité telle que son affirmation doive détruire le monde de l'identité, car ce dernier est de toute façon le monde de son expression historique. Assurément, Heidegger a offert à Bultmann un instrument très remarquable pour résoudre le problème ainsi posé : l'« analytique existentielle » reste précieuse pour la théologie sur le plan de la compréhension de l'acte de révélation et de son langage. Celle-ci permet l'interprétation existentielle qui domine de fait l'existence chrétienne, car dans le domaine du vécu de la foi l'abord de la parole de Dieu ne peut jamais faire abstraction de la tentative d'en recueillir la signification pour l'homme concret et pour l'authenticité de son existence. En ce sens, Bultmann est bien plus vivant que n'a pu le laisser croire le débat entre partisans et adversaires de sa pensée : il a abordé un véritable problème, même si la solution qu'il en donne est insuffisante, spécialement dans les développements de la démythologisation. Le Bultmann du *Jésus* et l'utilisation qu'il fait de la *Daseinanalyse* constituent une contribution incontournable à la compréhension du rapport entre révélation et anthropologie, entre identité et différence en leur rencontre. La conception de l'homme comme « être dans la décision » montre que l'identité peut se présenter non pas comme un monde clos, mais comme un monde ouvert. L'idée que l'histoire est authentique projection de soi en toute liberté et que, conséquemment, la révélation n'est en aucun cas l'avènement d'une altérité destructrice de l'identité, mais au contraire le lieu où l'altérité s'offre à l'identité comme appel à la décision sur laquelle se joue l'authenticité de l'existence, cette idée apparaît comme un gain inaliénable. La question qui reste en suspens consiste à en assumer la portée sans pour autant réduire la force de l'altérité divine. C'est ce que, par des voies très différentes de celles de

Bultmann, tente de faire un autre théologien qui met au centre de sa recherche le problème du rapport entre anthropologie et révélation : Karl Rahner.

La révélation comme accomplissement de l'autotranscendance humaine chez Karl Rahner.

La grande entreprise de Karl Rahner fut de repenser la foi chrétienne sous l'horizon critique de la modernité sans sacrifier la spécificité irréductible du christianisme à la raison émancipée¹. Cette réception créative de la tradition, propre du reste à la *complexio catholica* qui tend toujours à repenser l'ancien pour le dire de manière féconde et productive sous les catégories du nouveau, explique aussi l'intuition fondamentale qui guide la pensée rahnéenne ; celle-ci s'exprime peut-être de la façon la plus profonde et la plus programmatique dans *Hörer des Wortes (L'homme à l'écoute du Verbe)*² : l'anthropologie transcendantale. Les droits de la subjectivité, revendication de la raison moderne, sont conjugués à ceux de l'objectivité, postulat de la pensée ancienne et médiévale : le « transcendantal » comme catégorie exprime la fusion des deux horizons car, bien qu'il se pose dans l'espace de la vie et des structures du sujet, il en affirme la consistance universelle et objective. Rahner utilise ce concept en un sens qui à la fois a des affinités avec celui de Kant et en est profondément différent. Si est transcendant ce qui se réfère à la pure extériorité de l'objet, et immanent ce qui se meut à l'intérieur de l'intériorité

1. Voir le portrait de K. Rahner tracé par son disciple J.-B. Metz dans P. VANZAN et H. J. SCHULTZ (dir.), *Lessico dei teologi del secolo XX. Misterium Salutis*, 12 (« Lexique des théologiens du XX^e siècle », original en allemand, non traduit en français), p. 530-537.

2. L'ouvrage a été publié en 1941 ; par la suite, J.-B. Metz en dirigera une refonte complète, approuvée par Rahner lui-même : *Hörer des Wortes*, Munich, 1963 ; trad. fse J. Hofbeck, *L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Tours, Mame, 1968. La conception de l'homme comme être de l'ouverture à Dieu absolue et transcendante est déjà présente en 1939 dans le premier ouvrage de K. Rahner, *Geist im Welt* (2^e éd. Munich, 1957). Les idées contenues dans *L'Homme à l'écoute du Verbe* ont été reprises par Rahner dans son *Traité fondamental de la foi*, Paris, 1983, spéc. Sections I et II.

du sujet, alors est « transcendantale » la médiation entre sujet et objet. Est « transcendantale » la structure objective de la subjectivité : ce qui se trouve objectivement dans la subjectivité, *a priori* par rapport au sujet dans lequel cela se trouve. Rahner assume cette terminologie non pas, comme Kant, pour caractériser les catégories de la connaissance, mais pour déterminer la structure portante de l'existence humaine : est pour lui « transcendantale » la structure anthropologique fondamentale même, l'existential entendu comme la condition par laquelle l'homme s'autotranscende constitutivement, c'est-à-dire est continuellement soumis à la tension qui le pousse à sortir de soi, à se dépasser. Dans l'alternative entre le pur primat de la subjectivité, conduit jusqu'à l'absolutisation hégélienne, et l'affirmation de l'Objet pur, poussée jusqu'au sacrifice de l'importance subjective et existentielle, Rahner se place créativement sur la voie du dépassement dialectique qui trouve dans l'anthropologie le champ de ses vérifications et de ses démonstrations. L'homme n'est ni un sujet prisonnier de son propre monde intérieur incommunicable à l'autre, ni un simple cas de l'universel, normé et mesuré en tout point par l'objectivité : il est l'être de l'ouverture absolue vers le Transcendant, et par là sujet structuré objectivement dans son être pour la transcendance. Cette ouverture transcendantale trouve son plein accomplissement dans la christologie : en Jésus le Christ, absolu porteur de salut, est offerte à l'homme la possibilité suprême de se transcender vers le Transcendant qui vient à lui, et par là de réaliser sous la forme la plus haute son propre être pour la transcendance (christologie transcendantale).

La réflexion rahnérienne sur la subjectivité transcendantale s'articule en trois passages fondamentaux ; le premier se résume dans la thèse de « la transcendance de l'être en général, qui est nécessairement thématisée et constitue essentiellement l'homme en tant qu'esprit¹ ». En repensant à nouveaux frais la doctrine scolastique de la *potentia oboedientialis*, sous l'influence des

1. *Hörer des Wortes*, 1963, p. 98. Comparer la formulation de la thèse dans la 1^{re} édition : « Der Satz also von der Transzendenz der Erkenntnis auf das Sein überhaupt als der Grundverfassung des Menschen als Geist ist der erste Satz einer metaphysischen Anthropologie, die ausgerichtet ist auf eine Religionsphilosophie als Begründung der Möglichkeit einer Offenbarung » (*Hörer des Wortes*, Munich, 1941, p. 86).

recherches heideggeriennes sur le rapport entre être et temps et donc sur la différence ontologique entre le plan de l'être-là et les profondeurs de l'être, Rahner affirme dans ce premier temps d'une part la cognoscibilité fondamentale de l'être de tout étant (*omne ens est verum*), d'autre part le fait que cette autotransparence de l'être surgit dans l'acte de conscience de soi qui est l'homme en tant qu'esprit. « La nature de l'être de l'étant est de connaître et d'être connu dans une unité originelle que nous avons appelée conscience de soi, autotransparence de l'être pour lui-même ou "subjectivité"¹. » L'être-là de l'homme en tant qu'esprit est donc l'événement de la thématisation de la transcendance de l'être. À cette lumière, la « différence ontologique » se laisse comprendre comme « analogie de la possession de l'être » : « Est analogue non pas l'être, mais le surgissement de la différence entre être et étant dans l'autorapport, dans l'autotransparence, dans l'autoconcept, et en ce sens dans la "possession de l'être" de la part de l'étant². » Être, c'est donc connaître dans la mesure où l'étant « possède l'être » : l'homme – parce que tout entier ouvert à l'être en général – est esprit, connaissance, autotransparence de l'être, et par là ouverture à la possibilité d'une pleine autocommunication de l'être. « L'homme est spirituel, c'est-à-dire qu'il vit sa vie en une continue tension vers l'absolu, en une ouverture à Dieu³. »

Le second passage de l'anthropologie rahnérienne est formulé dans cette proposition : « L'homme est l'étant qui, en aimant librement, se trouve en face du Dieu d'une possible révélation. L'homme est à l'écoute de la parole ou du silence du Dieu dans la mesure où il s'ouvre, en aimant librement, à ce message de la parole ou du silence du Dieu de la révélation⁴. » Rahner nie que l'autotranscendance de l'être s'accomplisse en l'homme sous la

1. *Hörer des Wortes*, 1963, p. 73.

2. *Ibid.*, p. 78, n. 1.

3. *Ibid.*, p. 97.

4. *Ibid.*, p. 245. Dans la formulation de la 1^{re} édition : « Wir können also unseren zweiten Satz unserer metaphysisch-religionsphilosophischen Anthropologie dahin formulieren, daß der Mensch jenes Seiende sei, das in freier Liebe vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht. Der Mensch ist in dem Maße horchend auf das Reden oder Schweigen Gottes, als er sich in freier Liebe dieser Botschaft des Redens oder Schweigens des Gottes der Offenbarung öffnet » (*Hörer des Wortes*, 1941, p. 136).

forme d'une pure et simple nécessité, d'un processus dialectique qui exclurait la possibilité du refus, et par là la dignité de l'assentiment; par conséquent, ce qu'il rejette ici, c'est l'idée d'une révélation réduite à la spiritualisation progressive de l'homme selon sa loi interne « naturelle ». Le caractère mystérieux de l'être, son côté caché, malgré sa luminosité, voilà la condition objective qui rend possible l'exercice subjectif de la liberté de la part de l'esprit fini : la liberté pour Dieu de se cacher et de se révéler est donc le fondement ontologique de la condition même de liberté de la créature. L'autotransparence de l'être s'accomplit dans la liberté : *ens et bonum convertuntur* ! Sans l'assentiment gratuit de l'amour libre en soi, ni Dieu ne s'ouvrirait à l'homme, ni l'homme ne s'ouvrirait aux profondeurs infinies de l'être divin. L'autotranscendance ne se réalise pas hors d'une autodétermination morale : celle-ci est la condition de possibilité de la rencontre, qui pourtant exige, pour se réaliser effectivement, la libre décision d'ouverture et d'accueil de la Transcendance.

C'est ici que se place le troisième passage de l'anthropologie transcendantale de Karl Rahner : si l'autotranscendance a besoin pour se réaliser de la décision de la liberté, et si celle-ci ne peut s'accomplir dans l'abstrait mais – comme il en est de tout « décider » – doit s'accomplir en rapport avec un « lieu » déterminé et un événement concret de l'autotranscendance elle-même, il est nécessaire de préciser quel est ce « lieu » de la rencontre. La thèse rahnérienne est ainsi formulée : « L'homme est l'étant qui dans son histoire doit tendre l'oreille à une éventuelle révélation historique de Dieu à travers la parole humaine ¹. » Le lieu d'une possible autocommunication de Dieu ne peut qu'être historiquement déterminé, parce que l'homme est esprit comme être historique et communique l'objet de sa connaissance en le représentant, sans aucune prétention de l'épuiser en soi, par la parole. « signe représentatif de ce qui n'est pas donné en soi » : « Tant que, donc, l'homme ne participe pas de la vision immédiate de Dieu, il sera toujours et

1. *Hörer des Wortes*, 1963, p. 208. Dans la 1^{re} édition : « Der Mensch erschien uns schon als der notwendig auf eine mögliche Offenbarung des freien Gottes [...] in einem menschlichen Wort Hörenmüssende » (*Hörer des Wortes*, 1941, p. 8).

essentiellement – en vertu de la constitution fondamentale de son existence, un homme à l'écoute du Verbe de Dieu, celui qui doit prévoir une possible révélation de Dieu qui ne consiste pas en la manifestation directe du contenu de l'objet révélé dans sa propre essence, mais en sa communication moyennant des signes représentatifs qui indiqueront ce qui doit être révélé, bien que cela soit différent d'eux ¹. » Dans l'écoute de la parole, chargée de silence parce que évocatrice de la réalité qui se communique par elle mais qui pourtant la transcende toujours, l'homme s'ouvre librement à la libre autocommunication de Dieu : l'esprit comme autotranscendance vient à la rencontre de la transcendance de l'être divin, en un processus libre, historiquement déterminé et susceptible de réaliser et en même temps de stimuler la transparence de l'être à lui-même qui s'accomplit dans la conscience de l'homme. L'ouverture transcendantale de l'être humain trouve ainsi dans la Parole de révélation le lieu de son accomplissement le plus conforme : un accomplissement qui, toutefois, renvoie toujours aux profondeurs d'au-delà du Verbe et qui fonde la structure de tension permanente de l'acte de foi, décision appelée à s'ouvrir toujours plus profondément à l'ouverture du mystère de l'être divin qui par la Parole s'est offert et en même temps caché.

La rencontre entre l'homme et le Verbe ne survient donc pas, chez Rahner, selon le schéma réducteur de la question et réponse : le cercle ne se referme pas, car la Parole se présente dans sa relativité par rapport à l'au-delà du dit. L'insistance même sur la catégorie de liberté montre que la troisième *conversio* de l'être ne se conçoit pas en termes exhaustifs : *ens et pulchrum convertuntur*, l'être et le beau ne se convertissent l'un en l'autre que dans le sens où la beauté est perception et offrande du Tout par le fragment, et non pas enfermement de

1. *Hörer des Wortes*, 1963, p. 153. Dans la 1^{re} édition : « Solange also der Mensch nicht der unmittelbaren Anschauung Gottes teilhaftig geworden ist, solange ist er immer und wesentlich kraft der Grundverfassung seines Daseins ein Horcher auf das Wort Gottes, derjenige, der mit einer möglichen Offenbarung Gottes rechnen muß, die nicht in der unmittelbaren Vorstellung des Geoffenbarten in seinem eigenen Selbst besteht, sondern in dessen Mitteilung im stellvertretenden Zeichen, im Hinweis eines anderen auf das zu Offenbarende » (*Hörer des Wortes*, 1941, p. 141 s.).

la totalité dans la finitude. Ou plutôt, l'idée même de la parole comme « signe représentatif de ce qui n'est pas donné en soi » se révèle grosse d'évocations esthétiques qui ne résolvent pas la Transcendance dans l'immanence ni ne permettent d'opérer leur simple correspondance et adéquation. La beauté révèle l'être dans son caractère inépuisable, et par là s'adjoint comme un accomplissement nécessaire aux deux autres conjuguais : celle de l'être et du vrai, qui indique l'autotransparence de l'être et de la spiritualité du sujet humain, et celle de l'être et du bien, qui souligne la valeur de la liberté et la dignité de la libre réponse de l'homme à la libre donation du Mystère. C'est ici que l'anthropologie rahnérienne fait preuve de sa résistance à l'« esprit moderne » au nom de la foi chrétienne en l'avènement : l'autotranscendance ne se résout pas en immanence, Dieu n'est pas absorbé dans le monde, la révélation n'est pas réduite à un moment nécessaire du processus de la totalité du réel. La parole de révélation s'entend comme le lieu de la libre et gratuite autocommunication divine et du pareillement libre et gratuit accueil de la foi par l'homme. L'anthropologie ne se réduit pas à la phénoménologie du processus universel de l'esprit absolu. L'« auditeur de la Parole » se projette hors de soi, s'ouvre à l'extériorité, en un exode librement orienté vers l'avènement. Et l'absolu Porteur de salut n'est pas une sorte de réponse universelle et absolue, de loi déterminant l'autotranscendance humaine et donc en même temps déterminée par elle, mais la Parole chargée de Silence, qui révèle en voilant et en se retirant s'offre au jeu de la liberté de l'amour.

Il faut, toutefois, reconnaître que l'attention de Rahner semble se fixer de manière privilégiée sur les conditions transcendantales de la rencontre, et donc sur l'auditeur de la Parole plus que sur la Parole de révélation elle-même : le tournant anthropologique imprimé par lui à la théologie prend principalement cette direction. S'il est vrai que le cercle sujet-objet n'est pas par lui simplement assumé, mais est à la fois maintenu et rompu au nom de l'asymétrie en faveur de l'Objet, il est vrai aussi que l'intention fondamentale du dialogue avec la modernité pousse Rahner à percevoir comme propres les urgences de l'interlocuteur. S'il veut se placer entre Schleiermacher et Barth, entre la pure réduction de l'expérience religieuse aux dimensions

immanentes de l'esprit humain et la revendication d'altérité et de transcendance de l'Objet pur qui est la Parole de révélation, son intérêt prioritaire va à la détermination des conditions anthropologiques de l'écoute de la Parole même, de manière à favoriser la rencontre entre moderne subjectivité et foi en la révélation. De la sorte, c'est un double risque qui se profile : d'une part, que l'autotranscendance de l'homme ne se voie ravalée au rang de simple processus dialectique de l'esprit, qui ne tient pas compte à suffisance du rôle de la décision, du drame de la chute et du refus qui grève lourdement l'ouverture du cœur ; d'autre part, que la puissance de la Parole ne se voie signalée comme celle qui néglige assez la dialectique intrinsèque de révélation et de dissimulation pour que le Verbe se désigne comme réponse totale, comme ouverture du Silence clairement taillée à la mesure de la demande de salut et insuffisamment évocatrice du Silence d'au-delà du dit. Si le premier risque n'est pas complètement absent des développements du christianisme anonyme¹, le second apparaît dans une certaine impression de « système total » que donne la théologie rahnérienne. Il semble qu'à la présomption de totalité de la raison moderne, Rahner réponde en intégrant à la totalité l'exode et l'avènement, l'« aller » humain et le « venir » divin. Mais, de la sorte, le Silence de l'Origine au-delà du Verbe risque de se résoudre tout simplement dans l'horizon complet du *colloquium salutis* entre la question de l'anthropologie transcendantale et la réponse de la christologie de l'absolu Porteur de salut. À cette lumière, le dépassement des risques de la pensée rahnérienne semble exiger une redécouverte plus complète de l'altérité par rapport à la totalité du monde du sujet. Tout se passe comme si l'être autotranscendant pouvait échapper au danger de rester prisonnier de soi en rencontrant tout simplement la pure extériorité et le fort rappel d'infini constitué par l'avènement de l'Autre. La condition transcendantale de la rencontre renvoie à l'approfondissement nécessaire de la condition « objective » à l'aune de laquelle elle est mesurée et effectivement accomplie : la transcendance de

1. Voir l'ouvrage de la disciple de Rahner A. RÖPER, *I cristiani anonimi*. Brescia, 1967.

l'Autre, et donc son ultériorité par rapport aux médiations historiques mêmes dans lesquelles elle se révèle. La Parole exige d'être transcendée en direction du Silence de l'origine, dont elle provient et auquel elle renvoie : l'altérité de l'Autre ne se consomme pas dans le signe ; Dieu n'est pas tout entier dans sa parole. La parole doit être transcendée car, si on ne le faisait pas, si on ne la dépassait donc en lui obéissant, la médiation historique deviendrait un absolu et Dieu se verrait emprisonner dans le monde de l'identité. Le problème de Rahner n'est pas différent du problème de Bultmann : trouver une voie médiane entre identité et altérité de manière à ce que l'altérité ne détruise pas l'identité, mais que l'identité n'absorbe pas non plus l'altérité...

CHAPITRE V

Révélation et personne

Emmanuel Mounier

Un manquant fait écrire [...]. Ce qui devrait être là n'y est pas : sans bruit, presque sans douleur, ce constat est au travail. Il atteint un endroit que nous ne savons pas localiser, comme si nous avions été frappés par la séparation bien avant de la savoir. Quand cette situation parvient à se dire, elle peut encore avoir pour langage l'antique prière chrétienne : « Que je ne sois pas séparé de toi. » Pas sans toi [...]. On est malade de l'absence parce qu'on est malade de l'unique. L'Un n'est plus là. « Ils l'ont enlevé » disent tant de chants mystiques qui inaugurent par le récit de sa perte l'histoire de ses retours, ailleurs et autrement, sur des modes qui sont l'effet plutôt que la réfutation de son absence. [...] De même l'absent qui n'est plus au ciel ni sur la terre habite la région d'une étrangeté tierce (ni l'un ni l'autre). Sa « mort » l'a placé dans cet entre-deux. À titre d'approximation, c'est la région que nous désignent aujourd'hui les auteurs mystiques¹.

Écouter la parole de ces témoins de la Présence absente, c'est écouter le Silence : et si dire le Silence écouté est le nécessaire devoir de l'intelligence en recherche, l'inéluctable urgence de l'âme attentive au Mystère, ce n'en est et ce n'en reste pas moins une entreprise toujours interrompue, ouverture qui défriche des sentiers inconnus menant vers l'Ailleurs, *fabula mystica* évocatrice d'autres mondes, de patries nouvelles et étrangères, et pourtant voisines et objet d'une poignante nostalgie.

Quand, après l'écoute qui relève de l'expérience contemplative, se pose la question spéculative de scruter la structure de l'être personnel qui y est impliquée, l'intrication de la parole

1. M. DE CERTEAU. *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982. p. 9-10.

et du silence devient encore plus complexe : la pensée se fait nécessairement « transgression » – « *Denken heißt überschreiten* » (E. Bloch) –, et le caractère provisoire du résultat s'avère plus encore. Pourtant, l'entreprise est trop séduisante pour n'être pas tentée : n'est-ce pas en cherchant à dire l'indicible mystère de l'incarnation du Verbe qu'on en est arrivé au concept de personne ? la Différence n'est-elle pas justement la matrice de toute possible offrande du « dire » ? et le langage ne survient-il pas sur la voie d'une donation originelle, d'un destin de l'Être qui en se montrant se retire et en se révélant se voile ? Heidegger, quand il se met à l'écoute du langage, n'est pas si loin de saint Thomas d'Aquin attentif à conjuguer l'*intellectus fidei* à l'*auditus fidei*. Il ne faut pas exclure, dès lors, que la pensée des choses cachées depuis l'origine du monde n'en apprenne pas moins d'une redécouverte de l'expérience rhapsodique du mystique que de la structure de pensée organique du théoricien. Nous allons essayer ce chemin : après avoir tracé quelques lignes de l'expérience contemplative caractéristique de la prière chrétienne, nous essaierons de lire en elle quelque chose des données de l'être personnel qui y apparaissent, en dialogue avec le penseur qui a fait de la « personne » le thème de ses recherches, Emmanuel Mounier. Là où la personne semble à première vue disparaître, engloutie dans l'Autre, nous verrons avec surprise se profiler quelques-uns des traits de son mystère le plus profond, de cette *relatio* qui la constitue et l'appelle, de son héritage ontologique, si l'on peut dire, et de sa vocation temporelle et éternelle.

Du prier « un Dieu » athée au prier « en Dieu » chrétien.

La forme trinitaire de la *re-velatio* détermine aussi la structure de l'acte par lequel le croyant répond le plus profondément à l'autocommunication du Dieu vivant : la prière. Lorsqu'il prie, le croyant ne se tient pas devant l'Éternel comme un étranger devant l'inaccessible Différence, mais il entre dans les profondeurs divines, comme intégré dans le mystère des relations trinitaires qui viennent toucher profondément son être et son agir. L'orant s'introduit ainsi dans la vie même de Dieu, en union

avec le Christ, par l'action du Saint-Esprit : « *Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi, Deo Patri omnipotenti, omnis honor et gloria*¹. » Quand il prie, le chrétien fait l'expérience du mystère de la filiation divine, lequel ne se rapporte pas à un absent ou à un inconnu, aussi adorable ou terrible soit-il, mais demeure dans l'Esprit, par le Fils, comme fils dans le mystère du Père : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » (Ga 4, 6 ; voir Rm 8, 15.) Aussi la prière est-elle pour la foi chrétienne le terrain de la venue de la Trinité dans l'histoire du monde, le lieu de l'alliance entre l'histoire éternelle de Dieu et l'histoire humaine : là, la créature prend conscience d'être accueillie au sein de la Trinité et la Trinité est reconnue comme présente dans les œuvres et les jours des hommes. La prière est à la fois dialogue de Dieu avec Dieu dans le cœur de l'homme et entrée de l'orant dans la Trinité divine : le chrétien ne prie pas *un* Dieu, il prie *en* Dieu.

Dans la prière, celui qui a cru à la révélation advenue dans le Christ se met avant tout en rapport avec le *Père*, source de tout don parfait (voir Jc 1, 17) : le Père est celui qui prend l'initiative de l'amour et envoie le Fils et l'Esprit-Saint. Pure gratuité irradiant l'amour, Dieu le Père est l'ayant éternel, Celui qui aime depuis toujours, aimera toujours et ne se lassera jamais d'aimer². La prière est le lieu où l'individu et l'Église reconnaissent cette Provenance originelle de l'amour, fidèle et toujours nouvelle. Parce que tout vient du Père, prier, pour le chrétien, veut dire avant tout se faire terrain d'avènement du mystère de Dieu au cœur de l'histoire humaine. Prier, c'est se laisser aimer par Dieu, se tenir devant la pure gratuité du Père, afin de la laisser inonder nos cœurs et nos vies de sa débordante générosité. Prier, c'est recevoir, c'est attendre avec la patience et la persévérance du silence plein d'émerveillement

1. « Par lui, avec lui et en lui, à toi Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire. » Sur la structure trinitaire de la liturgie chrétienne, voir C. VAGGAGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Rome, 1965. Pour en saisir mieux encore la spécificité, il pourra être utile de lire G. MORETTO (éd.), *Preghiera e filosofia*, Brescia, 1991.

2. Sur ces références de théologie trinitaire, voir Br. FORTE, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu chrétien*, Paris, Nouvelle Cité, coll. « Méristème », 1989.

et de stupeur qui est celui de l'amour. C'est Dieu qui agit dans la prière, et l'homme se tient en toute pauvreté devant le mystère pour se laisser aimer par l'Éternel. En ce sens, la prière chrétienne est expérience nocturne de l'Autre, silence où l'on se laisse inonder par le mystère de la présence divine, *passio* qui prépare l'*actio*, accueil dont naît le don. Mais comme tout vient du Père, tout retourne au Père : aussi la prière chrétienne, terrain d'avènement, est-elle en même temps mouvement de réponse, acte de rapporter toute chose à Dieu, véhicule de la nostalgie de Dieu qui est dans le cœur de l'homme, et en tant que tel sacrifice de louange, action de grâce, intercession dans laquelle le monde entier est pris pour se retrouver lui-même en sa véritable origine. C'est en priant que le chrétien apprend à voir toute chose à la lumière de Dieu, et par conséquent à dénoncer l'injustice et à proclamer la justice du Royaume à venir. C'est en priant qu'il oriente son destin personnel, celui des hommes et de l'Église vers la Patrie, entrevue mais non encore possédée, du mystère éternel de Dieu. Dans cette optique, l'*ethos* contemplatif implique nécessairement, pour le chrétien, de se faire la voix des sans-voix afin de tout ramener au cœur du Père et d'entretenir un sens des choses de Dieu assez fort pour conjuguer la lutte pour la justice et l'engagement pour la libération de l'homme à la faim d'une autre justice et d'une autre libération, qui ne se trouveront que dans le Royaume à venir.

Venue du Père et destinée à retourner vers lui, la prière suscitée par la *re-velatio* s'accomplit *par le Fils*, en union avec Celui qui est le grand et éternel prêtre de la nouvelle alliance, dans la représentation de son mystère pascal. Si le Père est la source pure de l'amour, le Fils est celui qui de toute éternité accueille l'amour, c'est l'éternel Aimé qui se laisse envoyer dans le monde et livrer à la mort de la croix, pour être comblé de l'Esprit-Saint au jour de la résurrection. La prière *par le Fils* signifie alors entrer dans le mystère de son acceptation et, en recevant de Dieu avec reconnaissance, se faire réceptif à l'Église et au monde dans la solidarité de l'amour. Ce sont les deux aspects que la prière en relation au Fils fait resplendir dans l'*ethos* chrétien : l'« imitation du Christ » et le compagnonnage de la foi et de la vie. L'« imitation du Christ » (*imitatio Christi*) n'est pas la copie d'un lointain modèle qu'il

faudrait s'efforcer de reproduire ici-bas ; c'est une « représentation ». Le Christ se fait présent en son disciple au point que ce dernier peut dire avec l'Apôtre : « Ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). La prière est le lieu où le Christ vient habiter dans les cœurs (voir Ep 3, 17) ; et puisque, en une indéfectible unité, il est le Crucifié ressuscité, l'« imitation du Christ » sera inséparablement l'expérience de sa croix et de sa résurrection. Imiter le Crucifié, c'est connaître l'aridité dans l'expérience spirituelle ; celle-ci n'est pas seulement le fruit d'une résistance humaine due au péché ou à la lassitude de la sensibilité qui a perdu le désir de se laisser capturer par l'invisible, mais aussi et profondément « nuit obscure » (la *noche oscura* de saint Jean de la Croix), temps qui fait entrer le croyant dans le mystère de la Croix du Seigneur. Ce qui explique pourquoi, selon le témoignage des mystiques, tous ceux qui ont accepté de faire l'expérience de Dieu sont passés par la nuit de la tentation et l'aridité de la prière, et ainsi seulement ont pu atteindre la plénitude de la lumière. Aussi la « fable mystique » peut-elle dire de cette nuit :

*¡ Oh noche amable más que el alborada!
¡ Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!*

Ô Nuit qui me conduits à point !
Nuit plus aimable que l'aurore !
Nuit heureuse qui as conjoint
L'Aymé à l'aymée, mais encore
Celle que l'amour a formée
En son amant transformée !¹

La prière chrétienne conduit pareillement à imiter le Christ glorifié : là, elle s'offre comme source de paix, vive participation à la puissance de Celui qui a vaincu la mort. La vie du chrétien n'est rien d'autre que « le connaître, lui, avec la puissance

1. SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure*, strophe V, dans *Les Cantiques spirituels*, traduits en vers français par le R. P. Cyprien (1642), Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Carnets DDB », 1996.

de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans sa mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » (Ph 3, 10-11). La joie des ressuscités est expérience de la victoire de Pâques, quand tout l'homme et tout homme est accueilli avec le Christ en Dieu. Et c'est justement quand le chrétien se laisse accueillir dans l'accueil du Fils que son *ethos* devient accueil des autres en Lui. La prière, spécialement liturgique, engendre le compagnonnage de la vie et de la foi : en elle, la multitude devient l'unique Corps du Seigneur, vivant dans le temps. Aussi le sens de l'Église et l'esprit de solidarité s'abreuvent-ils à la source de l'expérience du mystère qui est la liturgie, événement de l'entrée de l'éternité dans le temps.

La prière, suscitée par l'accueil de la révélation chrétienne, s'accomplit finalement dans l'Esprit-Saint. Au sein de la Trinité, la théologie occidentale pense l'Esprit-Saint comme le lien d'amour éternel : entre l'Amant et l'Aimé, l'Esprit est l'Amour, le « *vinculum caritatis aeternae* » (saint Augustin), la communion divine qui suscite la communion et la paix dans le cœur des hommes. À côté de cette tradition toute pascalle, la théologie orientale considère plutôt l'Esprit dans l'événement de la croix du Seigneur. Pour elle, l'Esprit est Celui grâce à qui Jésus est entré dans la solidarité des pécheurs, des sans-Dieu, et conséquemment est l'« extase de Dieu », le don par quoi l'Éternel sort de lui-même. L'Esprit est Celui qui suscite le nouveau, qui ouvre à l'avenir : il est liberté dans l'amour. La liturgie apprend à prier *in unitate Spiritus Sancti* : parce que l'Esprit est source d'unité, la prière dans l'Esprit fait faire l'expérience de l'unité du mystère. L'*ethos* qui en découle, celui du dialogue et de la communion, invite à prendre l'autre comme un don, c'est-à-dire ni comme une concurrence, ni comme un objet de crainte. En même temps, parce que l'Esprit est ouverture et liberté, l'expérience de prière de l'Esprit rend docile et sensible à la prophétie, disponible à l'accostage du « nouveau » de Dieu dans l'« ancien » de l'homme. Qui prie dans l'Esprit ne pourra plus ne pas être ouvert à l'espérance, car l'Esprit est toujours vivant dans l'histoire. Dans la prière, fidélité et nouveauté, loin de s'opposer, s'offrent comme deux facettes de la même expérience dans laquelle l'avenir de Dieu vient habiter le présent des hommes par l'œuvre du Consolateur.

La prière est donc, pour la tradition chrétienne, le lieu où la Trinité, éternel événement de l'Amour, entre dans les humbles et quotidiennes histoires de l'exode humain, et où ces dernières à leur tour entrent dans le mystère des relations divines. En elle, l'anthropologie de l'identité prisonnière de soi est dépassée grâce à l'accueil du don de l'avènement de l'Autre, cependant que l'anthropologie de la différence destructrice est vaincue dans l'expérience salvifique de l'Altérité transcendante. L'*ethos* du contemplatif chrétien est, en somme, la vie qui correspond à la bonne nouvelle de la *re-velatio* où l'homme a du temps pour Dieu parce que Dieu a eu du temps pour l'homme, et où le temps entre dans l'éternité parce que l'éternité est entrée dans le temps.

La révélation de l'être personnel dans l'acte de prier « en Dieu ».

L'orant est *en* Dieu : tel est le *proprium* de la prière et de la mystique fondée sur la révélation advenue en Jésus-Christ. Intégré dans le dialogue personnel des Trois, inséré dans les relations éternelles qui font là « périchorèse » divine, l'être humain se révèle à lui-même comme être de relations, comme « personne ». À partir de la prière et de la contemplation, entendues selon leur spécificité trinitaire, l'être personnel ne se définit pas seulement sur le registre de l'être en soi et pour soi, mais aussi et nécessairement sur celui de la relation à autrui : l'*esse-in* et l'*esse-ad* en viennent à se rencontrer jusqu'au point de coïncider ontologiquement ; ainsi de la Trinité où les relations se fondent sur une unique substance, dans cette profondeur abyssale que le mystique perçoit à la fois comme « tout » et comme « rien » de l'altérité absolue qui l'accueille. Dans le Dieu trinitaire, c'est la relation qui subsiste dans l'être unique, de sorte que le rapport des Trois est une communion ontologique qui vit d'une mutuelle et totale inhabitation (périchorèse ou « voisinage ») : ils sont Un, ils sont le Dieu unique. Dans la personne humaine de l'orant, c'est en revanche la substance individuelle qui s'ouvre au rapport avec les autres et avec l'Autre sans jamais perdre sa singularité propre, mais en surmontant aussi réellement la captivité de sa propre solitude

ontologique par de véritables relations de connaissance et d'amour dont la plus haute est la « nuit mystique » de l'ensevelissement en Dieu :

*Quedeme y olvideme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme
dejando mi cuidado,
entre las azucenas olvidado.*

Je me tins coy, et m'oubliai,
Panchant sur mon Amy ma face
Tout cessa, je m'abandonnay
Remettant mes soins à sa grâce :
Comme estans tous ensevelis
dans le beau parterre des Lys¹.

Dans l'expérience de la prière en Dieu, la personne vient donc se situer comme sujet absolument singulier, source de dynamisme personnel (*esse in se*) qui rapporte à soi-même comme fin son rapport à l'extériorité (*esse per se*) et en même temps s'autodestine à l'autre (*esse ad*) en établissant avec les autres un rapport de réciprocité solidaire (*esse cum*). C'est dans l'unité de ces relations, dans leur interaction réciproque que la personne apparaît comme le sujet libre et conscient de sa propre histoire. On peut le vérifier en confrontant ce qui s'exprime de l'être personnel dans l'acte de la prière en Dieu, fondée sur la foi en la *re-velatio*, avec ce que dit de la personne le penseur qui en a fait le thème de sa recherche : Emmanuel Mounier.

L'être en soi de la personne correspond avant tout dans l'expérience de l'orant à son incommunicable subjectivité, à la maîtrise de soi par laquelle il s'appartient à lui-même et se gère comme source de ses propres choix et de ses propres actes. C'est dans la consistance ontologique de cette singularité – perçue par l'orant en Dieu – que se fonde la valeur absolument unique et irremplaçable de tout être personnel : la « substance » de la personne, gardée dans la prière chrétienne de toute réduction à un quelconque « nirvana », est la raison profonde de la

1. SAINT JEAN DE LA CROIX. *La Nuit obscure*, strophe VIII.

résistance à toute massification, le motif imparable du refus de toute objectivation qui résoudrait la personne en pure extériorité dont on pourrait disposer de l'extérieur. Mounier écrit : « La personne n'est pas un objet. Elle est même ce qui dans chaque homme ne peut être traité comme un objet. [...] Elle est la seule réalité que nous connaissions et que nous fassions en même temps du dedans. [...] Elle est une activité vécue d'auto-création, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme *mouvement de personnalisation*¹. » L'idée de la substance de l'être personnel – à laquelle s'associent celles d'incommunicabilité, d'absolue originalité et non-participabilité dues à l'unicité ontologique – est le rempart théorique contre toute possible manipulation de la personne, la source profonde et cachée de toute irradiation et de toute reconnaissance de sa dignité : la preuve en est précisément le témoignage des mystiques chrétiens qui, bien que perdus en Dieu, se reconnaissent autres que Lui et libres en Lui. Et c'est l'expérience même de l'orant qui montre que l'*esse in se* personnel est tout autre chose que clôture jalouse ou orgueilleuse distinction : il veut dire singularité originale et vive, surabondance d'un être qui, maître de soi dans la conscience et dans la liberté, peut s'ouvrir et se donner aux autres et accueillir les autres en soi. Emmanuel Mounier affirme encore : « Cette richesse intime de son être lui donne une continuité non de répétition, mais de surabondance. La personne est le "non-inventoriable" (G. Marcel). Je l'éprouve sans cesse comme débordement. [...] L'être personnel est générosité. Aussi fonde-t-il un ordre inverse de l'adaptation et de la sécurité. [...] La personne risque et dépense sans regarder au prix². »

L'être pour soi de la personne se révèle pareillement à soi-même dans l'acte de la prière : en se mettant en prière dans le mystère divin, l'orant exprime le mouvement de finalisation et d'automédiation qui le caractérise, et ainsi le rôle déterminant que tiennent dans ses actes la conscience et la liberté. *Via* la finalisation, le sujet personnel rapporte à soi-même et

1. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*. Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1949, p. 5-6.

2. *Ibid.*, p. 79.

mesure à son aune l'extériorité qu'il rencontre, exerçant les choix de sa liberté; *via* l'automédiation, la personne distingue l'objet en tant que tel par rapport à sa propre subjectivité et ainsi le détermine dans son extériorité par rapport à elle-même, elle l'« objective » et, en l'objectivant, le connaît. Tout cela montre que l'être en soi et l'être pour soi du sujet n'entrent en aucun cas en concurrence: dans l'acte de connaissance et de décision – dont la prière est l'expérience la plus haute –, ni l'objet n'est produit par le sujet pour qui le « pour soi » serait une simple extension de l'« en soi », ni le sujet n'est rendu vain par l'objet pour qui l'« en soi » serait annulé par une extériorité qui le rattrape et l'écrase. L'acte objectivant du connaître et l'acte finalisant de la liberté, loin d'éliminer la dialectique de l'extériorité et de l'intériorité, la manifestent à son niveau le plus pur, où le sujet s'affirme et s'exprime justement dans le rapport à l'objet dans l'éclat de son extériorité. Mounier écrit: « En choisissant ceci ou cela, je choisis chaque fois indirectement moi-même, et m'édifie dans le choix. Pour avoir osé, pour m'être exposé, pour avoir risqué dans l'obscurité et dans l'incertitude, je me suis un peu plus trouvé sans m'être positivement cherché¹. » Sur ce point aussi, l'expérience mystique vaut confirmation inattaquable:

*En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡ oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.*

À l'ombre d'une obscure Nuit
D'angoisseux amour embrasée,
Ô l'heureux sort qui me conduit.
Je sortis sans être avisée,
Le calme tenant à propos
Ma maison en un doux repos².

1. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, p. 75.

2. SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure*, strophe I.

La personne ne crée pas son objet, et n'est pas non plus façonnée de l'extérieur, mais établit dans le jeu de l'en soi et du pour soi une circularité qui en même temps est herméneutique (sur le plan de la connaissance) et éthique (sur le plan de la liberté): l'orant ne crée pas son Dieu, et n'est pas non plus simplement déterminé par Lui, mais le connaît et l'aime en toute liberté, se laissant aimer et connaître éperdument. Cette inséparable corrélation de subjectivité et d'objectivité montre aussi l'unité très profonde du je et de son corps: la corporéité – ligne frontière entre l'intériorité et l'extériorité – est la personne dans son accueil et son affrontement de l'extériorité de l'autre, c'est l'existence personnelle incorporée¹, qui comme telle, intégralement – sans résidus ni déchirures – entre dans l'expérience du prier *en* Dieu. Aussi le personnalisme d'inspiration chrétienne, dont témoigne justement dans sa vérité l'acte de l'orant, se tient-il loin de toute conception fondée sur le dualisme âme-corps: il regarde l'homme comme totalité personnelle, ouverte ou fermée à la transcendance (telle est, au reste, la signification du binôme *esprit-chair* du Nouveau Testament: le même homme, en tant qu'ouvert à la nouveauté de Dieu, est « esprit », et, en tant que fermé et replié sur lui-même, est « chair »). L'homme total, intériorité transcendante qui rencontre l'extériorité transcendante dans l'automédiation et dans la finalisation du savoir et du vouloir, est la personne, le sujet en soi qui se pose pour soi, se reconnaissant à soi-même la dignité de critère cognitif et éthique, sans pour autant annuler la dignité et la consistance de l'altérité qui resplendit dans l'extériorité objective.

L'être vers l'autre de la personne exprime sa constitutive ouverture à ce qui est autre que soi et le décisif dynamisme d'exode et d'autotranscendance en quoi se construit la vie personnelle. Se recueillir dans l'en-soi et pour-soi a déjà amené le sujet à rencontrer l'extériorité de l'autre sur le mode de la connaissance et sur celui de l'amour: aller vers l'autre le conduit maintenant à établir les relations dans lesquelles l'être personnel se réalise et s'exprime de manière accomplie. Mounier affirme: « L'ordre de la personne nous apparaît maintenant dans

1. Voir V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Gênes, 1987.

sa tension fondamentale. Il est constitué par un double mouvement, en apparence contradictoire, en fait dialectique, vers l'affirmation d'absolus personnels résistant à toute réduction, et vers l'édification d'une unité universelle du monde des personnes¹.» Quelques expériences, comme celle de la prière *en* Dieu, prouvent la vérité de cette dialectique de l'être personnel : «La vie personnelle est affirmation et négation successives de soi. Ce rythme fondamental se retrouve dans toutes ses opérations [...] se centrer, en s'épanouissant. [...] L'épanouissement de la personne implique comme une condition intérieure une désappropriation de soi et de ses biens qui dépolarise l'égoïsme. La personne ne se trouve qu'en se perdant².» L'expérience fondamentale de la personne devient ainsi la communication, dont la prière est la forme suprême : celle-ci ne consiste pas simplement à sortir de soi, à se « vider » tout entier en l'autre, ce qui tournerait en dépendance et en aliénation ; elle ne consiste pas davantage à simplement accueillir l'autre en soi en faisant de lui l'objet de notre savoir et de notre vouloir ; mais c'est le rapport circulaire par lequel la personne, sortant de soi, se retrouve en l'autre et, accueillant l'autre en soi, s'enrichit par lui pour autant qu'elle le respecte en son altérité. Ainsi entendue, la communication est la vie de l'être personnel, comme le souligne ponctuellement Emmanuel Mounier : «L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le *tu*, et en lui le *nous*, précède le *je*, ou au moins l'accompagne. [...] Lorsque la communication se relâche ou se corrompt, je me perds profondément moi-même : toutes les folies sont un échec du rapport avec autrui, – *alter* devient *alienus*, je deviens, à mon tour, étranger à moi-même, aliéné. On pourrait presque dire que je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui, et, à la limite : être, c'est aimer³.» Le dynamisme de la vie personnelle reviendra, dès lors, à sortir perpétuellement de soi-même pour aller vers autrui, pour le comprendre et en accepter le poids, pour donner et se donner à autrui, avec toute la persévérance d'une relation fidèle. Ce n'est qu'ainsi que la

1. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, p. 42.

2. *Ibid.*, p. 51-53.

3. *Ibid.*, p. 33-34.

personne s'expose, ex-iste, se fait prochain et devient visage : l'*esse ad* n'est pas une possibilité ajoutée, un aspect accidentel, mais il se révèle constitutif de l'être personnel en tant que ce dernier est fait non pas pour la solitude d'une intériorité rassasiée d'elle-même, mais pour la communion d'une relation où, réciproquement, l'on donne et l'on reçoit. De cette relation, la prière *en* Dieu est justement l'expérience très profonde.

L'*être avec*, enfin, exprime la pleine réciprocité des consciences en quoi s'accomplit le destin de la personne : l'intériorité ouverte à l'extériorité et communiquant avec elle est à son tour atteinte par le centre d'irradiation qu'est la personne de l'autre, et établit avec les autres personnes une relation de réciprocité et de solidarité objective. Naît ainsi la communion interpersonnelle, avec sa concrétisation historique qui est la communauté des hommes : du simple « être à côté » d'existences perdues dans l'extériorité, de la somme de solitudes d'existences prisonnières de leur propre intériorité, on parvient à l'« être un » dans la distinction, à la « périchorèse » entre les personnes, où chacun est lui-même dans la mesure où il se donne aux autres et se charge des autres. Dans la prière correspondant à la révélation trinitaire, on fait précisément l'expérience de cette communion solidaire en Dieu des êtres personnels où chacun se découvre responsable de tous et en même temps se perçoit comme soutenu par la coresponsabilité des autres. Mounier écrit : «L'acte premier de la personne, c'est donc de susciter avec les autres une société de personnes dont les structures, les mœurs, les sentiments et finalement les institutions soient marqués de leur nature de personnes¹.» La concrétisation historique de cet être relationnel constitutif de la personne est la *solidarité*, entendue comme éthique de la responsabilité et de l'engagement pour les autres dans laquelle le bien du sujet trouve son unique réalisation authentique. La prière, lieu de la communication la plus profonde avec le Mystère absolu et – dans les relations divines – avec l'authentique besoin du prochain, est la grande école de la charité vécue comme exode de soi sans retour.

1. *Ibid.*, p. 34.

Substance et relation constituent donc l'homme comme personne dans le double mouvement d'affirmation de l'intériorité (*esse in se, esse per se*) et de reconnaissance et d'accueil de l'extériorité (*esse ad, esse cum*): ces dynamismes se retrouvent précisément dans l'expérience de l'orant *en* Dieu, fondée sur l'événement de l'autocommunication divine qu'est la révélation trinitaire. La structure profonde de l'être personnel se révèle ainsi à elle-même comme l'unité vivante de ces rapports dynamiques, le sujet conscient et libre d'une intégration de l'intériorité dans l'extériorité et de l'extériorité dans l'espace de la subjectivité. Cette intégration libre et consciente dans le devenir – que la prière réalise comme devenir mondain enraciné dans le devenir éternel – constitue l'histoire en tant que processus en acte qui, assimilant le passé dans le présent, ouvre ce dernier à la nouveauté de l'avenir: on pourrait alors définir *la personne comme le sujet conscient et responsable du devenir historique*, le protagoniste du changement et de la gestation du nouveau, qui dans la prière est invoqué et accueilli au sortir de sa source la plus vraie. L'être personnel entendu comme sujet de l'histoire montre à la fois sa singularité absolue et sa relation constitutive aux autres, son être immergé dans un réseau de relations par rapport auquel il peut se positionner et se proposer dans la conscience et la décision de la liberté. C'est ainsi que la personne se manifeste comme l'être de la transcendance, intériorité ouverte, continuellement défiée et enrichie par la rencontre avec l'éclat de l'extériorité; sujet de véritable connaissance de l'autre, responsable envers soi et envers l'infinie dignité d'autrui.

Tenir à la fois ces divers aspects, c'est le dynamisme exigeant et le difficile équilibre auquel tend l'existence personnelle dans la vision de la tradition judéo-chrétienne: aussi, en elle, la vie des personnes est-elle pensée dans le cadre de l'alliance qui la transcende, comme réponse à une vocation qui incessamment l'affirme et la dépasse, cette vocation qui précisément est écoutée et accueillie dans la prière, là où l'Autre rejoint le monde de l'identité et, en l'introduisant dans le réseau de relations qui constitue la vie divine, l'ouvre à l'exode de soi en direction des autres et à l'avènement des autres au plus profond de soi, devenu demeure hospitalière. Mounier affirme de manière significative:

Se ramassant pour se trouver, puis s'étalant pour s'enrichir et se trouver encore, se ramassant à nouveau dans la dépossession, la vie personnelle, systole, diastole, est la recherche jusqu'à la mort d'une unité pressentie, désirée et jamais réalisée. [...] Il faut découvrir en soi, sous le fatras des distractions, le désir même de chercher cette unité vivante, écouter longuement les suggestions qu'elle nous chuchote, l'éprouver dans l'effort et l'obscurité, sans jamais être assuré de la tenir. Cela ressemble plus qu'à rien d'autre à un appel silencieux, dans une langue que notre vie se passerait à traduire. C'est pourquoi le mot de vocation lui convient mieux que tout autre¹.

Et la vocation est voix entendue et reconnue dans le silence d'une expérience consommée du Mystère: c'est l'expérience et le fruit de la prière *en* Dieu où parle l'Absent, où l'on écoute la voix qui retentit dans la *re-velatio*, où l'on s'immerge en elle et dans le Silence sur lequel elle s'ouvre pour se retrouver dans la vérité la plus profonde de ce que nous sommes et de ce que nous devons être, *des personnes*.

¹. *Ibid.*, p. 53-54.

CHAPITRE VI

Nature et grâce

Dostoïevski et de Lubac

Entre le tout et le néant : tel est l'homme, inéluctable finitude disproportionnée face à l'inéluctable infinité sur laquelle elle s'ouvre. Son intériorité se présente comme une demande infinie, limitée et conditionnée par l'extériorité qui la transcende et pour ainsi dire la menace ; en même temps, l'Altérité qui resplendit dans l'extériorité semble dominer toute capacité d'accueil du cœur humain. « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout¹. » L'être personnel se tient sur la frontière, dans une non-coïncidence structurelle avec lui-même, incessamment porté à l'inquiétude, radicalement assigné à la faillibilité : « C'est dans cette structure de médiation entre le pôle de la finitude et celui de l'infini de l'homme que se découvre sa faiblesse spécifique et son essentielle faillibilité². » La tension vers l'Autre constitue donc l'identité de l'homme, à la fois dans sa tragique condition d'ambiguïté et de finitude et dans sa capacité d'accueil du don qui vient d'en haut. Aussi « anthropologie négative » et « anthropologie positive » finissent-elles paradoxalement par se correspondre : l'existence tragique appelle mystérieusement à un avènement de la Grâce, qui délivre de la fatigue d'exister...

1. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, 1963, Pensée 199 (éd. Brunschvicg), 72 (éd. Lafuma). – Je reprends ici plusieurs idées et développements de mon ouvrage *L'eternità nel tempo* (Milan, 1993, non traduit), en particulier des chapitres III et IV.

2. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, t. I, *L'Homme faillible* ; t. II, *La Symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 58.

L'abîme des « doubles pensées ».

À la condition « tragique » de l'existence humaine, un « artiste de la pensée » de la stature de Fédor Dostoïevski dédie son attention privilégiée¹ : « C'est là qu'il recherche son pathos, c'est à cela qu'est liée l'unicité de sa création. Chez Dostoïevski, il n'est rien hors de l'homme, tout se révèle en l'homme seul, tout dépend de l'homme seul². » Explorant les profondeurs du cœur humain, en véritable « psychologue du sous-sol », il en découvre les éléments éternels, les ambiguïtés structurelles, l'abîme des « doubles pensées » : aussi peut-on dire que « quiconque est passé par Dostoïevski et a souffert avec lui a connu le mystère du dédoublement, a obtenu la connaissance des opposés, s'est armé dans la lutte contre le mal d'une arme neuve et très puissante, la connaissance du mal³ ». Dostoïevski est chrétien justement en ceci qu'il unit de manière inséparable et en même temps charge d'une exceptionnelle tension le problème de Dieu et le problème de l'homme, qui dans le seul christianisme se sont rencontrés jusqu'à l'abîme bouleversant du Dieu crucifié dans les ténèbres du Vendredi saint : « Dostoïevski est le plus chrétien des écrivains parce qu'au centre de son œuvre il y a toujours l'homme, l'amour humain et la révélation de l'âme humaine. Lui-même est la révélation du cœur de l'être humain, du cœur de Jésus⁴. »

Pèlerin de la pensée et de la vie dans les méandres de l'esprit humain, Dostoïevski en exprime la radicale et constitutive ambiguïté : à travers des paradoxes poussés jusqu'à l'extrême, où il exerce toute sa « puissance de négation », il découvre « la contradiction tragique et le mouvement tragique qui existent dans la strate la plus profonde de l'être humain, où un tel inouïment et de telles contradictions sont immergés dans l'être

1. Voir le recueil de quelques essais désormais classiques sur Dostoïevski intitulé *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoevskij* (sous la direction de G. GIGANTE, Naples, 1992) : il contient des écrits de N. Berdiaev, F. Stepan, L. Chestov et S. Askoldov.

2. N. A. BERDIAEV, « La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostoevskij », dans *Un artista del pensiero*, p. 40. L'expression « avocat de l'homme » est p. 50.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 73.

divin illimité sans toutefois se dissoudre en lui¹ ». Le caractère tragique de l'existence se laisse reconnaître dans le siège perpétuel du nihilisme, « un phénomène qui traverse son œuvre comme une puissante force nocturne, comme une tentation toujours sur le point de s'emporter, un présage dont le contenu apparaît comme développé dans ses issues qui ne sont opposées qu'en apparence, c'est-à-dire soit sur le plan violent, extatique, terroriste d'une hypothèse révolutionnaire, soit sur le plan horizontal, désarmant, mobile de cette attitude philosophique qui s'était exprimée, de manière inaugurale, dans la formule de Belinski : « La négation, voilà mon dieu² ». »

Dans l'œuvre de Dostoïevski, le nihilisme tragique se manifeste précisément tout au long des frontières de la faillibilité humaine : le néant entoure l'esprit dans l'activité de sa connaissance du vrai, de sa volonté du bien, de son sentiment du beau. Sur le plan théorétique, sur les chemins de la connaissance du vrai, la radicale question du mal se pose comme un défi permanent à l'existence d'un Dieu conçu comme la vérité éternelle et absolue du monde. Le raisonnement est terriblement convaincant : si Dieu existe, l'horreur du mal qui dévaste la terre est sans fin. Or cette horreur est infinie : donc Dieu existe. En même temps, l'argument se retourne en son contraire : si Dieu existe, on ne peut admettre l'horreur d'un mal infini. Or cette horreur existe : donc Dieu n'existe pas. De ce paradoxe, on ne sort que par une conversion radicale du concept de Dieu : ce n'est que si Dieu fait sien la souffrance infinie du monde abandonné au mal, ce n'est que s'il entre dans les ténèbres les plus épaisses de la misère humaine que la douleur est rachetée et la mort vaincue³. Or cela a eu lieu avec la Croix du Fils : le Christ est

1. *Ibid.*, p. 54 s.

2. S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Bari, 1984, p. 8. Pour ce qui suit, voir l'analyse convaincante de ce travail, qui dans sa première partie revisite de manière amplement documentée les lectures que la pensée contemporaine a proposées de Dostoïevski, cependant que la seconde propose « trois idées » pour une lecture philosophique du grand romancier, respectivement sur les plans esthétique, éthique et théorétique. Le jeune Dostoïevski avait subi la fascination des cercles socialistes, dont le critique Belinski était proche.

3. Instructive est la lecture de L. PAREYSON, « La sofferenza inutile in Dostoevskij », *Giornale di metafisica*, n. s. 4, 1982, p. 123-170. Pareyson écrit : « La souffrance divine arrive à être complète expiation et libération,

la preuve éclatante de la vérité qui sauve; bien plus, il est la vérité alternative aux vérités présumées que la raison est capable de se construire à l'aide de ses démonstrations. L'« individualité du vrai », la vérité incarnée en un Individu, identifiée avec sa personne, est ce qu'il y a de plus éloigné par rapport à une pensée « euclidienne »: or c'est ce que choisit Dostoïevski, précisément en alternative à l'issue nihiliste de la métaphysique occidentale: « Si l'on me démontrait que le Christ est en dehors de la vérité, et s'il s'avérait que la vérité est en dehors du Christ, je préférerais rester avec le Christ plutôt qu'avec la vérité¹. »

La vérité qui donne la raison de tout et organise tout en une harmonie universelle, l'« apothéose de la connaissance » dont parle Ivan Karamazov ne vaut pas son prix: au Dieu de cette vérité, le même Ivan n'hésite pas à restituer « respectueusement » son billet d'entrée dans son royaume. Seule la vérité qui est passée à travers le feu de la négation et se laisse éprouver par le néant, seule *cette vérité-là* sauvera le monde: c'est la réponse d'Aliocha à Ivan. « Frère [...] tu as demandé s'il existe dans le monde entier un Être qui aurait le droit de pardonner. Or cet Être existe. Il peut pardonner tout, tous *et pour tout*, car c'est lui qui a versé son sang innocent pour tous et pour tout². » Ce n'est que de l'intérieur, en somme, que le nihilisme se laisse réfuter: ce n'est que dans les ténèbres du Vendredi saint, où Dieu souffre et meurt par amour pour le monde, que l'on peut proclamer la victoire de la vie, parce que cette mort est la mort de la mort. Le Dieu définitivement mort n'est autre que la vérité conçue métaphysiquement comme raison et fondement du monde, garante de cette totalité suffocante qui est tout impré-

c'est-à-dire victoire ultime sur le mal et sur la souffrance, justement parce que c'est le moment du plus grand triomphe de la négativité, c'est-à-dire du mal et de la douleur qui finissent par s'emparer de Dieu, justement parce que c'est le point le plus avancé du rapide chemin de la négativité, point au-delà duquel elle n'a pas pu et ne peut pas aller; et si cette argile de piètre résistance ne s'est pas brisée au plus fort des chocs, alors la négativité a été vaincue pour toujours, et l'humanité s'est affranchie de la douleur » (p. 168).

1. Ce passage fait partie de la lettre écrite par Dostoïevski à Mme von Vizin en février 1854.

2. F. DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Livre V, IV, p. 266.

gnée de l'horreur de l'infinie souffrance humaine. En cela réside l'ineffaçable caractère tragique de la connaissance du vrai: on n'arrive à la lumière que par la croix; on n'entre dans la vie qu'en connaissant la mort. Aussi la foi doit-elle passer par le tourment du doute, l'affirmation par la nuit de la négation, et la vérité a-t-elle à tracer sa route à travers le scandale et les ténèbres les plus épaisses. Aussi, « oh! chose effroyable que de tomber aux mains du Dieu vivant! » (He 10, 31.)

Le caractère tragique de l'existence humaine se manifeste non moins sur le *plan éthique*: la dignité de la souffrance – qui pourtant semble se classer parmi les formes les plus hautes de purification et d'accès au bien – se révèle elle aussi ambiguë à l'homme du sous-sol! Celui-ci n'hésite pas à démasquer les troubles délices et la volonté équivoque qui accompagnent si souvent la souffrance et s'affirment en elle: « Ma jouissance provenait de ce que j'avais trop clairement conscience de ma dégradation [...] que je n'avais aucune issue pour m'échapper de là et devenir un autre homme, que même s'il m'était resté la foi et le temps de me refaire, je ne l'eusse sûrement pas voulu moi-même¹. » Mais c'est justement dans cette affirmation tragique de soi, nourrie des jouissances les plus ardentes du désespoir, que le néant se manifeste: « Nous sommes des morts-nés, et il y a longtemps déjà nous ne naissons plus de pères vivants, et cela nous plaît de plus en plus. Nous y prenons goût². » Et c'est ici que la volonté de vivre impose un retournement moral, un acte courageux qui s'exprime dans une éthique de la décision: « Il était clair que, maintenant, le temps n'était plus à l'angoisse, à la souffrance passive, aux pures réflexions sur le fait que ces questions fussent insolubles, il fallait obligatoirement faire quelque chose et ce, là, tout de suite, le plus vite possible. Il devait absolument se décider à quelque chose, même à n'importe quoi ou... ou refuser la vie complètement, [...] accepter son destin avec obéissance tel qu'il est, une fois pour toutes, étouffer tout en soi en renonçant à tout droit d'agir, de vivre et d'aimer³. » L'alternative à laquelle

1. F. DOSTOÏEVSKI, *Le Sous-sol*, Gallimard, 1982, p. 11.

2. À propos de la neige fondue V, in *Notes...*, *ibid.*, p. 158.

3. F. DOSTOÏEVSKI, *Crime et châtiment*, Actes Sud, 1996, t. I, 1^{re} partie, iv, p. 86-87.

en arrive Raskolnikov est le choix moral suprême : s'abandonner au néant ou bien réagir. Mais celui-ci ne peut se poser qu'à celui qui a touché le fond désespérant du nihilisme : c'est là que l'expiation devient possible, précisément pour celui qui se place devant le Dieu entré dans l'abîme, comme suprême compagnon de la douleur humaine et en même temps juge suprême et miséricordieux du péché du monde. « Expier, c'est lutter contre Dieu [...]. Celui qui expie en luttant contre Dieu en reçoit une blessure inguérissable, parce que c'est précisément en cela que constitue l'expiation [...]. Celui qui expie s'impute ce supplice, le recueille en profondeur, se l'inflige, exactement comme Dieu se l'inflige [...]. Expier, c'est se tenir dans la contradiction – qui est celle-là même pour laquelle Dieu se tourmente et se livre à la mort. [...] La tendresse est pour Dieu, pour Dieu qui souffre ; mais la souffrance est de Dieu au sens ultime, indépassable, tragique¹. »

C'est enfin sur la voie du sentiment, qui aspire à la joie et à la beauté, que l'on expérimente le caractère tragique de l'existence humaine : certains, comme Dostoïevski, ont perçu l'importance du plan esthétique dans l'ordre de la rédemption du monde. C'est au prince Mychkine – le héros de *L'Idiot*, énigmatique figure de l'Innocent qui souffre par amour pour le monde – que le jeune nihiliste Hippolyte pose la question : « Est-il vrai, prince, que vous ayez dit un jour que la beauté sauverait le monde ? » Et le jeune homme – condamné à mort par la phtisie – se sent en droit d'ajouter : « Quelle beauté sauvera le monde² ? » Le spectacle de la souffrance est tel qu'aucune rédemption ne peut être cherchée dans la direction d'une conciliation harmonieuse qui passe par-dessus le scandale de la douleur du monde. Voilà pourquoi la beauté par laquelle le monde sera sauvé doit être différente de tous les rêves et désirs possibles d'harmonie : sans passer par sa négation – scandaleux spectacle du mal qui couvre la terre –, aucune beauté ne pourra sauver ni se sauver. Et voici que c'est justement l'approche de la fin qui révèle la beauté cachée : si le temps rachète l'éternité,

1. S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, p. 123 s.
2. F. DOSTOÏEVSKI, *L'Idiot*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », III^e partie, v, p. 464.

c'est parce qu'il passe avec cette fugacité inexorable. Seule la mort confère à l'instant la profondeur d'une totalité et d'une éternité retrouvées : ce n'est qu'en approchant du néant de la mort que l'on perçoit la merveille du temps, la joie de la vie. Même la beauté se présente alors sous le signe de l'ambiguïté, sur la frontière entre l'être et le néant, chargée d'une aura tragique : « La beauté, dit Dimitri Karamazov, c'est une chose terrible et affreuse parce qu'indéfinissable, et on ne peut la définir car Dieu n'a créé que des énigmes. Les extrêmes se rejoignent, les contradictions vivent accouplées [...]. Le cœur trouve la beauté jusque dans la honte, dans l'idéal de Sodome, celui de l'immense majorité. Connais-tu ce mystère ? C'est le duel du diable et de Dieu, le cœur humain étant le champ de bataille¹. » Ce n'est qu'à la fin que la beauté se manifestera victorieusement : « Certes quand l'actualité aura passé et que viendra l'avenir, l'artiste futur découvrira des formes belles même pour figurer le désordre et le chaos passés². » Dans le présent, ce qui reste ouvert à la beauté, c'est l'approche de la conversion du cœur, du « don des larmes » dont parle le *starets* Zosime : « Le ciel est clair, l'air pur, l'herbe tendre, les oiseaux chantent dans la nature magnifique et innocente : seuls, nous autres, impies et stupides, nous n'aurions qu'à vouloir le comprendre pour le voir apparaître dans toute sa beauté, et nous nous éteindrions en pleurant³. »

Ces dernières considérations montrent le lien profond qui existe chez Dostoïevski entre les différentes expressions du caractère tragique de l'existence : le plan théorétique se conjugue au plan éthique, et celui-ci à la recherche de la beauté. Si c'est la décision de foi qui ouvre à l'« individualité du vrai » révélée dans le Dieu crucifié, la voie de la vérité rencontre celle de la décision morale ; et si c'est la conversion du cœur qui ouvre à la reconnaissance de la beauté qui sauve, la voie esthétique rejoint la voie éthique. L'importance de la dimension morale vient ainsi au premier plan : en réalité, c'est en elle que se joue le plus intensément le conflit entre nihilisme et rédemption. Et c'est ici que se révèle le niveau le plus profond du tragique de

1. *Les Frères Karamazov*, I^{re} partie, Livre III, III, p. 117.
2. F. DOSTOÏEVSKI, *L'Adolescent*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », III^e partie, p. 614.
3. *Les Frères Karamazov*, II^e partie, Livre VI, II, c, p. 322.

l'existence : le niveau de la liberté. En ce sens, *La Légende du Grand Inquisiteur* est le grand apologue de l'éternel conflit qui rend constitutionnellement tragique la vie humaine : le conflit entre l'audace de la liberté et la tentation rassurante du renoncement à elle¹.

Le cardinal inquisiteur dont parle la *Légende* est la figure de celui qui a sacrifié la liberté au bonheur ; le Christ, l'Autre qui se tient devant lui en accusé, est en revanche le paladin de la liberté même au prix du bonheur. Le conflit entre les deux est insoluble : ils représentent l'alternative radicale qui fit son nid dans le cœur de tout homme et rend son existence tragique. Entre les deux options, il n'y a pas de voie moyenne, de solution de conciliation : l'*aut... aut* est sans rémission, total. « L'homme est un être tragique parce qu'il appartient non seulement à ce monde, mais aussi à l'autre. Pour un être tragique comme l'homme, qui porte en lui l'éternité, l'organisation finale, la stabilité, le bonheur sur terre ne sont possibles que moyennant la renonciation à la liberté, à l'image de Dieu qui est en lui. Les pensées de l'homme du sous-sol, en passant à travers le feu de toutes les tragédies de Dostoïevski, se sont traduites en nouvelle révélation du christianisme. *La Légende du Grand Inquisiteur* est la révélation de l'homme, intimement liée à la révélation du Christ². » Voilà pourquoi, en dernière analyse, c'est dans le mystère du Dieu crucifié qu'est révélé (*re-velatus*) à lui-même le caractère profondément tragique de l'existence humaine : si Dieu a fait sa mort, payant jusqu'au bout le prix de sa liberté, le chemin de croix sera pour toujours sur cette terre le chemin de la liberté. Et toutefois, parce que l'amer calice a été bu jusqu'à la lie par le Fils éternel, ce sera le même chemin qui mènera à la vie...

1. Une interprétation complexe de la *Légende*, « actualisante » par rapport à l'histoire de la chrétienté russe et occidentale, est proposée par V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore*, Gênes, Mariette, 1989 (l'original de Dostoïevski a été publié à Saint-Petersbourg en 1894).

2. N. A. BERDIAEV, « La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostoevskij », p. 69.

L'Évangile de la grâce.

La condition humaine, tragique en sa faillibilité et en sa dualité, n'en est pas moins tendue vers son dépassement, constitutionnellement projetée vers l'autre que soi, l'infini auquel elle se sent appelée : comme Dostoïevski l'a montré de manière insurmontable, jusque dans le drame du mal l'homme conserve une nostalgie inexprimée ou explicite du Totalement Autre, que rencontre de manière surprenante l'histoire du Fils dans notre chair. Cependant ce n'est pas cette nostalgie qui exige ou impose l'avènement de l'Autre : « Ce n'est pas le surnaturel qui s'expliquerait par la nature, au moins comme postulé par elle : c'est au contraire la nature qui s'explique, aux yeux de la foi, par le surnaturel, comme voulue par lui. "C'est la fin qui est première et qui convoque et recrute les moyens" (P. Claudel)¹. » Toute conception qui sacrifierait la liberté de l'initiative divine envers l'homme contrasterait avec la conviction – décisive pour la foi révélée – de l'absolue présupposition de Dieu par rapport à tout être et tout agir créés : *Deus semper prior et semper maior* ! Dieu n'est pas à la mesure de l'homme : sa souveraineté et sa transcendance, la liberté et la gratuité de son agir pour nous sont le fondement solide sur lequel tient ou tombe la certitude qu'il est Amour, révélée jusqu'aux extrémités du *scandalum Crucis*. C'est là où se manifeste la suprême immanence de l'Amour – c'est-à-dire dans l'abandon du Fils crucifié à notre place et pour nous – que se montre aussi l'absolue transcendance et liberté de l'acte par lequel l'Éternel nous a aimés : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés » (1 Jn 4, 10).

Henri de Lubac est le penseur qui a fait de cette question du rapport entre condition humaine et action salvifique divine l'objet central de ses recherches historiques et systématiques² :

1. H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p. 128.

2. Particulièrement dans les ouvrages suivants : *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946 ; *Le Mystère du Surnaturel*, déjà cité ; *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, coll. « Théologie », 1965. Les deux volumes publiés en 1965 constituent une *retractatio* de *Surnaturel*, mais au sens « augustinien » de précision et de développement

nonobstant les incompréhensions et au-delà des enthousiasmes suscités, le mérite indiscutable du théologien de Cambrai est d'avoir montré le caractère insoutenable de la doctrine qui concevait nature et grâce comme deux « ordres séparés », au sein d'une vision unitaire du plan de Dieu pour l'histoire, capable d'embrasser création et rédemption sans sacrifier d'une part l'autonomie du monde, ni d'autre part la gratuité de la grâce. En s'acquittant de ce devoir, de Lubac recevait en théologie les intuitions philosophiques de Maurice Blondel relatives au point de rencontre entre naturel et surnaturel, mûries grâce à la « méthode d'immanence », à l'analyse du dynamisme intrinsèque de l'agir humain lui-même. Dans l'action, l'homme se dépasse lui-même et s'ouvre à ce qui en même temps lui est tout à fait impossible et absolument nécessaire : « Tout en nous et hors de nous exige l'unique nécessaire¹. » Le « surnaturel » n'est pas extrinsèque au monde de l'action, mais il est pour ainsi dire invoqué par lui comme but ultime et dépassement absolu, fût-ce dans sa permanente irréductibilité à notre « exigence ». Comprendre l'articulation et la profondeur de cette exigence immanente à l'homme et en même temps reconnaître la gratuité du don qui la satisfait est le projet auquel de Lubac travailla au cours de ses enquêtes d'histoire de la théologie et dans les conclusions systématiques qu'il en tira, au service d'un christianisme ouvert aux questions de l'homme et d'une anthropologie accueillante à l'égard du Mystère.

La thèse historique démontrée par Henri de Lubac est que l'idée de la séparation entre naturel et surnaturel poussée jusqu'à un véritable « extrinsécisme » réciproque est tout sauf traditionnelle dans la pensée chrétienne : anticipée du point de vue terminologique et également, en partie, pour la position des problèmes par saint Thomas d'Aquin, soucieux de définir

ultérieurs des thèses fondamentales : voir ce qu'en écrit de Lubac lui-même dans *Le Mystère du Surnaturel*, p. 75-78. Henri de Lubac a traité de Dostoïevski dans la conclusion de la troisième partie du *Drame de l'humanisme athée* (Paris, Éd. du Cerf, 7^e éd. 1983, p. 411 s.).

1. M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, p. 344. Sur les rapports entre Blondel et de Lubac, voir A. Russo, *Henri de Lubac : Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Rome, Studium, 1990.

la consistance de la nature – reprise par lui de la philosophie aristotélicienne – sous l'horizon du primat de la grâce¹, la question du « surnaturel » ne se rapportera au concept de « pure nature » que beaucoup plus tard, dans le contexte de la polémique antibaienne destinée à réaffirmer la pleine gratuité du monde de la grâce qui semblait justement niée par la conception proposée par Baio de l'état présent de l'humanité déchue, comme destiné par nécessité au secours extérieur de l'action divine. « L'un des motifs principaux qui ont poussé la théologie moderne à développer son hypothèse de la "pure nature" jusqu'à la mettre à la base de toute sa spéculation sur la fin dernière, fut le souci d'assurer, contre les déviations de l'augustinisme qu'elle constatait, la pleine gratuité du surnaturel². » C'est ainsi que la théorie de la « pure nature » apparaît véritablement au XVI^e siècle, comme l'observera significativement Suarez lui-même : « Cajetan et les théologiens modernes [*moderniores*] prirent en considération un troisième état, appelé par eux purement naturel, qui, même s'il n'a jamais existé de fait, peut toutefois être présenté comme possible³. » Le but de cette « nouvelle théologie » était de souligner la valeur de la grâce comme totalement « indue » par rapport à la nature (*indebitum naturae*) : concevoir l'homme *in puris naturalibus*, aux confins précis et exclusifs de ce qui est dû à sa nature, apparaissait comme la meilleure défense de la nouveauté surprenante et non déductible représentée par le surnaturel.

Mais l'intention pieuse ne tarda pas à produire des fruits corrompus : l'insistance sur l'autonomie et l'autosuffisance – fût-elle limitée – de l'ordre naturel eut pour résultat qu'entre ce dernier et l'ordre de la grâce on imagina de plus en plus un rapport d'avilissante extranéité, qui s'éloignait à grand bruit de l'esprit de la grande tradition chrétienne. « Pour le thomiste ardent mais réellement infidèle qu'est en cela Cajetan, "la nature raisonnable est un tout fermé dans lequel les tendances et les capacités actives se correspondent rigoureusement". *Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*.

1. Voir la III^e partie de *Surnaturel*, « Aux origines du mot "surnaturel" ».

2. *Le Mystère du Surnaturel*, p. 79.

3. Fr. SUAREZ, *De gratia*, Proleg., 4, c. 1, n. 2, cité par H. DE LUBAC, *Surnaturel*, p. 105 s.

C'est là son principe, et ce sera le principe de toute une école moderne. Un tel principe [...] c'est l'effet d'un recul, par rapport à saint Thomas et à son siècle, dans l'intelligence de l'esprit, comme c'est une retombée de l'essor qu'avait connu la philosophie chrétienne¹. » Assurément, la théorie de la « pure nature » contribua à défendre les droits d'un sain humanisme contre le pessimisme anthropologique que certaines tendances de la Réforme étaient en train de semer : mais, en même temps, elle favorisa un progressif éloignement de l'expérience spirituelle par rapport à l'engagement historique et, parallèlement, un processus de laïcisation croissante conçue en alternative à la vision de l'homme fondée sur le Transcendant. « Voulant protéger le surnaturel de toute contamination, on l'avait, en fait, exilé hors de l'esprit vivant comme de la vie sociale, et le champ restait libre à l'envahissement du laïcisme². » On entendit toujours plus l'idée même de la grâce, réduite au concept d'*indebitum naturae*, dans les termes d'un *superadditum*, d'un élément rajouté et extrinsèque par rapport aux dynamismes les plus profonds de l'être humain, sans remonter à la raison ultime de sa gratuité qui la rend irréductible à la nature, et qui est la surabondance de la vie divine. Enfin, le rapport de la créature rationnelle au surnaturel fut vite réduit à une simple non-contradiction ou *non repugnantia*, sous une forme tout à fait incapable de rendre raison de la beauté de l'univers de la grâce et de la nostalgie de ce dernier qui est présente dans le cœur de l'homme.

Selon Henri de Lubac, cet extrinsécisme entre nature et grâce est contraire à la tradition chrétienne tout entière : « Toute la tradition, en effet [...] depuis saint Irénée, en passant par saint Augustin et par saint Thomas comme par saint Bonaventure, sans distinction d'écoles, nous transmet à la fois ces deux affirmations, non point antagonistes mais solidaires : l'homme ne peut vivre que par la vue de Dieu – et cette vue de Dieu dépend absolument du bon plaisir divin³. » Il faut alors dépasser la doctrine théologique de la « pure nature » pour retrouver l'idée

1. *Le Mystère du Surnaturel*, p. 179.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 223.

ancienne et toujours actuelle de l'unité du dessein divin qui embrasse création et rédemption : en revenant à la bonne nouvelle du Dieu Amour, il s'agit de repenser le problème du rapport entre la nature et la grâce comme celui des conditions de la possibilité d'une rencontre vivifiante entre l'homme et l'autocommunication de l'Amour divin. En d'autres termes, le dépassement de la séparation entre naturel et surnaturel s'effectue avant tout en référence à la réalité effective de l'histoire du salut qui révèle la correspondance entre l'acte créateur originel et la plénitude de l'acte rédempteur, de sorte que l'homme – créé par pure gratuité de l'Amour éternel – soit destiné par ce même Amour à recevoir l'autocommunication absolument libre et gratuite du Dieu vivant dans l'événement de Pâques.

L'horizon de l'alliance, le christocentrisme du salut, le sein des relations trinitaires, où la créature est appelée à exister et à quoi elle est appelée à participer pour un ultérieur et surprenant don de la grâce, excluent tout dualisme entre un ordre de la nature, fermé sur soi et autosuffisant fût-ce à l'intérieur de ses limites, et un ordre de la grâce qui lui serait simplement ajouté de l'extérieur. Le *solus Christus* de saint Paul exige l'unité du « mystère », la concentration de toutes les voies de Dieu et de l'homme voulu par Lui dans la densité du pacte d'alliance placé dans le sang du Fils et dans l'effusion de l'Esprit. Et puisque de fait cette *historia salutis* est l'unique histoire réelle que – malgré les résistances et les chutes – les hommes sont en train d'écrire en conséquence de la mission divine dans le temps, il n'y a pas un ordre naturel « séparé », mais nature et grâce vivent du dynamisme des relations de l'alliance gratuite et surprenante qui les lie. En d'autres termes, dans l'ordre historique concret, l'homme n'a à faire qu'à la grâce de Dieu en Jésus-Christ : s'il y a une Parole de Dieu, il y a une capacité d'écoute créée en l'homme, grâce à laquelle il peut devenir réceptif à la révélation divine et se décider par rapport à elle en toute liberté ; s'il y a une alliance entre l'Éternel et ceux qui habitent le temps, il y a en eux une capacité radicale à être appelés par Dieu et à lui répondre par l'acceptation ou par le refus ; s'il y a un Dieu vivant qui vient à la rencontre de l'homme et se donne à lui, il y a un exode

humain qui est ouverture illimitée de l'être, autotranscendance infinie qui donne à l'homme la possibilité d'aller à la rencontre de l'Avènement. On pourrait dire que, dans l'ordre historique concret du salut, la nature est – à la racine – attitude d'alliance, condition transcendante de possibilité de la grâce comme grâce historiquement offerte à l'homme par la révélation et acceptée par la foi. Dès lors, la capacité fondamentale de l'homme et sa liberté par rapport à l'événement de la révélation et au don du salut ne sont pas totalement compromises par le péché originel : si elles l'étaient, on ne pourrait même pas parler de « nouvelle alliance », car le partenaire humain ne serait pas en mesure d'y entrer dignement, c'est-à-dire en toute conscience et responsabilité. Cependant, cette aptitude à la grâce, le fait d'être *capax foederis* propre à la créature humaine se déduit du fait de la révélation et du salut offert par le Christ, et ne le fonde en aucune manière : en somme, ce n'est pas parce que l'homme est capable et désireux de l'alliance avec Dieu que la grâce lui est nécessairement concédée, mais c'est parce que Dieu l'a rendu ouvert au pacte avec lui et a décidé gratuitement de s'offrir lui-même que l'être humain se révèle dans ses ouvertures transcendantales à la grâce, nonobstant le caractère tragique et la finitude de l'existence historique. Dans la perspective d'une théologie du surnaturel fondée dans l'histoire du salut, la « nature » se révèle à l'homme non moins que le mystère de la grâce.

Sous l'horizon historico-salvifique de l'alliance, il est donc possible de réaliser le dépassement de la doctrine de la « pure nature » et des deux ordres séparés à la faveur de l'unité du dessein divin de salut : « Si Dieu doit un jour parler à sa créature afin de l'attirer à lui, sans doute faut-il qu'il l'ait faite à l'avance "ouverte et interrogative". Sans doute, en d'autres termes, faut-il qu'il y ait déjà, inscrit par Lui en creux dans la constitution même de cette créature, aussi vague et indéterminé qu'on voudra dans sa portée, et qui aurait pu demeurer à jamais caché, comme un double appel : celui de l'initiative divine, et celui qui jaillit de la créature ainsi qu'une première réponse naturelle¹. » En quoi consiste cet appel dans la constitution

1. *Le Mystère du Surnaturel*, p. 167 s.

même de l'homme ? C'est ici que l'idée de *potentia oboedientialis*, d'une sorte de correspondance ontologique entre les potentialités de la créature et l'acte par lequel le Créateur les réalise par don gratuit, se révèle insuffisante : « Pour saint Thomas la seule idée de "puissance obéissante", qui n'a pas été conçue "pour exprimer la condition où le don de Dieu nous met de pouvoir devenir enfants de Dieu", mais pour rendre compte de la possibilité du miracle, ne suffit point à définir le rapport de la nature humaine au surnaturel. Elle ne fait pas ressortir, comme il le faudrait, "le cas absolument original de l'Esprit"¹. » Aussi, faisant écho à une très longue tradition, saint Thomas n'hésite-t-il pas à aller plus avant : « L'homme a été fait pour voir Dieu : c'est en effet dans un tel but que Dieu fit la créature rationnelle, afin qu'elle participât de sa ressemblance, qui consiste en la vision de Lui². » « La fin pour laquelle existe la créature rationnelle est de voir Dieu dans son essence³. » Henri de Lubac exprime avec concision cette conviction, soutenue parallèlement par les plus divers témoignages de la tradition chrétienne : « La créature spirituelle n'a pas sa fin en elle-même, mais en Dieu⁴. » Or, si Dieu, par un acte de souveraine liberté, a créé l'homme en lui destinant comme fin la vision de son Visage, ce sera aussi à Lui de ne pas le priver des moyens nécessaires pour atteindre le but qu'Il lui a destiné : aussi n'est-ce pas de la présence du désir de Dieu dans le cœur humain que se déduit la nécessité de la grâce, mais du libre don de la grâce par lequel l'homme est appelé à voir Dieu et secouru par Lui dans la réalisation de

1. *Ibid.*, p. 191. Aussitôt après, de Lubac observe qu'inversement pour Cajetan, elle suffit : ici aussi se manifeste la distance qui sépare de saint Thomas le grand Commentateur. Cependant que pour le premier l'absolue originalité de la nature rationnelle est évidente, Cajetan réduit « le cas de la nature humaine à un simple cas d'espèce dans sa considération des êtres naturels » (*ibid.*).

2. « *Homo factus est ad videndum Deum : ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinem suae particeps esset, quae in eius visione consistit* » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 18, a. 1, 5).

3. *Ibid.*, q. 8, a. 3, 12. Voir aussi, par exemple, q. 10, a. 11, ad 7^{um} : « *Intellectus noster factus est ad hoc quod videat Deum.* »

4. *Le Mystère du Surnaturel*, p. 132. De nombreuses voix sont citées, de saint Augustin à saint Bonaventure, Alexandre de Halès ou saint Thomas.

cette vocation qui se comprend comme la véritable nature de la créature humaine et son destin le plus haut. Dieu reste toujours premier et souverain. « Le désir lui-même n'est point un "appétit parfait". Il ne constitue pas encore la moindre "ordination" positive au surnaturel. C'est encore la grâce sanctifiante, avec son cortège de vertus théologiques, qui doit "ordonner" le sujet à sa fin dernière ; du moins peut-elle seule l'y ordonner "suffisamment", ou "parfaitement", ou "immédiatement". [...] Si donc le désir est vraiment une "inclination naturelle", il n'est pas pour autant une "inclination suffisante" ou "proportionnée"¹. »

Le désir de voir Dieu est donc en l'homme, bien plus, il est radicalement l'homme lui-même, et cependant il ne compromet pas pour autant la gratuité de la grâce, car ce n'est que par un pur don que l'être humain pourra réaliser le désir qui le constitue. Dans l'unité du dessein divin se situe alors une « double gratuité² » : celle par laquelle l'homme est créé et destiné à la vision de Dieu, et celle par laquelle ce désir inscrit au plus profond de la créature est réalisé par le don de la grâce. « Rien ne limite l'indépendance souveraine du Dieu qui se donne³. » « Aucune "disposition" dans la créature ne pourra jamais, en aucune manière, lier le Créateur⁴. » L'unité de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est fondée non pas sur l'exigence de l'homme, mais sur l'unicité de l'initiative de l'Amour divin qui ne se différencie qu'en rapport à la créature humaine, qui est en même temps nature et liberté, désir ontologique et volonté spirituelle, être et histoire. Dans une telle perspective, la transcendance de la grâce rencontre son immanence, le don gratuit de Dieu rencontre l'attente radicale de l'homme : et la rencontre de la nature et de la grâce se présente comme le plein accomplissement de l'être de la créature, d'où irradie

1. *Le Mystère du Surnaturel*, p. 117-118.

2. Voir *ibid.*, p. 77 : « double gratuité », « double initiative », « double don ». Voir aussi p. 115 s. : « Nous devons distinguer avec diligence et maintenir une double gratuité, un double don de Dieu. Par conséquent – s'il est licite de parler ainsi, en la désignant non en elle-même mais à travers son double objet – une double liberté divine. »

3. *Surnaturel*, p. 494.

4. *Le Mystère du Surnaturel*, p. 289-290.

la beauté d'une anthropologie ouverte à l'esprit et réalisée par le libre acquiescement à l'offre libre du don divin. Là où la destination originelle de la créature devient autodestination à l'Éternel et où le Dieu vivant, à son tour, se destine gratuitement à s'autocommiquer en plénitude à l'homme, là s'accomplit le miracle de l'anthropologie surnaturelle. L'éternité entre dans le temps pour y demeurer. L'identité est rejointe et habitée par l'altérité de l'Autre, sans pour autant être annulée, et sans que pour autant l'Autre se réduise au même. Un abîme appelle l'autre sans l'éliminer. Le mystère du surnaturel veut dire aussi ce paradoxal jeu de renvois : *Abyssus abyssum invocat* (Ps 42, 8) !

CHAPITRE VII

Ontologie et révélation

Heidegger et Lévinas

Le « berger de l'être » et la question de la Différence.

Martin Heidegger est le penseur qui a posé de la manière la plus radicale à notre temps la question de l'être, assumant jusqu'à ses conséquences extrêmes le rôle qu'il a considéré comme propre à l'homme, celui de « berger de l'être » : « L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'Être. Dans ce "moins", l'homme ne perd rien, il gagne au contraire, en parvenant à la vérité de l'Être. Il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci : être appelé par l'Être lui-même à la sauvegarde de sa vérité¹. » L'Être est le thème de la pensée heideggerienne, mais il est d'abord le don originel qui en détermine la forme, source silencieuse et cachée, commencement et présupposition active de toute mise en œuvre d'une pensée. C'est par la prise de conscience toujours plus explicite du caractère originel de la manifestation silencieuse de l'être par rapport à la manifestation interrogative de l'être-là que l'on repère bien le « tournant » (*Kehre*) caractéristique du développement de la pensée heideggerienne : ce tournant concerne la manifestation de l'interrogeant, le questionnement de l'homme, non pas la manifestation originelle et fondatrice de l'être, et il reste sur le plan de l'être-là à la recherche d'un positionnement plus pur en

1. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1964, 3^e éd. 1983, p. 109. — Je reprends dans ce chapitre des idées et des développements de mon ouvrage *Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu, Dieu dans l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1984 (chap. iv et xii en particulier).

face du « il y a » (*es gibt*) de l'être. Le « tournant » n'engage pas cet « il y a » lui-même, qui est originellement l'événement de l'être (*Ereignis*) en vertu duquel tout ce qui est *est* et *est* comme l'étant déterminé qui est¹.

L'attitude qui préside à la recherche philosophique du jeune Heidegger – et, pour lui, à la philosophie en général – est le questionnement comme puissance originelle. Le philosophe est celui qui a la hardiesse de questionner jusqu'au bout, de poser la question plus radicale que toute question : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien² ? » « Questionner véritablement ainsi, cela signifie : courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question, par le dévoilement de ce qu'elle exige de demander. Là où quelque chose de ce genre pro-vient (*geschieht*), il y a philosophie³. » Ce positionnement originel de l'interrogeant fait en sorte que la philosophie apparaisse à la théologie comme pure folie : là où la philosophie est question, la théologie est écoute de la révélation historique de Dieu ; là où ce qui prime en philosophie, c'est d'interroger, ce qui prime en théologie, c'est d'être interrogé. Ainsi, « seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie pourrait être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie, et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée⁴ ». Ainsi, également, une « philosophie chrétienne » ne peut se présenter que sous la forme d'une contradiction dans les termes, que comme « un cercle carré et un malentendu⁵ ». Même s'il est vrai, et s'il reste

1. Dans cette perspective, il faut se ranger à l'opinion qui interprète le mouvement de la pensée heideggerienne selon une « originarité » absolument renversée par rapport à la phénoménologie de cette même pensée : ce qui est premier, c'est l'*Überwindung der Metaphysik*, et non pas la *Daseinanalyse*. Voir l'analyse documentée de V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla «Überwindung der Metaphysik» alla «Daseinanalyse»*, Urbino, 1976.

2. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique* (cours de 1935, publié en 1953), trad. Gilbert Kahn, Paris. Gallimard, 1953, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 20.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.* – « Un malentendu » traduit ici un terme allemand plus figuré : « ein hölzernes Eisen » (« un fer de bois »). [N. d. T.]

vrai, que « la foi qui ne s'expose pas constamment à la possibilité de l'incrédulité n'est pas non plus une foi, mais une commodité et une convention prise avec soi-même de se tenir dans l'avenir au dogme comme à une quelconque tradition », il est aussi indiscutablement vrai pour Heidegger que « ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie¹ ».

Le « tournant » qui prend forme dans l'itinéraire heideggerien renverse cette attitude originelle et programmatique de l'être-là moyennant la substitution de l'écoute au questionnement primitif : « Ce n'est pas questionner qui est le propre geste de la pensée, mais : prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir en la question². » Si « dans l'histoire de notre pensée le questionnement passe pour le trait qui donne sa mesure à la pensée », cela n'est pas un hasard : l'oubli de l'être et la concentration sur les étants – caractéristique de la métaphysique occidentale, qui en ce sens est l'histoire du nihilisme, de l'abandon de l'être en faveur des essences que peut dominer la pensée – a conduit l'être-là, c'est-à-dire l'homme pensant, à se poser comme l'interrogeant qui entend connaître non pas l'être de la chose mais « ce qu'elle est » ; cela afin de la dominer. Le dépassement de la métaphysique, entendu comme un « pas en arrière » (*Schritt zurück*) vers l'originel, exigera nécessairement l'abandon de cette attitude présomptueuse et dominatrice de l'être-là pour parvenir à une attitude de radicale acceptation de l'être qui se donne, où l'interrogation cède le pas à l'« être interrogé », où la question instrumentale se convertit en écoute silencieuse et recueillie, où le dire devient le « se laisser dire » de qui écoute le langage : « La parole parle cependant qu'elle dit, c'est-à-dire montre. Son dire tire sa source de la Dite un jour parlée et jusqu'à ce jour encore imparlée, qui traverse et lie le tracé-ouvrant de la parole en son déploiement.

1. *Ibid.* Voir l'analyse convaincante de C. SCILIRONI, « Fede e follia: il fondamento della fede per Heidegger », dans *Possibilità e fondamento della fede*. Padoue, 1988, p. 182-228.

2. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (*Acheminement vers la parole*). C'est volontairement que nous ne reprendrons pas ici la traduction française de cet ouvrage donnée par J. Beaufret, W. Brokmeier et Fr. Fédier (Paris, Gallimard, 1976) [N. d. T.]

La parole parle cependant que, monstre, partant en toutes les contrées du venir en présence, elle laisse à partir d'elles chaque fois apparaître et se défaire l'éclat de ce qui vient en présence. En cette mesure, nous écoutons la parole en telle sorte que nous nous laissons dire sa Dite. De quelque façon que par ailleurs encore nous écoutions, partout où nous entendons quelque chose, l'écoute est le se-laisser-dire qui tient déjà en lui toute perception et toute représentation. Dans le parler en tant qu'écoute de la parole, nous répétons, nous redisons, c'est-à-dire nous disons à sa suite la Dite entendue¹. »

Dans l'événement du langage, c'est l'être lui-même qui se présente comme événement: «Le langage est la maison de l'Être²», car pour autant que s'accomplit l'événement du dire, pour autant originellement, en lui, l'être se donne en se retirant, se dit en se taisant. Alors, l'origine du «montrer» du langage, «ce familier inconnu, qui commotionne le montrer de la Dite en sa motion [...] la primeur du matin avec lequel seulement s'amorce l'échange possible du jour et de la nuit: le plus matinal et l'archi-ancien du même coup³», c'est l'«advenir» (*Ereignen*), l'événement de l'être (*Ereignis*), qui «n'est pas le produit (résultat) [*Ergebnis*] d'autre chose, mais la donation même [*die Er-gebnis*], dont seul le don en présent quelque chose de tel qu'un *Es gibt*; de cet "il donne", même l'"être" a encore besoin pour parvenir à son propre en tant que venue en présence⁴». L'être se donne originellement dans la démonstration du Dieu originel; mais, en se donnant, il se cache, car seule sa retraite peut permettre au dit d'être ce qu'il est, d'être déterminé sur le fond obscur de l'être comme éclaircie (*Lichtung*), comme événement déterminé. «La destination par l'"envoi" d'être qui est le destin a été décrite comme un don, où ce qui destine quant à soi s'arrête et se retient, et dans ce se-retenir-en-soi, dans cette suspension, se soustrait au dévoilement⁵. »

1. *Acheminement vers la parole*, p. 241.

2. *Lettre sur l'humanisme*, p. 27.

3. *Acheminement vers la parole*.

4. *Ibid.*, p. 246.

5. M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, p. 128.

En rapport à cette dialectique de la démonstration et de la retraite de l'être, le dire, comme écoute du langage en tant que lieu de la donation originelle et de l'originel cèlement du Donateur, se fait parole et silence, un dire en se taisant et un se taire en disant, qui est mieux exprimé par la poésie et par la doxologie: «Pensant-assemblant-aimant, tel est le dire: s'incliner paisiblement dans le bonheur de l'allégresse, vénérer dans la jubilation, célébrer, chanter la louange: *laudare*. [...] Le poète doit répondre à ce secret à peine pressenti, à ce secret qu'il n'est possible de pressentir qu'en y songeant. Nous pouvons entendre ce ton dans une particulière clarté en écoutant l'un des chants¹. » Dans l'écoute du langage apparaissent ainsi en même temps le Dire originel de la révélation de l'être et l'originel silence de son cèlement: ce qui reste en excédent n'est pas le dit émis par l'originelle Donation, mais le silence de l'être où elle repose originellement et d'où elle jaillit: «Faire silence, c'est répondre à la consonance silencieuse de la paix où la Dite appropriée en montrant². »

Le «tournant» du positionnement de l'être-là met à nu la racine la plus profonde de la pensée heideggerienne: l'absolu primat de l'être et son événement, la Donation originelle et le caractère originel du néant ou du «silence de l'être» où elle se pose et d'où elle provient. Cette racine est déjà le motif d'inspiration d'*Être et Temps* pour la mise en évidence de la «différence ontologique» par laquelle les étants se distinguent de l'être et l'être-là se trouve «jeté» par rapport au caractère originel du néant et projeté vers la possibilité de la pure et simple impossibilité d'être-là qui est la mort. Mais, cependant que *Être et Temps* exprime dans son incomplétude l'attitude de la demande originelle et cesse là où il aurait fallu laisser parler l'Être du fait de l'incapacité du langage de l'identité à opérer son renversement et à dire la différence³, l'itinéraire ultérieur de Heidegger s'efforce de s'ouvrir à l'événement proprement «révélatif» de la Donation originelle. Ce qui se fait

1. *Acheminement vers la parole*.

2. *Ibid.*

3. « Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 69).

tout d'abord négativement, *via* la critique des formes qu'a prises l'oubli de l'être pour se consommer dans toute la métaphysique occidentale, qui de ce fait – comme Nietzsche l'a bien compris – n'est autre que l'histoire du nihilisme ; et puis positivement *via* l'analyse des lieux de l'« advenir » de l'être, qui sont par excellence le langage, l'art, la poésie.

Dans la *pars destruens* de cet itinéraire, la théologie est complètement investie par la critique, en l'espèce celle que Heidegger appelle l'« onto-théo-logie » : la pensée de la chosification ou « étantification » de Dieu n'est qu'un cas particulier, et peut-être le plus exemplaire, du nihilisme de l'Occident, terre du Couchant, du crépuscule de l'oubli de l'être. Réduire Dieu à l'état d'objet parmi d'autres, l'expliquer par l'idée de *causa sui*, cela signifie simplement le vider de toute la sainteté et de toute la sublimité, de tout le mystère de son altérité, pour en faire un étant disponible au jeu instrumental du concept de l'être-là :

Là où toute chose présente apparaît dans la lumière de la connexion cause-effet, Dieu lui-même peut perdre, dans la représentation (que nous nous faisons de lui) tout ce qu'il a de saint et de sublime, ce que son éloignement a de mystérieux. Dieu, vu à la lumière de la causalité, peut tomber au rang d'une cause, la *causa efficiens*. Alors, et même à l'intérieur de la théologie, il devient le Dieu des philosophes, à savoir de ceux qui déterminent le non-caché et le caché suivant la causalité du « faire », sans jamais considérer l'origine essentielle de cette causalité¹.

Devant ce Dieu de l'onto-théo-logie, aucune expérience d'écoute du silence de l'être n'est possible, ni aucune doxologie : « *Causa sui*... Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser. Ainsi la pensée sans dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin². » Là où se perd le sens du silence de l'être,

1. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980, p. 35.

2. M. HEIDEGGER, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

la cause du « dieu divin » se voit compromise : dans l'oubli de l'être s'abîment aussi le cèlement et la révélation du Tout-Autre ! La *pars destruens* – comme critique de l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*) – révèle ici son importance possible en faveur d'une théologie du « dieu divin » contre le *Deus mortuus et otiosus* de l'onto-théo-logie. C'est comme une revendication des droits du Dieu du silence de la *re-velatio* contre le Dieu trop humain du bavardage philosophique et théologique !

Le jugement sur la métaphysique comme histoire de l'être et de son oubli, et donc comme histoire du nihilisme occidental, est bien net ; ce qui l'est moins, c'est le chemin de la *pars construens* heideggerienne, à la recherche d'une manière de dire la différence en dépassant le langage de l'identité : du point de vue du positionnement de l'être-là, ce chemin est une sorte d'éducation à l'écoute du Dire originel et du taire non moins originel. Cette voie de l'écoute est la seule, de toute façon, où peuvent apparaître l'être au-delà de l'essence, et le sacré (*das Heilige*) qui lui est indissolublement lié. C'est la voie d'un pèlerinage vers la patrie qui est la proximité de l'être :

C'est dans cette proximité ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité. C'est ainsi seulement, à partir de l'Être, que commence le dépassement de l'absence de patrie en laquelle s'égarèrent non seulement les hommes, mais l'essence même de l'homme¹.

Sur la voie de l'écoute de la donation originelle, sur les « sentiers qui ne mènent nulle part » se dirigeant vers le cœur du bois touffu de l'être, l'être lui-même vient à s'offrir, se révélant en même temps qu'il se retire et qu'il se voile : le Sacré apparaît proprement sous la forme de la retraite de l'être quand il s'est ouvert, mais en s'ouvrant s'est nécessairement retiré

1. *Lettre sur l'humanisme*, p. 99.

pour permettre à l'acte de son ouverture de se déterminer. Le jour du sacré se lève dans la nuit de l'être, là où l'être, en venant au langage, reste recueilli comme le silence de la provenance et de l'horizon sur lequel se profile l'avènement des étants.

Le langage est alors en même temps le lieu de l'avènement de l'être et la répétition de son exode : ré-vélation dans le double sens du voilé qui s'offre au présent et du celé qui se voile à nouveau¹. « Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même². » Si, dans le langage, l'être vient à la lumière (ad-vient), cela s'accomplit précisément parce que la provenance de cet avènement reste mystérieuse et celée : « Se tenir dans l'éclaircie [*Lichtung*] de l'Être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme³. » « L'Être en tant que destin qui destine la vérité reste celé⁴. » Alors, si dans le langage s'accomplit la venue à l'éclaircie de l'être qui pourtant reste celé, ce cèlement qui reste au-delà du langage, et se manifeste comme cèlement justement par son intermédiaire, peut être signalé comme « silence de l'être » : « Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Être vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence. Mais qui d'entre nous, hommes d'aujourd'hui, pourrait s'imaginer que ses tentatives pour penser sont chez elles sur le sentier du silence⁵ ? » Ce silence de l'être – nuit au-delà de l'illumination, aube où le révélé reste celé et où le celé s'offre comme Destinateur originel – n'est pas pur et simple « non-être » : il ne peut se ramener au néant que pour autant que le néant est pensé comme absence de la présence, ou présence de l'absence qui influe sur la présence en tant que provenance et demeure, c'est-à-dire comme absence qui est telle sans

1. On comprendra à la lumière de ces mots l'exigence heideggerienne de dépasser la terminologie de l'*Offenbarung* : que l'on pense par exemple à l'usage de la thématique du *-bergen* (*Ent-bergung*, *Verbergung*) dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe* (Œuvres complètes) 65, Francfort-sur-le-Main, 1989, p. 389, § 243 : « Die Bergung » ; p. 249, § 131 : « Das Übermaß im Wesen des Seyns (das Sichverbergen) ».

2. *Lettre sur l'humanisme*, p. 65.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 101.

5. *Ibid.*, p. 113.

jamais cesser d'être. « Le Néant ne survient ni "pour soi", ni à côté de l'existant auquel, pour ainsi dire, il adhère. *Le Néant est la condition qui rend possible la révélation de l'existant comme tel pour la réalité-humaine.* Le Néant ne forme pas simplement le concept antithétique de l'existant¹. » *L'Ereignen* – révélation révélatrice, c'est-à-dire advenir de l'événement qui constitue et dévoile les choses dans leur vérité – « fait être l'espace libre de la clairière lumineuse en accédant à laquelle ce qui est présent peut demeurer tel, et en fuyant de laquelle ce qui est absent peut être tel sans cesser d'être² ».

Ce silence de l'être, cet être absent sans pour autant non-être, ce néant mystérieux et celé, est-ce là l'espace du Sacré ? et, puisque « ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité³ », est-ce là l'espace du Dieu mystérieux et celé ? Toute réponse risque d'être hâtive : toutefois, s'il faut exclure une lecture mystique de l'itinéraire de Heidegger, on ne peut exclure que son origine théologique – qui « demeure toujours avenir⁴ » – pousse à accorder quelque importance théologique au « silence de l'être ». Deux points ressortent avec évidence de la critique adressée à l'ontothéologie : d'une part, la non-identité de Dieu et de l'être, et la non-pertinence du terme « être » en théologie pour éviter toute chosification et étantification de l'être divin ; d'autre part, la pertinence de la dimension de l'être pour faire l'expérience de Dieu. « Je crois que l'être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'être qu'elle fulgure, ce qui ne signifie à aucun prix que l'être

1. M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I*, Gallimard, coll. « Tel », 1968, p. 63. Voir sur ce thème S. GIVONE, *Storia del nulla*, Rome-Bari, 1995.

2. *Acheminement vers la parole*.

3. *Lettre sur l'humanisme*, p. 135.

4. « *Herkunft bleibi aber stets Zukunft* » : « [Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais parvenu sur le chemin de la pensée.] Mais provenance demeure toujours avenir » (« D'un colloque à l'écoute de la parole », *Acheminement vers la parole*).

puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu¹.» De ces deux affirmations on peut en tirer une troisième : si Dieu n'est pas l'être et donc ne peut pas davantage être réduit à un des étants (comme il advient dans l'onto-théo-logie), et si toutefois on ne peut faire l'expérience de son avènement que dans la dimension de l'être, alors l'espace réservé à Dieu pourrait se trouver dans cette région de l'être qui ne vient pas à la lumière, qui demeure silencieuse et celée au-delà de l'essence; qui n'est pas le néant comme pur et simple non-être, mais éventuellement comme au-delà de l'être en tant qu'être déterminé, comme nuit et silence de l'être. Vers cette mystérieuse profondeur, la pensée demeure ouverte, éternelle voyageuse en attente d'un avènement : « Restons donc, dans les jours qui viennent, sur cette route, comme des voyageurs en marche vers le voisinage de l'être². »

Le silence de l'être, alors, comme au-delà de la différence ontologique en tant que cette différence est inexprimable dans le langage de l'identité, s'offre au moins comme le lieu possible de la provenance de l'avènement, le lieu silencieux fécond en paroles, et donc la possible Origine silencieuse de la Parole qui pourrait venir demeurer dans les paroles : « La différence ontologique elle-même et donc aussi l'Être deviennent trop courts [...] pour prétendre offrir la dimension, encore moins le "séjour divin" où Dieu deviendrait pensable. [...] La différence ontologique, presque indispensable à toute pensée, s'offre ainsi comme une propédeutique négative de la pensée impensable de Dieu. [...] L'impensable [...] relève de Dieu même et le caractérise comme l'aura de son advenue, la gloire de son insistance, l'éclat de son retrait³. » Le néant – pensé en dehors des mailles de l'identité qui le rapporte à l'être comme sa simple négation (non-être = non-étant = néant) – s'offre comme l'espace du retrait de l'être et en même temps de sa prove-

1. « Aussprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951 », édition hors commerce par la Vortagsausschuss der Studentenschaft der Universität Zürich, Zurich, 1952, aujourd'hui disponible dans *Seminare*, Gesamtausgabe, 15, Francfort-sur-le-Main, 1978, p. 436 s. : cité par J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1982, p. 93, n. 15.

2. *Lettre sur l'humanisme*, p. 115.

3. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 71-72.

nance, comme le lieu sans lieu de son avènement et donc de sa négation, car ce n'est qu'en se niant que l'être se détermine comme événement : ad-*vient*. Le néant comme autonégation de l'être est donc plénitude originelle et celée, est l'absence du se-rendre-présent, le silence où résonne la parole, la nuit où resplendit l'éclaircissement, le celé à partir duquel et en quoi s'accomplit la révélation. En tant que tel, il est au-delà des essences, des étants et de leur définition, négation non de l'être, mais de la détermination de l'être, et donc retraite ou autonégation de l'être comme Donation originelle. Ici, le chemin heideggerien révèle l'influence de la *theologia crucis* de Luther¹, mais évoque aussi le langage de l'apophase dionysienne qui se réfère à la « Trinité au-delà de l'être et du divin et du bien² » : confirmation, fût-elle indirecte, d'une ouverture théologique où affleure de nouveau la provenance originelle de ce « berger de l'être » ? Cette signalisation du néant comme « silence de l'être » ne pourrait-elle alors, en tant que lieu de provenance de l'événement, s'offrir exactement comme une trace qui entrouvre l'horizon au temps de l'indigence ? « Le temps de la nuit du monde est temps de détresse parce qu'il devient toujours plus pauvre. Il est déjà devenu si pauvre qu'il ne peut reconnaître le manque de Dieu comme manque [...]. Et pourquoi les poètes en temps de détresse ? [...] Être poète en temps de détresse, c'est alors : chantant, être attentif à la trace des Dieux enfuis. Voilà pourquoi, au temps de la nuit du

1. Spécialement sous la forme indiquée de manière programmatique dans la XIX^e et la XX^e thèse de la *Controverse de Heidelberg* de 1518 (WA 1, 362), mais aussi dans des textes antérieurs qui ont tous un parfum de manifestes herméneutiques comme le commentaire sur Rm 8, 19 dans la *Vorlesung über den Römerbrief* de 1515-1517 (WA, 56, 371). Voir W. VON LOEWENICH, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Bologne, 1975. Voir aussi Br. FORTE, « La giustificazione. Gli "initia Lutheri" », *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Cinisello Balsamo (Milan), 1992, p. 122-199.

2. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Théologie mystique*, coll. « Patrologie grecque » 3, 997 A. Voir Br. FORTE, « L'universo dionisiano nel Prologo della "Mistica Teologia" », *Sui sentieri dell'Uno*, p. 11-64. et Chr. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagétiques*, trad. fse Paris. Éd. du Cerf, 1971, sur le rapport entre Heidegger et le pseudo-Denys.

monde, le poète dit le Sacré¹.» Le « silence de l'être » pourrait alors peut-être constituer la trace, visible dans la nuit du monde, nécessaire pour s'ouvrir au chant du Sacré, pour être attentif non pas aux dieux enfuis, mais au Dieu silencieux qui est celé dans le temps de l'être²...

Le visage d'autrui et le dépassement de l'identité absolue.

L'itinéraire d'Emmanuel Lévinas part de Heidegger pour aller plus loin que Heidegger³ : élève à Fribourg en 1928-1929 de Husserl et Heidegger, Lévinas hérite du premier son mode de pensée – l'attention phénoménologique – et du second son interrogation fondamentale. C'est l'interrogation contre laquelle – comme le reconnaîtra Heidegger lui-même – semble sombrer l'entreprise lancée avec *Être et Temps* : comment dire l'« autrement qu'être » dans le langage de l'être ? comment faire entendre le son inouï de l'altérité dans les mots de l'identification ? Il ne s'agit pas de penser simplement un « être autrement » comme l'a fait par exemple, concernant Dieu comme Étant suprême, l'onto-théo-logie. Il s'agit – de manière bien

1. M. HEIDEGGER, « Pourquoi des poètes ? », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1^{re} éd. 1962, rééd. coll. « Tel », 1986, p. 326-327.

2. Sur ces thèmes, outre *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, 1980, voir F. COSTA, *Heidegger e la teologia*, Ravenna, 1974 ; G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Brescia, 1970 ; U. REGINA, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Brescia, 1974. On lira avec intérêt l'article de P. CODA, « Dono e abbandono : sulle tracce dell'essere heideggeriano », *Nuova Umànità*, 6, 1984, n° 34-35, p. 17-59.

3. Sur E. Lévinas, voir, entre autres, S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Milan, 1980 ; G. MURA, *Emmanuel Lévinas : ermeneutica e « separazione »*, Rome, 1982 ; E. BACCARINI, *Lévinas, soggettività e infinito*, Rome, 1985 ; S. MALKA, *Leggere Lévinas*, Brescia, 1986. Autour de son rapport avec Heidegger, voir ce qu'écrit Lévinas dans une note d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (p. 49, n. 28) : « Ces lignes doivent beaucoup à Heidegger. Déformé et mal compris ? Au moins, cette déformation n'aura pas été une façon d'oublier la dette, ni cette dette un motif d'oubli. » La deuxième partie de la dernière phrase renvoie au rapport ambigu entre Heidegger et le nazisme. Voir aussi F. BREZZI, « Pensare altrimenti la differenza : Lévinas e Heidegger », *Aquinas* 26, 1983, p. 459-484.

plus radicale et problématique – de penser l'« autrement qu'être » ou « au-delà de l'essence » qui ne se laisse pas réduire au monde clos des étants. Il s'agit de briser la totalité à l'intérieur de laquelle s'est pensée la métaphysique, depuis les Grecs jusqu'aux modernes, pour redécouvrir la véritable altérité, irréductible au simple être-là disponible de l'étant et donc subversive par rapport à la violence exercée par le totalitarisme propre aux systèmes de la philosophie occidentale. Semblable redécouverte de l'altérité n'est possible que dans le registre de l'eschatologie prophétique : « La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens [...] [L'eschatologie en revanche] n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être, *par-delà la totalité* ou l'histoire, et non pas avec l'être par-delà le passé et le présent¹. »

Cet au-delà de la totalité ne s'offre pas de manière purement négative, comme le simple signe « moins » devant la parenthèse qui embrasse le tout : il se reflète plutôt de manière incisive à l'intérieur de la totalité même de l'expérience et de l'histoire : « On peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini². » Par rapport à cette altérité qui se manifeste dans le visage d'autrui comme extériorité et infini, la subjectivité ne se perd pas : elle est prise comme séparation et appropriation de l'être dans *De l'existence à l'existant* (1947)³, moyennant l'analyse de l'expérience du « il y a » ; comme jouissance et demeure dans *Totalité et infini* (1961) ;

1. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1996, p. 6-7.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. Éd. de la Revue *Fontaine*, rééd. Vrin, Paris.

comme exode de soi sans retour, responsabilité envers l'autre à vivre dans une asymétrie qui est la seule à respecter l'autre comme autre, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Elle est surtout cette catégorie éthique de responsabilité qui permet à Lévinas de dépasser l'impérialisme de la subjectivité totalisante pour ouvrir le « je » à une véritable expérience de l'infini qui s'offre dans le visage de l'autre. « L'éthique est le champ qui dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport¹ » : l'éthique est l'explosion de l'unité originelle et absolue du « je », l'ouverture au-delà de l'expérience, le lieu du témoignage – et non pas de la thématization – de l'Infini à partir de la responsabilité pour les autres d'un sujet qui supporte tout, qui est sujet à tout, qui souffre pour tous et est responsable de tout.

La réflexion métaphysique est donc assumée et dépassée par la réflexion éthique : ce n'est que grâce à la responsabilité pour l'autre que le sujet sort vraiment de la prison du soi, brise la totalité illusoire de son monde et accepte de devenir otage de l'autre. Alors seulement, dans l'inquiétude pour l'autre poussée jusqu'à la substitution, le « je » se rejoint réellement lui-même, libéré des fers de son propre monde absolu pour se retrouver dans l'être-soi perdu à dessein et en faveur de l'autre. et c'est sur ce chemin que Dieu vient à la pensée, *via* la trace de Lui qui s'offre sur le visage d'autrui : « Nous pensons que l'idée-de-l'Infini-en-moi – ou ma relation avec Dieu – m'advient dans la concrétisation de ma relation à l'autre homme, dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain... du dépassement par Dieu de l'idée de Dieu²... » C'est comme l'apparition d'une révélation éthique de Dieu, de sa venue à la pensée uniquement quand l'idée de la totalité du « je » est brisée par le geste de la responsabilité pour l'autre : « Il faut faire œuvre de justice – la droiture du face-à-face – pour que se produise la trouée qui mène à Dieu – et la "vision" coïncide ici avec cette œuvre de justice [...]. Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et

1. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 186.

2. E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 12 s.

indispensable à mon rapport avec Dieu. Il ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle¹. » En se mettant en relation avec l'autre sans corrélation, en aimant le prochain en toute gratuité, en vivant la responsabilité pour autrui sans préoccupation de réciprocité, le sujet non seulement est autrement, mais aussi atteint l'« autrement qu'être », l'au-delà de son monde, et dans cet espace au-delà du pensé et du dit se laisse atteindre par l'avènement de l'Autre, non pas comme objet mort, mais comme le Dieu vivant, le « Dieu qui vient à l'idée, comme vie de Dieu ».

Comment Lévinas en est-il arrivé à ce dépassement radical de la totalité dans l'Infini qui apparaît dans le visage d'autrui, et donc à cette résolution globale de la métaphysique dans l'éthique, de la subjectivité absolue dans la responsabilité pour l'autre vécue comme exode sans retour ? Si l'interrogation première et fondatrice lui vient de Heidegger – et de la relecture faite par ce dernier de la métaphysique occidentale comme histoire du nihilisme –, sa réponse a pris forme par la réappropriation progressive de ses racines juives : le judaïsme s'est présenté à lui comme une catégorie de l'humain, religion de l'éthique de la responsabilité, témoignage purifié au feu de l'Holocauste de la valeur infinie de l'Autre qui se manifeste dans la révélation, *via* le dépassement de l'impérialisme du sujet et de la violence qui en dérive :

Aucune religion, assurément, ne s'épuise dans des canons de conformisme, de domination et de fondation économique. Mais il est probablement caractéristique du peuple juif de vivre et de supporter, dès son exceptionnelle histoire et la précarité de sa condition et de son installation sur la terre, l'inachèvement d'un monde expérimenté à partir de l'exigence, irréductible et urgente, de la justice dans laquelle réside l'essence de son propre message religieux. Dureté du monde [...] dont le judaïsme n'est pas seulement la conscience, mais encore le témoignage, c'est-à-dire le martyr [...]. Comme si le destin juif représentait une fissure de la coquille de l'être imperturbable et une

1. *Totalité et infini*, p. 110-111.

présence attentive au sein d'une insomnie dans laquelle l'inhumain n'est plus recouvert et caché par les nécessités politiques construites par lui et n'est plus excusé par leur universalité¹.

C'est au Talmud en particulier que Lévinas attribue le mérite d'individualiser la vérité, et donc de contester toute présomption de totalité. Le principe talmudique selon lequel « la Torah parle le langage des hommes » renferme la grande idée que la Parole de Dieu peut être contenue dans les paroles dont se servent entre eux les êtres créés : « Admirable contraction de l'Infini, le « plus » habitant dans le « moins », l'Infini dans le Fini². » C'est pour cette raison que le judaïsme rend attentif à la parole concrète et singulière et ouvre à la vérité qui se communique dans la proximité très concrète de l'autre. La racine profonde du dépassement de la métaphysique par l'éthique de la responsabilité est cette idée juive de la révélation, qui a son origine ailleurs que dans le monde grec : dans cette rencontre des mondes, l'altérité s'offre à briser l'impérialisme occidental de la subjectivité, et la découverte de l'autre dans la manifestation toute nue de l'extériorité de son visage, trace de l'infini, vient débloquent l'impossibilité constituée par la nécessité de dire la différence dans le langage de l'identité, l'« autrement qu'être » avec les mots de la métaphysique classique. Grâce à ce retour à la racine juive, Lévinas féconde la pensée grecque de l'Occident avec un défi nouveau et véritable : celui de l'altérité proprement dite, celui de l'au-delà du tout qui, survenant dans la proximité de l'autre, appelle le « je » à la responsabilité et l'ouvre à autrui en le libérant de la prison du soi. En ce sens, il n'y a pas chez Lévinas de dualisme comme simple juxtaposition de philosophie et de révélation, de pensée grecque et de tradition biblique : chez lui, les deux mondes se rencontrent et l'élection du « lieu » grec, avec le sérieux de ses interrogations et de ses « sentiers qui ne mènent nulle part », s'offre comme terrain d'aventure pour une pensée qui vient d'ailleurs et ouvre à l'ailleurs. Le judaïsme est témoignage

1. E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et commentaires talmudiques*, p. 71 s.

2. *Ibid.*, p. 59.

de l'Autre, marqué du sceau de la permanente inquiétude de la conscience juive à l'égard de toute présomption de totalité et de la permanente impatience envers tout totalitarisme, en faveur de cette forme tenace d'individualisation inouïe de la vérité.

CHAPITRE VIII

Temps et révélation

Friedrich Nietzsche

La recherche d'une « délivrance du temps » caractérise la philosophie de Friedrich Nietzsche et l'avènement du nihilisme ; ce dernier annoncé par elle comme dépassement des modernes « philosophies de l'histoire » qui tendent vers la délivrance dans le temps en quoi la raison adulte ambitionnerait de célébrer son propre triomphe. C'est dans cette paradoxale rencontre de nihilisme et de délivrance que se tient l'insoluble aporie de Zarathoustra, qui à la fois le rapproche et l'éloigne de l'Évangile chrétien du temps comme *καιρός*, moment favorable, heure de grâce qui se joue tout entière sur l'accueil de l'avènement de l'Autre. En réalité, en s'opposant à l'idée de délivrer *du* temps historique moyennant la reprise de l'éternel retour entendu comme ce qui délivre *le* temps, Nietzsche finit par annuler la conscience de l'altérité : là où tout se résout dans le cercle de la répétition de l'identique, il n'y a plus de place pour la Différence. La dialectique entre temps et éternité, fondée sur la révélation comme avènement de l'Autre et exprimée par l'attente vigilante d'une délivrance du temps, est en même temps et de manière inséparable reconnaissance de l'altérité qui sauve de l'oppressante captivité de l'identité absolue...

Temps circulaire et temps linéaire.

Mircea Eliade a observé que la principale différence entre l'homme des sociétés archaïques et celui des sociétés modernes, fortement marquées par le judéo-christianisme, « consiste dans le fait que le premier se sent solidaire du cosmos et des rythmes cosmiques, tandis que le second se considère comme solidaire

seulement de l'histoire¹ ». Assurément, pour le monde archaïque aussi, il y a une histoire : mais il s'agit d'une « histoire sacrée », indéfiniment susceptible de répétition conformément au modèle exemplaire conservé et transmis par les mythes. Tout se passe comme si s'annonçait une « révolte contre le temps concret historique », une « nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines, au Grand Temps² ». Les objets et les actes n'ont pas de valeur intrinsèque autonome, mais reçoivent leur valeur et deviennent réels pour autant qu'ils participent d'une réalité qui les transcende : le geste prend sens pour autant qu'il est la répétition d'une action primordiale. « Par la répétition de l'acte cosmogonique, le temps concret [...] est projeté dans le temps mythique, *in illo tempore*, où la fondation du monde a eu lieu³. » « La réalité s'acquiert exclusivement par répétition ou participation⁴. »

Les manières d'être, de penser et d'agir du monde archaïque ont été élevées à la dignité philosophique par Platon, dont le grand mérite consista en « son effort en vue de justifier théoriquement cette vision de l'humanité archaïque, et cela par les moyens dialectiques que la spiritualité de son époque mettait à sa disposition⁵ ». Derrière cet effort spéculatif, il y a le souci de répondre à la question posée par la « croix du temps » : comment régénérer l'histoire ? comment l'ancrer à un fondement qui lui donne consistance, dignité et durée ? comment annuler la pesanteur du négatif, le sentiment d'incomplétude, la perception inexorable de la chute, et fonder en même temps un comportement mesuré à l'aune de valeurs qui atteignent à l'éternel et ne se laissent pas absorber et disperser dans la fluctuation des jours ? L'humanité archaïque envisage la possibilité de la régénération cyclique du temps par le moyen du dépassement rituel de l'histoire : pour elle, ce qui est vraiment essentiel et primordial, c'est le commencement, ce commencement-archétype

1. M. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1968, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. *Ibid.*, p. 33-34.

4. *Ibid.*, p. 48.

5. *Ibid.*, p. 49.

que Platon a identifié comme monde des Idées. « Tout commence à son début à chaque instant. Le passé n'est que la préfiguration du futur. Aucun événement n'est irréversible et aucune transformation n'est définitive. Dans un certain sens, on peut même dire qu'il ne se produit rien de neuf dans le monde, car tout n'est que la répétition des mêmes archétypes primordiaux¹. » Il ne faut pas se méprendre sur cette attitude en la confondant avec une forme de mépris de l'existence et des réalités de ce monde ; au contraire, elle montre « un effort désespéré pour ne pas perdre contact avec l'être », la passion de procurer quelque dignité à une vie qui semble n'être qu'*accidentelle*, qui paraît se brûler alors même qu'elle s'accomplit. Pour la spéculation grecque, le mythe de l'éternel retour a « le sens d'une suprême tentative de "statisation" du devenir, d'annulation de l'irréversibilité du temps² ». La vision cyclique de l'histoire n'est pas une régression ou une chute en arrière, mais une régénération, une répétition de l'archétype qui est l'unique réalité et l'unique valeur réellement essentielle et durable.

Quelle réponse cette vision donne-t-elle à la question qui monte de la « croix de l'histoire » ? Quelle est la signification de la souffrance dans le cycle de l'éternel retour ? On ne se tromperait sans doute pas en disant que celle-ci est exorcisée : en devenant un moment du processus qui sera annulé par la répétition de l'archétype, la souffrance se fait « normale ». La « normalité » de la douleur, son retour cyclique et sa disparition cyclique, l'acceptation qui fait de nécessité vertu – comme un simple cas de l'universel – au processus éternel de la vie, à l'éternel retour de l'identique originel et toujours désiré. C'est en regardant en arrière, vers le pur « commencement », c'est en répétant cet archétype du beau et du bien indéfectibles que l'on rachète la souffrance : la nostalgie soutient l'attente du retour et le retour délivre des chutes de l'attente. La conception cyclique du temps annule ainsi la consistance de l'instant présent : la forte densité du fragment se perd, aucun avenir n'est vraiment menaçant et la non-permanence du

1. *Ibid.*, p. 107.

2. *Ibid.*, p. 110 et 142.

temps, avec tout le concret qui s'y rattache, s'ennoblit du seul regret et du geste de répétition du modèle original.

À cette lumière, l'homme ne devient autre qu'un « cas » de l'universel, et son avenir n'est que retour, sans véritable nouveauté ni surprise. Ni le monde archaïque ni la culture grecque ne connaîtront la dignité inimitable de la personne, sujet historique unique et singulier, et pas davantage l'attente d'un nouveau jour qui vient et colore toute chose de sa lumière. Ce qui manque proprement au mythe de l'éternel retour, c'est la dimension de l'avenir: « La théorie païenne est privée d'espérance, parce que l'espérance et la foi sont par essence liées à l'avenir, et qu'il ne peut pas y avoir de véritable avenir si les temps passés et à venir sont conçus comme des phases équivalentes à l'intérieur d'une récurrence cyclique sans principe ni fin. Sur la base d'une continuelle révolution de cycles déterminés, nous pouvons nous attendre seulement à une aveugle rotation de misère et de félicité, de félicité illusoire et de misère réelle, mais non pas à une éternelle béatitude – une infinie répétition de l'identique, mais rien de nouveau, de décisif et de final! »

Ce sont les prophètes juifs qui insistent sur la valeur de l'histoire, en concevant un temps linéaire, marchant en sens unique vers l'avenir: si, pour les religions archaïques, les révélations s'étaient produites en des temps mythiques, « à l'instant extratemporel du commencement² », pour la foi d'Israël la révélation se produit dans les temps historiques. L'histoire est le lieu de la révélation de Dieu, et les formes de son autocommunication sont historiques: la parole par laquelle Il se dit est histoire, bien qu'elle ne s'épuise pas en cela, et l'ensemble des gestes de salut qu'il accomplit est aussi histoire. Les merveilles de l'Éternel se réalisent dans les événements et à travers les paroles des jours des hommes, et sa promesse entrouvre un nouvel avenir parfaitement non déductible et impensable à partir de la mémoire ou des idées de l'homme. Le temps historique

1. K. LÖWTH, *Weitgeschichte und Heilgeschehen* (Signification et fin de l'histoire), 1953, p. 189 (non traduit).

2. M. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 122. Autour de l'idée biblique de la révélation et de son rapport avec la conception de l'histoire, voir les thèses de W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T. RENDTORFF, U. WILKENS, *Rivelazione come storia*, Bologne, 1969.

acquiert une dignité nouvelle: la révélation comme histoire, l'histoire comme épiphane et en même temps cèlement de la Gloire ont comme double et immédiate conséquence la valorisation du temps historique et sa permanente ouverture à un avenir que l'on ne saurait déduire d'aucune prémisse.

L'acte par lequel s'expriment sous la forme la plus haute la dignité du vécu humain concret et sa disponibilité inconditionnelle à l'égard de l'avenir du Dieu vivant, entré dans l'histoire, c'est l'acte de foi: Abraham est véritablement le père d'un nouveau peuple qui n'est plus l'humanité archaïque liée à l'éternel retour, mais le peuple de Dieu qui s'en remet éperdument à la promesse de l'Éternel, qui s'abandonne à sa fidélité, et qui est de ce fait inconditionnellement ouvert à la nouveauté non déductible de l'accomplissement. Si le sacrifice du premier-né était pour le monde paléosémitique un usage à la signification pleinement intelligible, geste répétant la cosmogonie et donc rite capable de délivrer du temps en représentant le commencement, chez Abraham cet acte devient un acte de foi: « Par cet acte, en apparence absurde, Abraham fonde une nouvelle expérience religieuse. *la foi*¹. » Grâce à l'acte de foi dans le Dieu qui semble nier ses promesses (*Deus contra Deum!*), le temps s'ouvre à l'infini du possible divin, et la décision humaine de se fier à l'Éternel même quand Celui-ci semble rester silencieux et caché prend le goût d'une infinie dignité, suffisante pour donner valeur au temps historique tout entier. « Le prophète est l'homme qui se sait entouré par Dieu, qui ne connaît ni dans son espace ni dans son temps un lieu ni un moment qui soient vides de Dieu. Qu'il soit pris d'épouvante ou de joie, peu importe! Ce qui agit dans ce destin, ce ne sont pas des sentiments, mais des réalités. La pesanteur des prophètes signifie la plénitude de Dieu². »

À la conception cyclique du temps et de l'histoire se substitue ainsi une conception « ouverte », « linéaire »: « Se tourner vers Celui qui vient³ », telle est l'attitude prophétique. Le

1. M. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 128.

2. A. NEHER, *L'Essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1984, p. 271.

3. Voir le chapitre ainsi intitulé de M. BUBER, *La fede dei profeti*, Casale Monferrato, 1985, p. 98 s.

regard du prophète est tourné non pas vers l'éternel passé des commencements, mais en avant, vers l'avenir de la promesse de Dieu qui colore de ses teintes toute chose de notre présent. L'espérance prend la place de la nostalgie ; la valeur de l'acte, la dignité de la décision individuelle active et responsable annulent le primat de la répétition ; la régénération ne se produit pas au prix de son évidement, mais grâce à l'irruption du nouveau de la promesse de Dieu qui ouvre à l'homme qui l'accueille en toute liberté la perspective d'un horizon dernier et donne au jour présent la valeur d'un « entre-temps » entre le « déjà » et le « pas encore », et aux réalités d'aujourd'hui le caractère inéluctable de ce qui est « avant-dernier » en face du « dernier ». C'est pourquoi la foi des prophètes s'exprime dans le geste du martyr : « Le martyr [...] est l'obstination de l'homme à se vouloir différent, à se vouloir avec Dieu. Rien, dans le martyr, ne se révèle du mystère de l'au-delà ; la mort n'y est pas expliquée. C'est au contraire l'ici-même, c'est l'histoire humaine qui s'y voit de part en part expliquée. Le martyr est la négation de l'absurde. Tout a une signification en vertu du témoignage ultime d'un homme qui accepte la signification jusqu'au bout. Tout s'oriente par rapport à ce témoignage. La tradition juive a appelé *sanctification de Dieu* le martyr dont les prophètes ont donné le premier exemple dans l'histoire¹. »

Délivrer « du » temps et délivrer « le » temps.

Friedrich Nietzsche dénonce l'échec de toute religion du progrès – liée au message judéo-chrétien sous ses formes théologiques comme sous ses formes modernes sécularisées – et donc aussi de toute théologie ou philosophie possible de l'histoire, et proclame que l'éternel retour de l'identique est la voie permettant de démasquer le « mensonge bimillénaire » qui nous a conduits à croire en une histoire progressive allant d'un principe absolu vers une fin absolue. « L'Antéchrist nietzschéen fonde son propre "pouvoir" sur sa conception du temps ; la force de sa critique se concentre sur le rapport que la méta-

1. A. NEHER, *L'Essence du prophétisme*, p. 271.

physique et le christianisme instaurent entre concept et temps. C'est peut-être ici qu'est la clef qui permettra de comprendre l'idée nietzschéenne du nihilisme et celle de son dépassement possible¹. » La conception du temps historique que la métaphysique occidentale a retenue de l'héritage judéo-chrétien a de fait asservi toute chose à la volonté de puissance de l'homme, et l'homme lui-même à l'idée de progrès : ce n'est qu'en se libérant de cette raison instrumentale et en parvenant à vouloir délibérément ce qui doit être par nature que l'homme deviendra le « surhomme », c'est-à-dire saura s'élever au-dessus de la fuite toujours semblable du temps (l'*Übermensch* est donc à proprement parler l'homme qui se tient au-dessus, l'« homme-au-delà »). Mais les choses ne peuvent se passer de la sorte que si, à tout moment, il peut actualiser le commencement, en répétant à chaque instant l'instant de l'éternité : ainsi se réalise l'éternel retour de la vie dans sa double plénitude de création et de destruction, de joie et de douleur, de bien et de mal.

Pour parvenir à la délivrance du temps historique, Nietzsche recourt à l'idée de l'éternel retour, déclarant immédiatement qu'elle apparaît tel Janus *bifrons*, sous deux visages : condamnation pour le prisonnier du « mensonge bimillénaire » du temps, choix libérateur pour celui qui supporte la pesanteur de l'instant terrible. C'est dans l'aphorisme 341 du *Gai Savoir*, appelé précisément « Le poids le plus lourd », que ces idées se manifestent : Nietzsche en marque à tel point le caractère décisif qu'il en fait le sceau du livre IV, intitulé « Sanctus Januarius » en référence à l'espace de l'absolument miraculeux², et le fait suivre de l'aphorisme conclusif de l'ouvrage, intitulé « Incipit tragoedia », comme pour dire que « la tragédie "commence" à peine se met-on à penser le "poids" qui décide de tout³ ».

1. M. CACCIARI, « Concetto e simboli dell'eterno ritorno », dans *id.* (éd.), *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*, Naples, 1980, p. 55.

2. Dans une lettre à Franz Overbeck envoyée de Gênes le 29 janvier 1882, Nietzsche, particulièrement euphorique, écrit : « Avez-vous vous aussi un "printemps" comme le nôtre ? Ce sont vraiment les "miracles de saint Janvier" [*Wunder des heiligen Januarius*]. » Les miracles, donc, d'une vie vécue dans la plénitude d'une nature généreuse.

3. U. REGINA, *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Brescia, 1988, p. 41.

Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : « Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois, et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémississement, et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession – cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau – et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière ! » – Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte ? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines ! » Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : « Voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois ? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton agir ! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction ! ?

L'ambiguïté de la manifestation du cercle est évidente : « L'éternel retour est la plus grave des idées parce qu'elle engage radicalement à comparer toute chose ; elle prétend trouver le maximum de puissance dans chaque instant de l'existence. Mais cela fait d'une telle doctrine la prémisse de destinées très différentes. Pour ceux qui en acceptent l'invitation non évasive s'ouvre l'enchantement d'une plénitude de signification de la vie ; à ceux qui, au contraire, persistent dans une attitude de déni, le retour inévitable donne la nausée avec un sentiment de frustration, et il provoque chez eux une explicitation du refus de la vie². » Pour qui a bien compris la nouveauté inouïe, il n'y a plus de commencement ni de fin, mais le commencement est la fin et la fin est le commencement, dans la plénitude d'un présent éternel qui est au-delà de la vie et de la mort, du bonheur et de la souffrance, du bien et du mal : c'est l'instant.

1. Fr. NIETZSCHE. *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1967, p. 220.

2. U. REGINA. *L'uomo complementare*, p. 228.

Nietzsche explicite la portée de l'instant par le conte intitulé « De la vision et de l'énigme », dans *Ainsi parlait Zarathoustra* :

Vois ce portique. [...] Deux voies ici se joignent, que ne suivit personne jusqu'au bout. Cette longue voie derrière dure une éternité. Et cette longue voie devant – est une seconde éternité. Elles se contredisent, ces voies, se heurtent de plein front ; – et c'est ici, sous ce portique, qu'elles se joignent. Le nom de ce portique est là-haut inscrit : « Instant ! » – Mais suivra-t-on plus loin l'une des deux – et toujours davantage et plus loin toujours, crois-tu, ô nain, que toujours ces voies se contredisent ? « Toujours menteuse est ligne droite, chuchota dédaigneusement le nain. Courbe est toute vérité, le temps même est un cercle. » [...] Je vis un jeune pâtre qui se tordait, râlant, le visage convulsé ; à sa bouche pendait un lourd et noir serpent. [...] « Mords ! mords ! À la tête ! À la tête le mords ! » [...] le pâtre mordit [...] et d'un bond il fut debout. – Non plus un pâtre, non plus un homme, – un métamorphosé, un transfiguré, un être qui riait ! Jamais encore sur Terre n'a ri personne comme celui-là riait !

La valeur extrême accordée à l'instant différencie l'éternel retour de Nietzsche de celui des anciens : « Dans l'instant, au portique, le pâtre décide, dès lors qu'un cri s'échappe de la bouche de Zarathoustra, de mordre le serpent. La durée s'approfondit dans l'instant. [...] Donc, c'est dans l'instant que consiste l'idée abyssale de Zarathoustra – non pas simplement dans le temps comme éternel retour, non pas dans l'*Amor Fati* qui le reconnaît, mais dans le courage surhumain [...] de celui qui excède toute durée dans l'instant². » Ce n'est pas un temps circulaire, mais un temps « kairologique » qu'il entend récupérer contre le « temps linéaire » des conceptions du progrès : « L'éternel retour de Zarathoustra n'appartient pas à la vérité courbe, au temps circulaire dont le nain, l'esprit de gravité, parlent [...]. L'éternel retour nietzschéen s'en détache radicalement : c'est proprement du temps comme durée, que celle-ci soit disposée de manière circulaire ou linéaire, qu'il faut se délivrer – c'est proprement à l'au-delà du temps comme forme vide du devenir qu'aspire le chant du oui et de l'Amen³. » Un

1. Fr. NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. de Gandillac. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1971, p. 177-179.

2. M. CACCIARI. « Concetto e simboli dell'eterno ritorno », p. 80 s.

3. *Ibid.*, p. 76.

fragment de Nietzsche lui-même confirme la validité de cette lecture : « Imprimons le reflet de l'éternité sur notre vie ! Cette idée a plus de contenu que toutes les religions qui ont méprisé cette vie fugitive et ont enseigné à regarder vers une autre vie indéterminée¹. »

Ce n'est donc pas la reprise du cercle, mais son dépassement contre toute idée possible du temps, qu'elle soit circulaire ou linéaire, que Nietzsche a à cœur : « Pour Nietzsche, l'éternel-retour est l'occasion provocante sur la base de laquelle l'homme décide de sa vie pour toujours. Le cercle apparaît comme transcendé par le sentiment auquel amène sa répétition². » L'instant délivre *du* temps, il est l'espace de l'« homme-au-delà » : « Dans l'instant, l'homme peut se soustraire à la tentation évasive et se concentrer sur le sens d'éternité qu'il peut conférer à *tout* instant. L'instant appelle donc un choix : ou bien l'on cherche dans le temps, parmi les utopies ou les nostalgies, une alternative au devoir, ou bien l'on fait de lui l'interpellation même que l'éternité nous envoie sur le sens de la vie. [...] L'instant qui se répète est la "porte" par laquelle le sens vient investir l'identique en le transfigurant³. » Si la décision donne une telle puissance à l'instant, c'est parce qu'elle « rompt la nécessité du cercle et introduit dans la liberté de l'éternel retour. Non plus fatalité, mais *amor fati*. [...] Dans la décision, l'instant n'est plus après le passé, avant le futur. La décision enfonce le temps, le perce. Et derrière l'instant qui suit le passé et précède le futur se révèle l'instant qui a pour articulations le passé et le futur⁴. »

C'est pour cela, toutefois, que le recours à l'idée « abyssale » de l'éternel retour reste insuffisant et avoue qu'elle se propose comme une « délivrance non délivrée » ; ce qui se voit bien dans un autre épisode de *Zarathoustra*, « Le convalescent » : « Moi, Zarathoustra, l'avocat de la vie, l'avocat de la douleur, l'avocat du cercle, je t'appelle, la plus abyssale de mes idées⁵. » Zarathoustra en discute avec ses bêtes, qui lui répliquent :

1. Fragment V, 11.

2. U. REGINA, *L'uomo complementare*, p. 230.

3. *Ibid.*, p. 241 et 246.

4. V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Naples, 1983, p. 66 s.

5. *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 253 s.

« Tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout refléurit, à tout jamais court l'an de l'être. [...] Éternellement fidèle reste à lui-même l'anneau de l'être. À chaque instant l'être commence ; autour de chaque ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout. Courbe est la sente de l'éternité. — Ô plaisantins que vous êtes, et orgues de Barbarie !, répondit Zarathoustra, et de nouveau il souriait, comme vous savez bien — ce qui en sept jours ne pouvait que s'accomplir — et comme en ma gorge se glissa ce monstre et m'étouffa ! Mais à la tête le mordis et loin de moi le recrachai. [...] Mais en réalité je suis ici gisant, malade encore de la propre rédemption¹. »

Zarathoustra se voit ainsi condamné à enseigner ce qui devrait libérer, et ne libère point : « Car savent bien tes bêtes, ô Zarathoustra, qui tu es et qui tu dois devenir : voici : *tu es celui qui enseigne le retour éternel*, — tel est à présent ton destin ! [...] Vois, nous savons ce que tu enseignes : que toutes choses à jamais reviennent, et nous-mêmes avec elles et que, déjà un nombre infini de fois, nous avons existé, et toutes choses avec nous. Tu enseignes qu'il est une grande année du devenir, une monstrueuse grande année ; qui, tel un sablier, ne peut que toujours à nouveau sur elle-même tourner pour à nouveau courir et s'écouler [...]. Je reviendrai, avec le Soleil et cette Terre, avec cet aigle et ce serpent — *non* pour une vie nouvelle, ou une meilleure vie, ou une vie pareille ; — à jamais je reviendrai pour cette même et identique vie, dans le plus grand et le plus petit d'elle-même, pour à nouveau de toutes choses enseigner le retour éternel ; — du grand midi de la Terre et de l'homme pour à nouveau dire le dit, pour faire aux hommes de nouveau l'annonce du surhomme². »

La conscience de l'éternel retour toute seule ne donne pas à l'homme la possibilité de se fixer par-delà la vide répétition

1. *Ibid.*, p. 239. La « délivrance non délivrée » se manifeste aussi dans la permanence du dégoût, qui évidemment ne résoudra pas non plus le choix de l'instant : « Le grand dégoût que cause l'homme — voilà ce qui m'étouffait et dans ma gorge s'était glissé : et ce qu'a deviné le devin : "Tout est pareil, rien ne vaut la peine, le savoir étranglé. [...] Éternellement revient cet homme dont tu es las, le petit homme !" » (p. 240).

2. *Ibid.*, p. 241-242.

du cycle, au-dessus de lui, dans la permanence de l'éternel sous-jacente à toute non-permanence extérieure, par-delà bien et mal, là où il n'y a que bénédiction : « Voici ma bénédiction : au-dessus de toutes choses comme son propre Ciel rester debout, comme son dôme, comme sa cloche d'azur et son éternelle sécurité ; et bienheureux qui de la sorte bénit ! Car à la source d'éternité reçoivent toutes choses leur baptême et par-delà bien et mal¹. » L'intensité de l'instant ne délivre pas vraiment du temps : « Le passé délivré n'est pas le passé qui vient avant la délivrance. Mais cela signifie que la délivrance n'a pas eu lieu. [...] La décision qui ouvre l'instant en s'opposant au passé ne saurait délivrer le passé. Ce qui se voit délivré, c'est son image-interprétation du passé, et non pas le passé. [...] En vérité, la plus grave objection du nain à Zarathoustra [...] c'est simplement sa présence. La présence d'une force de gravité à côté de la force qui soulève – à côté et non pas dedans – est un obstacle insurmontable pour la délivrance encore pensée à partir de l'Instant, de la Présence comme lieu d'ostension de ce qui est, de ce qui vaut². »

C'est en se posant en héraut de l'éternel retour de l'identique que Nietzsche révèle l'ambiguïté fondamentale de sa pensée : fasciné par la répétition de l'éternité, il est touché comme peu d'autres par la question de la délivrance-rédemption et de l'avenir. « Car le problème fondamental de la philosophie de Nietzsche est en fait le même que toujours : quel est le sens de l'existence humaine dans le tout de l'être³? » Son problème est l'avenir, la volonté d'y croire et de le préparer ; l'âme profonde de Zarathoustra n'est pas la nostalgie ou le souvenir, mais la prophétie ; la dénonciation ne veut être que « prélude à une philosophie de l'avenir⁴ ». « Trop profondément influencé par une conscience chrétienne, Nietzsche n'était pas en mesure

1. Ainsi parlait Zarathoustra, p. 186 (III^e partie. « Avant le lever du soleil »).

2. V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, p. 6 s.

3. K. LÖWITZ, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, 1935, trad. A.-S. Astrup, Paris, Calmann-Lévy, 1991, rééd. Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1998, p. 10.

4. *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (Prélude à une philosophie de l'avenir)* est le sous-titre de *Jenseits von Gut und Böse (Par-delà le bien et le mal)*, Leipzig, 1886.

d'accomplir le « renversement de toutes les valeurs » que le christianisme avait effectué contre le paganisme. En effet, bien qu'il entendît ramener l'homme moderne aux antiques valeurs du paganisme classique, il restait cependant à tel point chrétien qu'une seule question le préoccupait : l'idée du futur et la volonté d'y croire¹. »

La différence avec les Grecs est abyssale :

Pour les Grecs, le mouvement visiblement circulaire des sphères révélait le logos cosmique. Pour Nietzsche, l'éternel retour est « la pensée la plus terrible » et « la plus grande pesanteur », parce qu'elle contredit sa volonté d'une délivrance future. Nietzsche a voulu dépasser la temporalité du temps par l'éternité de l'éternel retour. Les Grecs partaient de l'étant toujours et voyaient le temps qui passe comme une image mineure de l'éternité. [...] Pour les Grecs, l'éternel retour des avancées et des retours expliquait le constant changement de la nature et de l'histoire ; pour Nietzsche, la reconnaissance de l'éternel retour exige un point de vue extrême et extatique. [...] Tous ces superlatifs, ces « suprêmes » et ces « ultimes » volontés, et volontés de retour en arrière, sont aussi contre nature qu'ils sont loin d'être grecs. Ils proviennent de la tradition judéo-chrétienne, de la croyance que le monde et l'homme furent créés par la volonté toute-puissante de Dieu, que Dieu et son image, l'homme, sont essentiellement volonté. Rien ne frappe plus chez Nietzsche que l'accent qu'il met sur notre être créatif, créateur par l'acte de la volonté, comme le Dieu de l'Ancien Testament. [...] En tant qu'homme moderne, il était aussi désespérément loin de la « fidélité à la terre » originelle et du sentiment d'éternelle sécurité sous la tente céleste qu'était condamné d'avance son effort de « retraduire » l'homme dans la nature. sa doctrine se brise en deux, parce que la volonté d'éternisation de l'existence de l'ego moderne jeté dans l'être-là ne peut s'accorder au spectacle d'un cycle éternel du monde naturel².

Avec la reprise du mythe de l'éternel retour et avec l'aporie irrésolue de sa passion pour l'avenir, Nietzsche devient la preuve vivante de la fascination et en même temps de la limite de la conception de la vie et du monde qui avait modelé

1. K. LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heiligeschehen*, p. 252.

2. K. LÖWITZ, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, p. 148-149.

l'homme archaïque et la culture grecque, et le témoignage paradoxal du caractère indépassable de la conception « kairologique » du temps apportée par le christianisme.

En réalité, la valorisation de l'histoire comme lieu où se révèle et se cache la gloire du Dieu vivant, propre à la conception des prophètes juifs du « temps linéaire » guidé par la promesse, touche son sommet et sa radicalisation dans la révélation chrétienne : par l'incarnation, le Fils se fait sujet d'un événement pleinement humain, bien qu'en restant sur le plan de l'être divin ; par la passion et la mort, il fait sienne l'infinie douleur de la négativité, la « croix de l'histoire » sous ses formes les plus atroces, jusqu'à l'acte suprême de l'abandon où le *Deus contra Deum* se révèle sous sa forme la plus dramatique ; avec la résurrection, il intègre dans le temps la nouveauté inouïe de l'histoire de Dieu qui vainc la mort et donne la vie en plénitude. Ce qu'il nous reste de Jésus, Seigneur et Christ, c'est la foi qui ouvre en même temps à l'avenir de Dieu et au présent des hommes dans lequel il est venu habiter par son avènement. La *revelatio* chrétienne fait ainsi définitivement dépasser les vieux schémas de l'éternel retour : en découvrant l'importance de l'expérience religieuse de la « foi » et la valeur de la personnalité humaine, inimitable dans sa singularité, dans sa liberté et dans sa destinée éternelle en face du mystère du Dieu personnel, le christianisme assume et développe de manière originale et créatrice l'héritage d'Israël.

Au temps purement quantifié par la succession des instants qui répètent l'éternité ou par l'enchaînement indéfini de chutes en direction du néant, la révélation néotestamentaire substitue l'idée du temps qualifié, renouvelé par la décision de foi prise devant la parole d'annonciation et l'offrande de la grâce : le temps « kairologique », c'est-à-dire perçu comme *καίρος*, aujourd'hui de grâce, heure de salut donnée par l'Éternel à l'homme qui en accepte l'avènement. La bonne nouvelle du christianisme sera alors de *sauver l'histoire*, et non pas de *sauver de l'histoire* ; délivrer le temps, ce n'est pas délivrer du temps ; l'humble « aujourd'hui » de l'homme est assumé et délivré par l'« aujourd'hui » du Fils de l'homme et peut devenir, par l'accueil de ce dernier, l'« aujourd'hui » de Dieu. Il ne s'agit donc pas simplement d'un salut *dans* l'histoire, c'est-à-dire d'un salut dont le temps resterait seulement le « décor », le *theatrum gloriae Dei* ;

il s'agit, bien plus intensément, d'une délivrance-rédemption du temps historique opérée par la grâce du Dieu vivant entré dans ce temps et par la libre acceptation de l'homme, véritable sujet et protagoniste de l'histoire. L'« histoire du salut » se construit sur la possibilité d'un « salut de l'histoire » fondé sur le mystère de l'avènement par lequel le Dieu vivant a fait sienne l'histoire des hommes¹.

C'est aussi le problème de la souffrance qui trouve un nouvel éclairage dans la vision chrétienne de la délivrance-rédemption : le fait que le Fils de Dieu ait fait sienne la mort dans l'abandon du Vendredi saint donne une signification complètement nouvelle à la passion du monde. La « croix de l'histoire » n'est pas exorcisée, réduite à un passage obligatoire dans le cycle de l'éternel retour : dans le cri de la « neuvième heure », elle est prise au sérieux jusqu'au bout avec tout le caractère dramatique qui lui est inhérent. Cependant, parce que assumée par le Fils qui s'y livre par amour pour le monde en obéissance au Père, la souffrance prend valeur d'*imitatio Christi*, de représentation en nous de sa douleur salvifique, pour « [compléter] [...] ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église » (Col 1, 24). Dans la nuit de la douleur visitée par l'Autre en son avènement se prépare ainsi l'aube du monde nouveau : non pas le retour au commencement, mais l'anticipation de la patrie ; non pas la nostalgie ou le regret, mais l'accomplissement de l'espérance qui ne déçoit pas. Celui qui est l'alliance en personne fait sienne la « croix du temps », en ouvrant dans le « temps de la croix » le chemin vers la Gloire étendue à chaque créature : mais le fragment de temps que le Crucifié fait sien n'est pas l'instant de Nietzsche, assumé par la volonté de puissance, mais l'instant de l'exode humain en tant que visité et habité de l'Avènement divin. C'est parce que la croix est la croix du Ressuscité qu'elle est le lieu où la différence vient rencontrer et transformer l'identité, le lieu de la décision salvifique devant la grâce offerte au monde, qui s'actualise continuellement dans le kérygme grâce à la force de l'Esprit-Saint.

1. Sur ces thèmes, voir Br. FORTE, *Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu. Dieu dans l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei ». 1984.

On comprend alors pourquoi l'alternative entre Dionysos et le Ressuscité est restée l'aporie irrésolue de Nietzsche : celui-ci a cherché dans le monde grec ce qu'il *ne pouvait pas* y trouver ; il s'est aussi par moments bercé de l'illusion d'avoir trouvé dans l'éternel retour le chemin pour délivrer du temps, mais il a en fait cherché une délivrance dans la puissance de l'instant, qui n'est pas hors du temps mais le constitue... En cela il est resté profondément chrétien, marqué par le destin du temps « kairologique » introduit par le christianisme et par la découverte – qui en est la conséquence – de la personne comme sujet et protagoniste libre et conscient de l'instant, mais également assoiffé de se rendre éternel en se délivrant de son temps et de son histoire propres pour participer de l'instant éternel : car seul ce dernier triomphe de la finitude de la douleur et de la mort. En réalité, l'instant n'échappe pas à la tyrannie du temps tant qu'il ne se fait pas espace d'une décision qui libère l'identité de la prison qu'elle se crée elle-même et l'ouvre au pur et simple avènement de l'Altérité : or cela est la décision pour l'Autre qui a rendu visite au temps, l'heure de grâce, le *καρπός*. Nietzsche est trop grand pour ne pas en avoir l'intuition : d'où sa passion pour le Crucifié, le Dieu qui a eu du temps pour l'homme et a habité le fragment de l'instant. Mais en même temps, il hésite à faire le grand saut : et sa recherche de l'éternel retour reste trop chrétienne pour satisfaire le besoin de délivrance, trop païenne pour se dépasser elle-même en une ouverture libératrice à l'avènement de l'Autre sur l'horizon du même, du Dieu de l'éternité dans le temps des hommes. Là où triomphe l'éternel retour, même s'il se consume tout entier dans l'instant, il n'y a place pour aucune *re-velatio* où l'avènement de l'Autre viendrait faire toute chose nouvelle...

CHAPITRE IX

Révélation et « eschaton » La question eschatologique

La question de l'Autre se pose puissamment à l'horizon du sujet historique quand ce dernier affronte la question de son avenir dernier : la splendide continuité que le monde de l'idéologie supposait entre l'aujourd'hui de la raison et le demain de son accomplissement, fût-ce au prix de la pénible évolution du processus d'adéquation du réel à l'idéal, s'est vu démentir à grand bruit par la succession des totalitarismes dans l'histoire. L'*eschaton* s'offre comme interruption et questionnement radical ; la révélation, par ailleurs, entendue comme avènement du Dernier dans l'avant-dernière demeure, est le témoignage fidèle de l'irréductibilité de Celui qui vient. Le Dieu de l'avènement appelle à sortir du monde clos d'une eschatologie domestiquée par la raison idéologique, et ouvre – Lui seul – aux horizons de liberté de l'exode et du Royaume auxquels sa promesse conduit. Jamais autant que dans la question eschatologique, une idée correcte de la révélation n'a garanti le respect et l'accueil de l'Autre, avec toute la force salvifique qu'implique sa venue par rapport à la prison de l'identité exagérée...

La question de l'avenir et la crise de la modernité.

Dans l'achèvement satisfait du système, la raison moderne prétend embrasser la totalité du devenir historique, jusqu'à ses réserves et potentialités les plus cachées : l'histoire hissée au rang de concept n'est autre que « la recollection et le calvaire de l'Esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie¹ ». Sur un semblable

1. G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, p. 313.

horizon de totalité, où se consomme une véritable « extase de l'accomplissement », il n'y a plus de place pour l'ultérieur : en absolutisant l'acte de la raison comme pure phénoménologie de l'Esprit absolu, Hegel a consacré le triomphe du présent non seulement sur le passé, mais aussi sur l'avenir. Si, d'une part, dans l'étreinte du système, des millénaires de « fatigues de l'Esprit » trouvent le repos, d'autre part, en cette même étreinte, les portes de l'avenir se referment : une fois le sommet atteint, il n'y a plus de place pour la nouveauté. La loi du devenir de l'histoire est devenue claire pour la conscience, au point qu'il n'y a plus rien de nouveau à quoi s'attendre, rien du moins qui puisse troubler la compréhension du tout et de ses lois immanentes. Aussi le temps de la philosophie comme « savoir absolu » est-il le « dimanche de la vie », jour de plénitude, jouissance du but atteint. La douloureuse scission d'où naît toute connaissance est guérie par la plus haute réconciliation : la chouette de Minerve – qui signale à la nuit de la conscience l'approche de la pleine lumière du savoir – annonce une eschatologie achevée, où ce qui vient en avant-dernière position cède la place à l'avènement dernier et définitif de l'Esprit à lui-même. C'est ici que l'on voit la concision féconde du système, « qui sature dialectiquement toute l'œuvre de Hegel et la pénètre continuellement, de manière hautement polyphonique, hautement unitaire » : le sujet proportionne l'objet, l'un est la médiation complète de l'autre, « le je et la chose coïncident dans l'expression laconique du bonheur et de la conciliation¹ ». De la sorte, cependant, le « dimanche de la vie » se mue inexorablement en « vendredi saint » de l'avenir : là où tout est compris, il n'y a plus rien à quoi s'attendre. L'éternelle répétition du processus n'ajoutera rien de nouveau : la maturité présumée de la pensée ne connaîtra plus ni stupeur ni émerveillement, parce qu'elle n'attendra aucun avènement ni ne craindra aucune surprise.

Dans l'achèvement du système se referme le cercle de la vie ; tout a pris sens. La vieille question de la douleur a reçu

1. E. BLOCH, *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1977, p. 32 et 39. Toute l'œuvre démontre la thèse exprimée dans l'Avant-propos rédigé pour l'édition de 1951 : « Hegel a nié l'avenir, nul avenir ne niera Hegel » (p. 5).

une réponse des plus rassurantes : le négatif du monde n'est pas l'opposé déchirant du positif, mais il lui appartient comme moment d'un processus, comme étape de la vérité. « Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin. [...] Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement-l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement *Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité¹. » De la sorte, négatif et positif se résolvent en simples moments de l'histoire de l'Esprit, pôles nécessaires et complémentaires du processus, dépassés l'un et l'autre par la réconciliation finale : « Le mouvement est ainsi le double processus et devenir du tout ; ainsi chaque moment pose en même temps l'autre, et chacun a en lui les deux moments comme deux aspects ; pris ensemble ils constituent donc le tout en tant qu'ils se dissolvent eux-mêmes et se font des moments de ce tout². » La vérité est totalité ; et celle-ci, gagnée et étreinte par la « fatigue du concept », est la réponse capable d'épuiser la demande de sens qui s'élève des douloureuses contradictions du réel. Dans le mouvement vital du processus se dissout toute contradiction, se surmonte toute scission, « puisque non seulement la substance de l'individu, mais l'Esprit du monde même a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l'extension du temps, et d'entreprendre le prodigieux labeur de l'histoire universelle dans laquelle il a incarné dans chaque forme, pour autant qu'elle le comportait, le contenu total de soi-même³ ». Le vrai est le sens achevé, la totalité expliquée et réconciliée, et donc « le délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre ; et puisque ce délire résout en lui immédiatement chaque moment qui tend à se séparer du tout, – ce délire est aussi bien le repos translucide et simple⁴ ».

1. G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 19.

2. *Ibid.*, t. I, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 27.

4. *Ibid.*, p. 40.

Ce qui, chez Hegel, constituait la réponse à un besoin aigu de réconciliation historique, après la crise dramatique de la Révolution française et de ses développements, devient souvent, dans la postérité hégélienne multiforme, consentement à la fascination d'un savoir absolu, présomptueuse mise en avant de la raison adulte : c'est là que l'on trouvera la limite constitutive et dramatique de l'idéologie moderne dans toutes ses expressions, bourgeoises ou révolutionnaires. Héritage de Hegel, parce que produit de la synthèse achevée d'idéal et de réel réalisée dans le système. l'idéologie entend changer le monde et la vie à partir du concept : la réalité vécue doit se conformer à la réalité programmée ; « négatif » et « positif » sont amenés à la synthèse qui les dépasse tous deux par un processus dialectique qui investit les rapports historiques, les situations réelles. La totalité – embrassée par la pensée – ne tardera pas à se convertir ainsi en totalitarisme, dure et violente historicité, transformation révolutionnaire destinée à conformer le réel, résistant et obtus, à l'idéal progressiste et éclairé. La parabole des idéologies modernes ne fera rien d'autre que rendre évidente cette cohérence : le manque d'adhésion à la réalité et la fermeture au nouveau et à ses surprises manifesteront en même temps l'ennui terrible et le coût énorme – en termes humains, sociaux et écologiques – des présomptions idéologiques. Ainsi, la « dialectique des Lumières » partira de la constatation évidente et douloureuse que « la terre entièrement éclairée brille à l'enseigne d'un malheur triomphal¹ ».

Ce destin de l'époque moderne rapproche l'idéologie révolutionnaire de l'idéologie bourgeoise : si le totalitarisme de la première est impudent, clairement répressif et violent, celui de la seconde est subtil et pénétrant, diffusé par les « agents de persuasion occultes » des sociétés du bien-être, non moins exigeants et présomptueux que les différents « seigneurs » de la révolution. Dans l'un et l'autre cas on présuppose un sens déjà donné à toute chose, une justification idéale qui exorcise les coûts dramatiques, un projet achevé qui doit simplement être

1. M. HORCKHEIMER. TH. W. ADORNO. *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*. Paris. Gallimard. « Bibliothèque des idées », 1974, p. 11.

entièrement réalisé pour que tout fonctionne. L'amertume de l'échec brise l'un et l'autre rêve de totalité : aussi, sur les deux fronts, la crise de la raison « adulte » se profile-t-elle sous la forme d'un refus de sa totalité satisfaite et programmée, d'un écroulement des horizons de sens proposés par elle, d'un besoin – nouveau et véritablement révolutionnaire dans ses potentialités – de la différence, qui rompt le cercle des réponses déduites de l'identité déjà donnée. L'avenir se manifeste avec une étonnante impétuosité : non pas l'avenir programmé et déductible du présent propre à l'idéologie, mais l'avenir obscur, inquiétant et dont on ne saurait disposer qui est celui de la vie et de l'histoire réelles. Au-delà de la modernité et de sa parabole, le prétendu « postmodernisme » se manifeste avant tout comme malaise, impatience et refus : là où la raison émancipatrice avait des solutions claires et évidentes, organisées à l'intérieur d'une signification omnicompréhensive et solaire, on redécouvre l'obscur excédent de la vie par rapport à tout « sens » idéal, l'achoppement douloureux sur la finitude et sur la mort, le tourment non résolu du négatif, la différence qui feint toute tranquille présomption de possession de l'identité. C'est une prise de congé de la sécurité, une réapparition de la mort et du néant, l'abandon de tout principe pour naviguer vers l'inconnu, « sans sens », enfin libres de la geôle du sens. « Pensée faible », « long adieu à l'être et au principe », l'aventure de la différence après le délire bachique de l'identité semble se résoudre en un simple et vide « ac-cident », en une chute permanente dans le néant¹. La perte du sens, conséquence de la crise des réponses totalisantes de la raison moderne, devient ainsi toujours plus, sur la lame de fond du refus, perte du goût de se poser la question du sens : ce qui, à la fin, est contesté, ce n'est pas tant la réponse que la légitimité même de l'interrogation et jusqu'à la consistance de la douleur d'où elle naît. Si tout arrive par « ac-cident », la douleur ne serait-elle pas aussi ac-cident, chute dans le vide ? Pourquoi, alors, en demander le sens ? Pourquoi en chercher une issue ?

1. Voir par exemple G. VATTIMO et P. A. ROVATTI (dir.), *Il pensiero debole* (La pensée faible). Milan, 1983, ainsi que G. VATTIMO. *Al di là del soggetto* (Au-delà du sujet), Milan, 1981. et *La fine della modernità* (La fin de la modernité), Milan, 1985 (non traduits).

L'avenir – replongé dans toute l'inquiétude et l'obscurité qui lui viennent des cendres des prisons idéologiques – semble ainsi se noyer dans une nouvelle étreinte de totalité : le principe « fort », omnicompréhensif et rassurant cède la place à l'absence de principe, qui n'est pas moins vaste et totale. Si le néant peut se présenter comme la simple forme renversée du tout, le signe « moins » devant la parenthèse de la réalité, l'avenir perd à nouveau son obscurité : il sera le prolongement du présent, la perpétuation de la faiblesse, la chute continuelle. Paradoxalement, c'est la catégorie de « futur », par rapport à laquelle s'est rendu évident l'échec de la raison forte de la modernité, qui montre le fil rouge de la continuité reliant la postmodernité nihiliste au monde dont elle vient et qu'elle refuse avec tant d'énergie. La « pensée faible » déduit l'avenir du présent de manière non moins totalitaire que ne le faisait la « pensée forte » de l'identité du réel et de l'idéal : elle est incapable d'étonnement et d'accueil du nouveau, au moins autant que l'était la présomption totalisante de la raison idéologique.

La non-déductibilité et la nouveauté de l'avenir requièrent alors une pensée autre, capable d'abandonner les prisons de l'idéologie, mais aussi suffisamment vigilante pour ne pas tomber dans celles de son renversement. S'ouvrir à une telle pensée signifie compter avec le retour du futur comme possibilité et comme défi, et donc avec l'authentique nouveauté et altérité de l'avenir en se mesurant au terme des choses, mais sans le déduire de ce qui vient avant. L'eschatologie – parce qu'elle est justement la doctrine des choses dernières (ἔσχατα) et nouvelles (*novissima*) – dévoile ici son étonnante actualité de réserve critique par rapport aux dangers de la modernité et de son développement nihiliste : elle est pensée « nouvelle » parce qu'elle a l'audace de penser le « nouveau », de s'ouvrir tout grand à ses surprises...

La redécouverte de l'eschatologie et la révélation.

Si l'eschatologie est la « nouvelle pensée » capable de s'ouvrir à la nouveauté non programmable et non déductible de l'*eschaton*, il n'est pas étonnant que le grand tournant du

dépassement de la « raison moderne » ait été stimulé en particulier par la réflexion théologique fondée sur la promesse de la révélation. La doctrine des choses ultimes, qui était devenue l'innocent dernier chapitre de la dogmatique chrétienne, s'éclaire d'une nouvelle actualité et d'intérêts insoupçonnés : « Tandis que pour le libéralisme du XIX^e siècle pouvait être appliqué le mot de Troeltsch : "Le bureau eschatologique est tout ce qu'il y a de plus fermé", depuis le début de ce siècle, au contraire, il fait des heures supplémentaires¹. » La question du futur investit avec une énergie renouvelée tous les aspects de la pensée et l'incite à se confronter avec la venue et la nouveauté de l'espérance chrétienne : on redécouvre que « la perspective eschatologique n'est pas un aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne, le ton sur lequel tout, en elle, s'accorde, la couleur de l'aurore d'un jour nouveau attendu dans laquelle tout baigne ici² ». À la redécouverte de l'eschatologie correspond aussi une récupération de la question du sens et des réponses possibles à lui donner, au-delà de la crise de la modernité et de la chute nihiliste post-moderne : la réapparition de l'horizon dernier se conjugue ainsi à la recherche du sens perdu.

La reprise eschatologique dans la théologie du XX^e siècle peut être reconstruite en trois étapes, à la fois chronologiques et spéculatives : la première renvoie à l'entrée de l'*eschaton* dans la pensée de la foi sous la forme de l'*Objet pur*, autre et souverain par rapport aux présupposés mondains ; la seconde se rapporte à la revendication de la nécessaire ouverture du *sujet* à la puissance qui vient du futur, et donc à la décision comme condition eschatologique, nécessaire à l'entrée de ce qui est dernier dans le temps avant-dernier ; la troisième étape s'efforce enfin de réaliser la *médiation du sujet et de l'objet*, en proposant un avènement de l'*eschaton* conjugué à l'acceptation vigilante et engagée de l'exode humain³.

1. H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia, 1967, p. 31.

2. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Traditions chrétiennes », 1983, p. 12.

3. Une reconstitution significative de la « querelle eschatologique » de notre siècle se trouve dans J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 35 s. Voir aussi Br. FORTE, *Cristologia del novecento*, Brescia, 1983, p. 20 s., et Jésus

La première étape s'était profilée dès le début – au tournant du siècle – comme une critique de la réduction moderne du futur de Dieu au présent de l'homme ; l'« eschatologisme conséquent » avait dénoncé la myopie des interprétations libérales de la prédication de Jésus-Christ et de son objet central, le Royaume. Pour les théologiens envoûtés par la fascination de la « raison moderne », la religion se réduisait à une dimension de l'esprit (*eine Provinz des Geistes* pour Schleiermacher), produite « nécessairement et spontanément » (*notwendig und von selbst*) dans l'intimité de toute âme d'élite par le « sentiment de dépendance » infinie (*Abhängigkeitsgefühl*). En conséquence de quoi le Royaume de Dieu se résumait à une idée morale, paix et concorde goûtées dès le temps présent par les « belles âmes », « union des hommes au moyen de l'amour » (A. Ritschl). Véritablement heureux pouvait donc être celui qui « par l'honnêteté de sa volonté et la poésie de son âme sait recréer dans son cœur le véritable Royaume de Dieu » (Ernest Renan). « Inhérent à ces concepts se découvre l'impressionnant idéal de vie présenté à la bourgeoisie à la fin du XIX^e siècle¹ » ; la crise de ce monde bourgeois, coïncidant avec le déclenchement inattendu de la Première Guerre mondiale en révèle la présomption, satisfaite par ses conciliations idéales mais démentie par la réalité dramatique des processus historiques.

La dénonciation de la continuité entre le divin et l'humain avait par ailleurs résonné dans la lecture que les « eschatologistes conséquents » avaient donnée de la « Bonne Nouvelle » : dans la véhémence du refus, ceux-ci exaspèrent les tonalités de rupture de la prédication du Prophète galiléen, en font un « fanatique apocalyptique » qui « n'a plus rien de commun avec ce monde et a déjà un pied dans le monde à venir » (J. Weiss), un grand naïf et un grand perdant, qui a su saisir la roue de l'histoire et la faire tourner vertigineusement en avant, mais qui s'est laissé écraser par elle (A. Schweitzer). Mais, de la sorte, la vérité reconquise est de nouveau perdue ; le réalisme de l'*eschaton* annoncé par Jésus-Christ revient à un message

de Nazareth. *Histoire de Dieu. Dieu dans l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei ». 1984, chap. XVIII, qui est en partie repris ici.

1. W. PANNENBERG. *Esquisse d'une théologie*, trad. fse A. Liefhooghe, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei ». 1971, p. 39.

sans prise possible sur l'histoire. En ce sens, « l'eschatologie dite "conséquente" n'a jamais été vraiment conséquente ; demeurant pour cette raison singulièrement dans l'ombre jusqu'à aujourd'hui ».

Avoir redécouvert le contenu eschatologique de la foi chrétienne dans toute son irréductible objectivité est à l'honneur de Karl Barth : contre les présomptions de l'univers libéral, démasquées par la crise de l'histoire, son commentaire sur l'épître aux Romains de saint Paul, dans la seconde édition qu'il en a donnée (1922), constitue un cri de dénonciation à la fois violent et libérateur. Partant de Rm 8, 24 – « notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer » –, Barth observe :

Un christianisme qui n'est pas rigoureusement et absolument eschatologie n'a rigoureusement et absolument rien de commun avec le *Christ*. Un Esprit qui n'est pas, à chaque instant du temps, nouvellement, vie issue de la mort, n'est, en aucun cas, l'Esprit *saint* [...]. Ce qui n'est pas espérance est un billot, un boulet, une entrave, lourd et fruste comme l'est le mot « réalité ». Cela n'affranchit pas, mais au contraire rend captif. Cela n'est pas grâce, mais au contraire jugement et perdition. [...] La rédemption, c'est la chose invisible, inaccessible, impossible, que nous rencontrons sous forme d'espérance².

La motivation dernière de ce primat absolu de l'élément eschatologique se trouve dans la transcendance de Dieu, dans son être d'Objet pur, irréductible à la capture du sujet :

Effectivement, la vérité, si dure et si sainte et si puissante soit-elle, si fortement soit-elle notre délivrance, si fortement soit-elle Dieu *même*, Dieu pour *nous*, nous ne pouvons, en aucun cas, la posséder comme victoire, comme accomplissement, comme présent, autrement que « par l'espérance ». Comment pourrait-elle être la vérité, si nous pouvions, tels que nous sommes, la discerner directement ? Comment pourrait-elle être Dieu, si jamais elle pouvait devenir pour nous une possibilité parmi d'autres ? [...] Une communication directe au sujet de Dieu n'est pas une communication au sujet de *Dieu*³.

1. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 36.

2. K. BARTH. *L'Épître aux Romains*, 2^e éd., trad. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 301-302.

3. *Ibid.*, p. 301.

Le christianisme est en tout et pour tout eschatologie parce qu'il a à faire en tout et pour tout avec l'incapturable souveraineté et l'« excédent » du Dieu de la révélation, qui s'est communiqué à l'homme sous forme de promesse et d'espérance, et non pas sous celle d'un quelconque objet de connaissance, mais comme l'Objet pur et transcendant qui nous précède et nous dépasse en toute dimension.

Et pourtant même Barth ne se soustrait pas au radicalisme du refus; la confrontation dialectique avec la pensée libérale le conduit à nier toute consistance de l'humain et du mondain en face du Dieu qui vient :

En Christ, cependant, Dieu parle, tel qu'il est, et inflige un démenti au Non-Dieu de notre monde. Il s'affirme lui-même, en nous niant, tels que nous sommes, et en niant le monde, tel qu'il est¹.

La résurrection, c'est la *révélation*, la découverte de Jésus en tant que Christ, la manifestation et la connaissance de Dieu en lui; c'est là qu'intervient la nécessité de rendre gloire à Dieu, de compter en Jésus avec l'Inconnu et l'Invisible, d'admettre Jésus comme la fin du temps [...]. Dans la résurrection, le monde nouveau du Saint-Esprit touche le monde ancien de la chair. Cependant il le touche – comme la tangente, un cercle – sans le toucher; et, tout en ne le touchant pas, il le touche comme étant le monde *nouveau*².

De la sorte, cependant, la force de l'Objet pur est capable d'écraser toute possibilité d'acceptation, et de laisser le sujet dans toute son extranéité et son éloignement en face de l'avènement divin: contre toute attente, le « positivisme de la révélation » (D. Bonhoeffer) devient le résultat final du radicalisme eschatologique du jeune Barth. « Mais c'est maintenant [...] l'*eschaton*, par son irruption de caractère transcendantal, qui entraîne chaque fois l'histoire de l'homme dans sa crise dernière. Par là cependant, l'*eschaton* se mue en éternité transcendante, en signification transcendante de tous les temps, également proche et également éloignée de tous les temps de l'histoire³. » L'eschatologie est amputée de toute prise directe

1. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 37-38.

3. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 38.

sur les vicissitudes humaines, et celles-ci restent purement du ressort du protagonisme historique: « Le positivisme de la Révélation se facilite trop la tâche [...] le monde est pour ainsi dire laissé à lui-même et doit se suffire, voilà l'erreur¹. »

C'est donc aussi en réaction au radicalisme du premier Barth que Rudolf Bultmann, initialement allié avec lui sur le front de la « théologie dialectique » antilibérale, s'en détache pour récupérer la dignité du *sujet humain*, non pas contre l'offre du don eschatologique de Dieu, mais en rapport avec elle. Pour lui aussi, « la prédication de Jésus est annonce eschatologique, c'est-à-dire annonce que l'accomplissement de la promesse est à présent imminent, que le Royaume de Dieu frappe à la porte² ». Pour lui non plus, cette catégorie décisive ne saurait se réduire à une conception éthique: « Le Royaume de Dieu *n'est pas un "bien suprême" au sens éthique*. Il ne s'agit pas d'un bien vers lequel se tourneraient le vouloir et l'agir humains. Il ne s'agit pas d'une grandeur qui pourrait être réalisée de quelque façon par un comportement humain et qui de quelque façon aurait besoin des hommes pour parvenir à l'existence [...]. Le Royaume de Dieu est quelque chose de prodigieux, et même il est "le prodigieux" par excellence, qui s'oppose à tout ce qui existe ici et maintenant et est "totalement autre"³. » En tant que tel, justement, le Royaume ne peut être fixé selon des contenus représentatifs, ni selon ceux de l'apocalyptique: « Jésus ne peint point les châtimements de l'enfer, et n'esquisse point davantage de splendides images de la gloire céleste [...]. La signification véritable du "Royaume de Dieu" pour la prédication de Jésus ne se trouve pas dans les événements dramatiques de sa venue, ni dans ce que la fantaisie humaine est en mesure d'imaginer sur son mode d'existence. La prédication y porte intérêt non pas comme à un mode d'être, mais comme à l'événement extraordinaire qui

1. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, éd. E. Bethge, trad. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides (diffusion France Librairie protestante), 1973, p. 295 (lettre du 5 mai 1944).

2. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. S. Durand-Gassel. P. Freiss et C. Payot, Paris, Éd. du Seuil, 1968, p. 123. Voir, sur la théologie de Bultmann, Br. FORTE, *Cristologie del Novecento*, Brescia, 2^e éd., 1985, p. 105-144.

3. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, p. 129 s.

signifie pour l'homme le grand *aut... aut* qui le place *dans la décision*¹. » En d'autres termes, il ne raconte pas ce qu'est le Royaume, mais le fait qu'il vient de manière non déductible et non programmable, poussant l'homme à la décision : « Le Royaume de Dieu est une puissance *qui détermine totalement le présent, bien qu'elle soit totalement futur*. Elle détermine le présent par le fait qu'elle pousse l'homme à la décision². »

L'heure eschatologique est alors, pour Bultmann, celle où le Dieu qui vient rencontre l'individu, dans tout le concret et toute la dignité de son individualité : « Pour Jésus, Dieu est la puissance qui met l'homme en situation de décision³ », et l'homme est celui qui « qui se tient dans son *hic et nunc*, dans la décision, avec la possibilité de se décider au moyen de sa libre action⁴ ». Le caractère définitif de cette heure – l'« heure de la décision » – tient au fait que nul ne peut décider à la place d'un autre, et que nul ne peut non plus programmer ou déduire son temps : « Je dois vivre *ma* vie, comme je dois mourir *ma* mort⁵. » Là se tient également ce qui fait la fascination et le drame des présomptions idéologiques, des visions du monde totalitaires : « Il est compréhensible que de telles *Weltanschauungen* soient très en faveur [...] En effet elles rendent derechef à l'homme le grand service de le délivrer de lui-même, de le décharger de la problématique de son existence concrète, du souci et de la responsabilité de cette existence [...] Aux instants où cette existence est ébranlée et mise en question, il se décharge du soin de prendre ces instants au sérieux pour y voir des cas du général, pour les insérer dans un ensemble et échapper ainsi à son existence propre⁶. » L'urgence de la décision empêche l'homme de se reposer sur un sens déjà disponible, sur un cadre déjà donné : en face de l'annonce du

1. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, p. 132 s.

2. *Ibid.*, p. 46.

3. *Ibid.*, p. 185.

4. *Ibid.*, p. 144.

5. R. BULTMANN, « La conception du monde et de l'homme dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme » (1940), dans *Foi et compréhension*, t. I, *L'Historicité de l'homme et de la révélation*, trad. A. Malet, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 448.

6. R. BULTMANN, « Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu ? » (1924), dans *Foi et compréhension*, t. I, p. 40-41.

Royaume qui vient, « kérygme » à la fois joyeux et exigeant, chacun joue sa propre vérité, et ne trouve le sens de sa propre existence que s'il se décide pour l'acceptation, pour l'authenticité d'une vie qui libère des geôles des fausses certitudes et de la mort du cœur. La responsabilité du sujet humain dans son individualité en ressort tellement accentuée qu'elle donne l'impression d'une « théologie de la solitude » où, à la fin, la puissance du Royaume qui vient du futur est livrée aux mains du présent de la décision solitaire de l'individu. S'agit-il d'un regret des « pains d'Égypte », après avoir goûté à l'expérience exaltante de la libération de la servitude de l'univers libéral ? S'agit-il d'une « réduction » de l'altérité de Dieu, et en particulier de son altérité eschatologique, à l'arbitre d'une foi « qui crée son objet² » ? Ou bien s'agit-il au contraire d'une « interprétation existentielle » tendant à recueillir la signification actuelle du message eschatologique prépondérant du Nouveau Testament ? Quelle que soit la réponse à donner à ces questions, il reste vrai que l'« eschatologisme existentiel » de Bultmann ne paraît pas être en mesure de rendre totalement raison du contenu de l'eschatologie chrétienne. Les extrêmes de l'objectivisme radical et de la subjectivité exacerbée se touchent, renvoyant à une synthèse qui évite autant de concevoir l'*eschaton* comme gloire de Dieu obtenue au prix de la mort de l'homme que de le penser comme gloire de l'homme obtenue au prix de la mort de Dieu. Le refus de la complétude de sens des visions totalisantes de la raison moderne ne légitime la recherche du sens ni dans le simple écroulement des grandeurs mondaines, ni dans la pure exaltation des possibilités de décision de l'homme.

À la recherche de cette synthèse, comprise comme dépassement de l'objectivisme barthien et du risque de « réduction existentielle » de l'*eschaton*, appartient la troisième entrée de l'eschatologie dans la pensée théologique du xx^e siècle : celle-ci fait fond sur la nouvelle conscience de la *circularité*

1. C'est la critique de Barth envers Bultmann (K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, 1952 ; repris dans *Comprendre Bultmann*, Paris, 1970, p. 133-190).

2. Voir par exemple les critiques adressées à Bultmann par I. MANCINI, *Novecento teologico*, Florence, 1977, p. 212 s.

herméneutique opérant entre sujet et objet dans tout acte de conscience, et interprète sous cet éclairage le rapport entre élément eschatologique et conscience de l'homme et du monde¹. En particulier, il oppose à l'« historicité violente » de la pensée « forte » de la raison moderne une « historicité ouverte » qui maintiendrait le présent de l'homme et le futur de Dieu en un rapport nécessairement asymétrique, tel que l'on n'oublie jamais l'excédent et l'ultériorité qui appartiennent à Dieu et au *novum* que sa promesse entrouvre pour l'histoire. L'Altérité eschatologique frappe à la porte de toute identité close et la provoque à se dépasser elle-même et à dépasser son horizon exclusif...

Comme un dense chiffre de cette « eschatologie historique » : voilà comment on peut considérer la pensée de Jürgen Moltmann, tout particulièrement dans sa *Théologie de l'espérance*². Celle-ci se présente comme un projet herméneutique qui investit la pensée chrétienne tout entière : « L'eschatologie chrétienne, quand bien même elle retrouverait son rôle, qui est de donner le ton à l'ensemble de la théologie, n'en resterait pas moins un théologoumène stérile, si l'on ne parvenait pas à en tirer les conséquences pour une nouvelle manière de penser et d'agir au contact des choses et des situations de ce monde. Tant que l'espérance ne s'empare pas, pour les transformer, de la pensée et de l'action des hommes, elle reste à rebours du bon sens et inefficace³. » La raison théologique se conçoit sous cet éclairage comme *spes quaerens intellectum*, comme l'interminable travail d'adéquation de la pensée à l'avenir promis, disponibilité aux surprises de Dieu et à l'originalité du devenir historique. Loin de présupposer l'identité du réel et de l'idéal, la conscience de l'*eschaton* laisse le sujet ouvert à l'excédent permanent de l'Objet pur, donc à la nouveauté de l'avènement du Dieu vivant qui n'est déductible d'aucune prémisse, mais radicalement fruit de sa liberté. L'événement même de révélation n'ajuste pas le mystère de Dieu aux paroles humaines : aussi se présente-t-il surtout comme une « promesse », une commu-

1. Sur l'influence des différentes entrées de l'« histoire » dans la conscience théologique du XX^e siècle, voir Br. FORTE, *Cristologie del novecento*, en particulier p. 9-62.

2. Voir J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*.

3. *Ibid.*, p. 30.

nication dans l'espérance qui anticipe et prépare l'accomplissement, sans l'accaparer ni le contraindre à l'urgence du « maintenant ». Ainsi, loin de fermer ou d'arrêter l'histoire, la révélation l'ouvre au futur de Dieu : « Le souvenir de la promesse advenue [...] s'enfonce comme une écharde dans la chair de tout présent [...]. C'est la *promissio inquieta* qui ne laisse pas l'expérience humaine du monde devenir l'image cosmique, fermée sur elle-même, de la divinité, mais la maintient ouverte à l'histoire¹. »

Si l'ouverture de la pensée à ce qui vient, à la nouveauté est la forme qu'imprime l'*eschaton* de la révélation à la raison théologique, le contenu qu'il lui transmet est le futur de Dieu : non pas un futur déjà placé entre les mains et dans la conscience des hommes – comme l'*homo absconditus* présent dans le « principe espérance » d'Ernst Bloch² –, mais le futur de Jésus-Christ tel qu'il est révélé en espérance par la contradiction de sa résurrection par rapport à la mort en croix :

L'eschatologie chrétienne parle de « Christ et son avenir ». Son langage est le langage des promesses. Elle comprend l'histoire comme la réalité ouverte par la promesse. À travers la promesse et l'espérance actuellement présentes, l'avenir, encore non réalisé, de la promesse, entre en contradiction avec la réalité donnée. Dans cette contradiction, on saisit *historicité* du réel sur la ligne de front du présent en direction de l'avenir promis. L'histoire, avec ses possibilités et ses risques extrêmes, se manifeste dans l'événement de la promesse que sont la Résurrection et la Croix du Christ³.

De la sorte, le contenu de l'eschatologie chrétienne se voit ramener tout entier à l'autocommunication du Dieu vivant et à la relation que cette dernière établit entre le présent du monde et l'avenir entrouvert par sa promesse ; tout sens de l'histoire qui serait le fruit de visions présomptueusement totales est déplacé, tout comme, dans la perspective de l'alliance célébrée par l'événement pascal, sont dépassées tant la négation

1. *Ibid.*, p. 93.

2. Moltmann consacre à un débat avec Ernst Bloch l'« Appendice » de sa *Théologie de l'espérance* p. 367 s.

3. *Ibid.*, p. 241.

de l'homme au nom du primat absolu de l'avènement divin que l'exaltation induit de la décision de l'individu. L'Objet pur et le sujet historique, le Dieu vivant de la révélation et l'homme artisan et protagoniste du lendemain se rencontrent dans l'alliance eschatologique, lourde du définitif futur promis.

Au sein d'un tel cadre interprétatif, ce futur reste indéterminé dans son excédence : on l'atteint sous la forme de la « promesse » et de l'itinérance, non pas sous celle de l'anticipation réalisante, de la « prolepse ». Une impression d'instabilité et d'incertitude ne peut être évitée jusque dans la pensée du bien le plus haut, de la vérité la plus profonde : le « déjà » du salut est déséquilibré par le « pas encore ». L'eschatologie « présente », que l'on rencontre par exemple avec abondance dans les écrits johanniques, semble sacrifiée au primat absolu de l'avenir¹. Il y a toutefois, dans l'interprétation de Moltmann, une présence du futur qui n'est pas négligée : on croit et l'on fait confiance au futur parce que – en tant que futur personnel lié à l'événement de la résurrection du Christ – en lui réside le mystère même de Dieu. Mais cette confiance croyante n'est ni évasion consolante, ni fuite en avant ni nostalgie du passé : au contraire, c'est une espérance vigilante, une ouverture présente de la vie et du cœur, un engagement de renouvellement et de libération dans le jour présent. « Qui espère en Christ ne peut plus s'accommoder de la réalité donnée, mais commence à en souffrir, à la contredire. Paix avec dieu signifie conflit avec le monde, car l'écharde de l'avenir promis s'enfonce inexorablement dans la chair de tout présent inaccompli². » Moltmann a à cœur de montrer que ce n'est pas le *cor inquietum* qui invente ou produit le lendemain de l'*eschaton*, mais l'irruption de l'Autre, la résurrection du Christ. Ici intervient la prise de distance par rapport au « prin-

1. Dans l'index des citations bibliques de la *Théologie de l'espérance* (p. 399-400), on ne trouve qu'une seule citation du corpus johannique, 1 Jn 3, 2, et encore celle-ci ne renvoie-t-elle qu'au chapitre qui traite de l'avenir. Voir à ce propos les observations critiques de G. POZO, *Teologia del aldilà*, Milan, 6^e éd., 1986, p. 74 s. C'est sur la distinction entre « promesse » et « prolepse » que se joue la différence de perspective entre la pensée de Moltmann et celle de W. Pannenberg dans sa *Cristologia*. Voir Br. FORTE, *Cristologia del novecento*, p. 23 s.

2. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 18.

cipe espérance » d'Ernst Bloch, pour qui « par les hypostases des dieux les hommes n'ont jamais exprimé autre chose qu'un *futur ardemment désiré* », car rien d'autre n'est contenu dans le *Deus absconditus* que « le problème de savoir quelle importance il a pour le légitime mystère de l'*Homo absconditus*¹ ». Pour Bloch, le futur de Dieu est donc caché dans le présent de l'homme : le Dieu caché n'est autre que l'homme caché à lui-même : « L'*homo absconditus* dispose donc d'une sphère d'une durée prédéterminée dans laquelle, s'il ne périt point, il peut se proposer de paraître avec ses caractères fondamentaux, dans son monde ouvert². » Pour Moltmann, seul l'Autre véritable qui se manifeste dans l'événement de la résurrection du Crucifié rend le cœur authentiquement inquiet en le libérant des fausses sécurités et en l'incitant à s'engager pour la libération du monde, pour attirer dans le présent des hommes l'avenir authentique de la promesse de Dieu. Le « déjà » est lourd du « pas encore » qui est venu demeurer en lui, sans toutefois s'y livrer complètement. Aussi le sens que la théologie de l'espérance offre à l'homme inquiet n'est-il pas certitude tranquillissante ou possession illusoire, mais défi et confiance, lutte et contemplation, vigilance et attente sereine qui changent dès maintenant le présent de l'homme.

La redécouverte de l'eschatologie, en réaction à la crise de la raison moderne et à la chute du nihilisme postmoderne, coïncide ainsi avec une affirmation plus rigoureuse de l'altérité de Dieu, non déductible de ce qui est mondain ni disponible à la capture de la subjectivité. Cette récupération de la « divinité de Dieu » se conjugue à un effort pour ne pas obscurcir la dignité du protagoniste humain, et donc pour tenir compte de la singulière « humanité de l'homme » sans laquelle l'eschatologie n'aurait aucune prise sur le réel. La voie pour faire cohabiter les deux affirmations se trouve dans l'« eschatologie historique » qui trouve dans l'événement de la mort et de la résurrection du Seigneur Jésus le lieu où l'« humanité de Dieu » a rendu possible la « divinisation de l'homme ». Si le suprême

1. E. BLOCH, *Le Principe espérance*, trad. fse Fr. Wuilnart, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 3 tomes, 1976.

2. *Ibid.*

abandon du Fils, qui livre son Esprit au Père à l'heure de sa mort, entrouvre l'histoire sur l'ultériorité insondable de la silencieuse Origine, sa résurrection dans l'Esprit manifeste la destination ultime du monde à la gloire de Dieu qui est tout en tous : en révélant le mystère du Dieu trinitaire, Pâques révèle Dieu lui-même comme mystère du monde, comme sa profondeur ultime et cachée, non seulement comme transcendance doxologique à laquelle s'ouvrir dans la stupeur et l'adoration, mais aussi comme transcendance eschatologique vers laquelle se tourner dans l'espérance vigilante et engagée pour réaliser jusqu'au bout l'authentique « humanité de l'homme » qui est en même temps glorification de l'Éternel. L'événement pascal s'offre comme le lieu où se manifeste la circularité la plus vraie entre le sujet humain et le mystère divin, Objet pur et autre par rapport à toute réduction mondaine ; et l'identité dans la contradiction que l'on trouve entre le Crucifié et le Ressuscité resplendit comme une promesse d'identité dans la contradiction entre le présent du monde et l'avenir de Dieu. L'Autre qui se présente sur l'horizon de l'*eschaton* n'est pas le concurrent ou le destructeur du « je », mais, au contraire, Celui qui vient et le Nouveau qui libère et sauve dès lors qu'il vient demeurer parmi nous – même s'il ne se livre point aux coordonnées du présent – *via* l'événement de la révélation.

CHAPITRE X

Résistance et révélation

Dietrich Bonhoeffer

**Le passage d'une époque à l'autre et la fausse alternative :
la « théologie de la crise ».**

Où sommes-nous ? Qui sommes-nous ? La réponse à ces questions montre bien que – cinquante ans après son sacrifice – la situation du christianisme occidental n'est pas différente aujourd'hui de celle qui constitua l'horizon de la vie, de l'œuvre et du martyre de Dietrich Bonhoeffer. Ses analyses – fruit d'un extraordinaire mélange de biographie et de théologie¹ – interprètent de manière singulièrement pénétrante le passage d'une époque à l'autre dont nous sommes, comme lui, à la fois spectateurs et acteurs : la parabole de l'époque moderne, le processus qui va de *l'ivresse du sens à sa crise*. L'homme se veut enfin maître de son destin, gardien et protagoniste de son lendemain dans la force de son présent : le monde, affirmera Bonhoeffer dans le sillage de Dilthey, est devenu adulte (*die mündig gewordene Welt*), il a atteint sa majorité (*Mündigkeit*)². C'est ce rêve qui inspire les grands processus d'émancipation de l'époque moderne – de ceux des peuples de ce qu'on appelle le tiers-monde et

1. Voir E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Vie. Pensée. Témoignage*, trad. fse E. de Peyer, Genève, Labor et Fides, et Paris, Centurion, 1969. H.-J. ABROMEIT, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbegleitete Christologie*, Neukirchen-Vluyn, 1991, a récemment souligné l'importance de l'expérience et du vécu pour la réflexion théologique, centrée sur la christologie, de Bonhoeffer. Je reprends ici avec quelques modifications mon discours inaugural du Congrès bonhoefferien de Trente, prononcé le 5 avril 1995.

2. Sur le rapport entre Bonhoeffer et Dilthey, voir E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*, Munich-Mayence, 1971.

ceux des classes défavorisées et des ethnies opprimées à ceux de la femme dans la diversité des contextes culturels et sociaux – au point que l'on reconnaît en l'« émancipation » l'authentique évangile de la modernité, la bonne nouvelle d'un monde enfin libéré des dépendances qui feraient de l'homme une « conscience malheureuse », non maîtresse d'elle-même. Ce projet d'émanciper le monde et la vie à partir de l'intellect pousse l'homme « moderne » à vouloir une réalité entièrement éclairée par le concept, où s'exprime complètement la puissance de la raison. La modernité, temps du rêve d'émancipation, devient donc aussi et indéfectiblement le temps des visions totales du monde, des idéologies. L'idéologie est persuadée d'avoir la clef de la science et donc de pouvoir tout expliquer en donnant sens à tout, en éclairant le monde et la vie. Mais c'est parce qu'elle pousse la lumière de la raison à embrasser la réalité tout entière, jusqu'à établir une équation complète entre l'idéal et le réel, que l'idéologie devient nécessairement violente. Quand la réalité doit se plier à la puissance de l'idée, le rêve de totalité devient inexorablement totalitaire ; le tout compris par la raison se mue en totalitarisme. Ce n'est pas par hasard ni à la faveur d'un simple incident de parcours que toutes les aventures de l'idéologie moderne, de droite comme de gauche, de l'idéologie bourgeoise à l'idéologie révolutionnaire, aboutissent à des formes totalitaires et violentes. Et c'est justement l'expérience historique des totalitarismes idéologiques qui produit la crise de la raison moderne. La pensée totalement éclairée se résout en cause d'un malheur triomphal ; loin de produire l'émancipation, elle génère douleur, aliénation et mort. L'ivresse du sens cède la place à sa crise inexorable.

Si la raison éclairée explique toute chose et résout toute chose en l'éclairant, la postmodernité se présente avant tout comme le temps qui tient au-delà de la totalité lumineuse de l'idéologie, temps postidéologique ou du long adieu, temps de l'abandon par rapport à la violence totalisante de l'idée et du déclin par rapport aux présomptions de fondement et de motivation ultime. Si, pour la raison adulte, tout faisait sens, pour la pensée faible de la condition postmoderne, plus rien ne semble faire sens. C'est le temps du naufrage et de la chute. La crise du sens devient la caractéristique particulière de l'inquiétude postmoderne. Se profile ainsi le visage extrême de la crise d'un

siècle qui touche à sa fin : celui de la **décadence*. Bonhoeffer la décrit ainsi : « Le fondement de la vie historique, la confiance sous toutes ses formes, est brisée par l'absence de toute pérennité. À la confiance en la vérité, on substitue une propagande sophistiquée. Faute de confiance en la justice, on déclare juste ce qui est utile. [...] Telle est la situation extraordinaire de notre époque, qui atteste une vraie déchéance¹. » La décadence n'est pas abandon des valeurs, renonciation à vivre quelque chose pour quoi l'on pense qu'il vaille de toute façon la peine de vivre. Non : bien plus subtilement, elle prive l'homme de sa passion pour la vérité, elle lui enlève le goût de combattre pour une raison plus haute, elle le dépouille des motivations fortes que l'idéologie semblait encore lui offrir. La décadence voudrait nous persuader d'adopter un optimisme ingénu, universel, qui n'a pas besoin d'arrêter la négativité de l'adversaire parce qu'il tend seulement à le plier à ses calculs et à ses intérêts personnels, sans s'occuper de la vérité. La **décadence* vide de toute force la valeur car elle n'a aucun intérêt à se mesurer à cette dernière ; elle tend à amener les hommes à ne plus penser, à fuir la peine et la passion qui vont avec la vérité pour s'abandonner à la jouissance immédiate, à ce qui se calcule selon le seul intérêt de la consommation immédiate. C'est le triomphe du masque au détriment de la vérité ; c'est le nihilisme de la renonciation à aimer, où les hommes fuient la douleur infinie de l'évidence du néant en se fabriquant des masques de respectabilité derrière lesquels cacher un vide tragique. Cet accomplissement de la parabole de la modernité, qui partant de l'ivresse du sens en arrive à la chute du sens et au temps de la **décadence*, est l'horizon de notre agir et de notre pensée actuels de chrétiens. Mais c'est aussi la situation que, avec une intuition anticipatrice, Bonhoeffer avait décrite dans ses analyses de l'époque moderne et par rapport à laquelle il avait proposé le rôle central du Dieu souffrant et l'Évangile du christianisme non religieux, en un contraste clair et fort avec d'autres réponses théologiques à son avis encore malades de l'idéologie et compromises avec les sortilèges de l'esprit moderne.

1. D. BONHOEFFER, *Éthique*, 4^e éd. rassemblée par E. Bethge, trad. Lore Jeanerret, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 81-82.

Aux présomptions de la raison totalisante la réflexion croyante avait de fait déjà opposé une vigoureuse alternative, qui entendait à la fois constater et provoquer le naufrage de la pensée forte de l'idéologie qui s'était infiltrée dans la pensée chrétienne : il est incontestablement à l'honneur de Karl Barth d'avoir re-proposé le contenu eschatologique de la foi chrétienne dans son irréductible altérité et objectivité contre les prétentions de l'univers libéral démasquées par la crise des temps historiques. Le commentaire de Barth sur l'épître aux Romains dans sa seconde édition (1922) constitue le cri de dénonciation, à la fois violent et libérateur, du tournant dialectique de la théologie chrétienne. La motivation ultime du primat absolu du Dieu vivant contre les présomptions de la raison moderne, Barth la trouve dans la transcendance de l'Objet pur, irréductible à la capture du sujet : le christianisme a à faire en tout et pour tout avec la souveraineté et l'excédence du *Deus dixit*, c'est-à-dire de l'événement de la révélation du Dieu vivant qui s'est communiqué à l'homme une fois pour toutes en Jésus-Christ sous la forme de la promesse et de l'espérance, et non pas sous celle d'un quelconque objet de la connaissance humaine. En ce sens la théologie, pensée entièrement modelée par l'avènement de la Parole de Dieu, est une pure et simple « anti-idéologie » : la fière opposition de Barth au nazisme en est la preuve. Le même Barth écrira, dans la *Déclaration théologique de Barmen*, manifeste de l'Église confessante (*Bekennende Kirche*) qui inspira la résistance chrétienne au nazisme : « Jésus-Christ tel qu'en rend témoignage l'Écriture sainte est l'unique Parole de Dieu, que nous devons écouter et à qui nous devons confiance et obéissance dans la vie comme dans la mort. Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle l'Église, comme source de son annonce, pourrait et devrait reconnaître, en plus et à côté de cette unique Parole de Dieu, d'autres événements et puissances, figures et vérités, comme révélation de Dieu¹. »

1. C'est la première thèse de la *Theologische Erklärung von Barmen* (31 mai 1934), rédigée par Barth et citée par lui dans *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, Zurich, 1942, p. 194. Également dans W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnung der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Munich, 1938 (2^e éd., s. d., Zollikon-Zurich), p. 325-337.

Cependant Barth ne se soustrait pas au radicalisme du refus : l'affrontement dialectique avec la pensée libérale le porte à nier toute consistance de l'humain par rapport au Dieu qui vient. C'est ici que Bonhoeffer repère la faiblesse de la position barthienne : opposer un « non » absolu à un « oui » trop fort ne signifie pas renverser véritablement la logique de ce « oui », mais y rester empêtré. La révélation se transforme en un système total du tout analogue à celui que Barth veut nier, selon un « positivisme de la révélation » (*Offenbarungspositivismus*) porteur d'une image de Dieu qui n'est autre que la négation et le renversement de l'affirmation de l'homme : « Barth a commencé, le premier entre les théologiens – et cela restera son tout grand mérite – de faire la critique de la religion, mais ensuite, il l'a remplacée par une doctrine "positiviste" de la Révélation. [...] Le positivisme de la Révélation se facilite trop la tâche en érigant la foi comme un devoir et en déchirant ce qui nous est donné par l'incarnation du Christ. L'Église a pris la place de la religion – ce qui en soi est biblique – mais le monde est pour ainsi dire laissé à lui-même et doit se suffire, voilà l'erreur¹. » En opposant à la totalité idéologique une totalité non moins complète, fût-elle pensée à partir de Dieu, Barth reste dans l'optique de la « religion » qu'il voulait pourtant dépasser, de cette vision complète et sans résidu que construit la religion en abandonnant la discrétion et l'obscurité de la foi. En somme, la limite de la théologie barthienne est qu'elle ne réussit pas à pousser jusqu'au bout l'interprétation non religieuse, et donc la lecture non idéologique de la révélation biblique :

Barth, le premier, a reconnu le défaut de toutes ces tentatives (qui toutes, en somme, naviguaient dans les eaux de la théologie libérale sans le vouloir) en ceci : chacune avait pour but de ménager une place à la religion, dans le monde ou contre lui. Il entra en campagne avec le Dieu de Jésus-Christ : πνεῦμα contre σάρξ. Cela reste son plus grand mérite [...] mais il n'a indiqué une voie concrète pour l'interprétation des notions théologiques, ni dans la *Dogmatique*, ni dans

1. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, éd. E. Bethge, trad. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides (diffusion France Librairie protestante), 1973, p. 295 (lettre du 5 mai 1944).

l'*Éthique*. Là est sa limite, et c'est pourquoi sa théologie de la révélation devient « positiviste », un « positivisme de la révélation » [*Offenbarungspositivismus*] ¹.

C'est aussi en réaction contre Barth que Rudolf Bultmann, initialement son allié sur le front de la « théologie dialectique » antilibérale, s'en détache pour retrouver la dignité du sujet humain non pas contre, mais en rapport avec l'offre du don de Dieu qui vient. L'heure eschatologique est pour Bultmann celle où le Dieu de l'Évangile rencontre l'individu qui se décide pour Lui dans tout le concret et toute la dignité de sa singularité : l'« heure de la décision ». Le caractère définitif de cette heure réside dans le fait que nul ne peut décider à la place d'un autre, et que personne ne peut programmer ou déduire son temps selon un idéal abstrait : « Je dois vivre *ma* vie, comme je dois mourir *ma* mort². » Là se tient ce qui fait la fascination et le drame des visions totales du monde qu'offre l'idéologie : « Il est compréhensible que de telles *Weltanschauungen* soient très en faveur [...] En effet elles rendent derechef à l'homme le grand service de le délivrer de lui-même, de le décharger de la problématique de son existence concrète, du souci et de la responsabilité de cette existence [...] Aux instants où cette existence est ébranlée et mise en question, il se décharge du soin de prendre ces instants au sérieux pour y voir des cas du général, pour les insérer dans un ensemble et échapper ainsi à son existence propre³. » La théologie de la décision montre l'autre versant de la critique chrétienne adressée à l'univers idéologique : celui-ci saute par-dessus le côté concret de l'individu, le sacrifiant à la loi tragique, fût-elle tranquillisante, de l'adéquation à la norme universelle exhibée par l'idéologie elle-même (que l'on pense aux mécanismes idéologiques de justification de la violence exercée sur l'adversaire de ses idées).

1. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 338 (lettre du 8 juin 1944).

2. R. BULTMANN, « La conception du monde et de l'homme dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme » (1940), dans *Foi et compréhension*, t. I, *L'Historicité de l'homme et de la révélation*, trad. A. Malet, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 448.

3. R. BULTMANN, « Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu ? » (1924), dans *Foi et compréhension*, t. I, p. 40-41.

L'attention reportée sur l'individu, place du kérygme dans la situation de décision, conduit Bultmann à mettre en relation avec l'existence sa lecture du texte biblique, jusqu'à introduire la clef herméneutique de la « démythisation » : celle-ci est tout entière destinée à libérer l'appel existentiel présent dans le texte de l'apparat mythique qui sert à l'exprimer. De la sorte, cependant, Bultmann en revient à l'arbitre du sujet interprétant sur l'objet interprété, typique du monde libéral, et en arrive à compromettre le centre et le cœur même de l'Évangile. Le dépassement de l'idéologie ne s'accomplit donc pas vraiment ; bien plutôt, ce qui se réalise, c'est un retour à l'horizon fermé de la subjectivité où tout revient à la domination de l'idéal sur le réel.

Bultmann – écrit Bonhoeffer – semble avoir senti, d'une certaine manière, la limite de Barth ; mais il la comprend mal, c'est-à-dire à la manière du libéralisme, ce qui le fait tomber dans le procédé de réduction, typiquement libéral (on soustrait les éléments « mythologiques » du christianisme, et celui-ci se réduit à son « essence »). Je pense que le contenu entier, avec ses notions « mythologiques », doit subsister. Le Nouveau Testament n'est pas une présentation mythologique d'une vérité générale mais cette mythologie (résurrection, etc.) est la réalité elle-même. Cependant, ces notions doivent être interprétées d'une manière qui ne suppose pas la religion comme condition de foi. [...] Ce n'est qu'ainsi, selon moi, que la théologie libérale est vaincue (Barth est encore négativement déterminé par elle), mais en même temps sa question est réellement reprise et résolue (ce qui n'est pas le cas dans le « positivisme » de la révélation de l'Église confessante). L'âge adulte du monde n'est plus maintenant un motif de polémique et d'apologétique, mais on le comprend effectivement beaucoup mieux qu'il ne se comprend lui-même, à partir de l'Évangile et du Christ ¹.

En somme, l'interprétation existentielle – et son revers, la « démythologisation » – ne sortent pas des mailles de l'univers idéologique, mais restent endiguées dans la lecture « religieuse » des concepts bibliques – laquelle part certes de l'humain, mais ne s'ouvre pas vraiment à la surprise du Dieu « inutile », abandonné sur la Croix.

1. *Résistance et soumission*, p. 339 (lettre du 8 juin 1944).

Si Barth ne dépasse pas l'idéologie parce qu'il ne trouve à y opposer que sa négation, perdant de vue la dignité de l'humain et la valeur de la fidélité à la terre, Bultmann n'en sort pas davantage car il opère une réduction de la nouveauté chrétienne à l'horizon du sujet interprétant. Tous deux restent dans les schémas de la « religion », entendue comme structure humaine de capture du divin, l'un par excès de négation, l'autre par défaut de la même : la théologie née de la crise de la modernité est restée un produit de cette dernière, une « théologie de la crise » qui en réalité prolonge seulement le rôle d'agonie de l'idéologie. Ce qu'il faut alors, c'est une interprétation non religieuse des concepts bibliques, une lecture qui poserait comme base et aurait comme clef herméneutique la souffrance du Dieu crucifié, l'infinie faiblesse de son abandon vécu en toute fidélité à la terre aimée par lui, et en même temps en pleine transgression de toute absolutisation de l'avant-dernier horizon. Le cri de la neuvième heure transperce la clôture totalisante de l'idéologie, laissant pénétrer dans l'avant-dernier l'imminence et la souveraineté du dernier. Tandis que la « théologie de la crise » reste prisonnière de l'idée, la rencontre avec la parole du Christ vivant libère et transforme le cœur et la vie : « Avec une idée on entre en rapport de connaissance, d'enthousiasme, peut-être aussi de réalisation, mais jamais d'engagement personnel d'obéissance. [...] Un christianisme sans engagement d'obéissance est toujours un christianisme sans Jésus-Christ ; c'est une idée, un mythe¹. » Il ne saurait y avoir de théologie chrétienne si l'on ne sort des présupposés de l'idéalisme et de la rationalité moderne : « L'idéalisme abolit le principe premier de toute théologie, pour qui Dieu s'est fait homme réel par libre grâce. Le Christ n'a pas été la réalisation nécessaire d'un principe divin ou même humain. La proximité de toute forme de docétisme tant avec l'idéalisme qu'avec le rationalisme est assurément le motif de la forte attraction qu'il exerce². » Et le Christ est toujours le très concret Christ

1. D. BONHOEFFER, *Sequela* (1937), p. 38. Voir aussi p. 165, où est développée l'opposition entre Parole et idée : la première est faible et repoussée par les hommes, la seconde forte aux yeux du monde.

2. D. BONHOEFFER, *Cristologia*, Queriniana, Brescia, 1984 (non traduit), p. 64.

vivant qui se rencontre dans l'Église : c'est ce que, très jeune, Bonhoeffer avait repéré avec une surprenante intensité, en antithèse à la théologie libérale : « L'unicité inimitable de l'Église ne se manifeste que là où nous la concevons comme la communion et la communauté de Dieu fondée et actualisée par l'Esprit, et en tant que telle nous la considérons comme "Christ existant comme communauté", comme la présence du Christ¹. » Le « non » à Hegel et à ses épigones est total : « L'Incarnation de Dieu ne peut être déduite d'une idée de Dieu en laquelle l'humanité appartiendrait déjà à l'idée de Dieu, comme chez Hegel². » Celle-ci est la véritable, la rude pierre de touche qui met en crise la religion, et donc la « théologie de la crise » construite sur ses schémas.

Le véritable défi : la « crise de la théologie ».

L'insuffisance de l'alternative théologique, tant dialectique qu'existentielle, à l'idéologie pousse Bonhoeffer à chercher non pas en une théologie de la crise, mais en une bien plus radicale « crise de la théologie » la voie qui permettra au christianisme de persister par-delà le crépuscule de la modernité, dans l'apparition inquiète de la postmodernité : ce n'est pas une pensée « forte », totalisante à l'égal des visions idéologiques, mais une pensée « faible », fondée sur la faiblesse du Dieu souffrant, qui apparaît au prisonnier de Tegel comme l'itinéraire possible vers la Terre promise. Le Dieu fait homme est le seul qui libère de la captivité idéologique : « Jésus ne s'oppose pas à la réalité, comme si elle lui était étrangère, mais c'est lui seul qui a assumé et expérimenté en son propre corps l'essence du réel, qui a parlé à partir de la réalité comme aucun autre, qui n'est tombé dans aucune idéologie, et qui est tout simplement l'être réel, qui a porté en lui et accompli l'essence de l'histoire, et dans lequel la

1. *Sanctorum Communio*, p. 200. Bien que de saveur hégélienne (Hegel parle, dans le contexte de la religion absolue, de l'Église comme « Dieu existant comme communauté »), la formule a aussi un goût radicalement anti-idéaliste en tant qu'elle fait référence à la *sanctorum communio* existant empiriquement comme présence vivante et concrète du Christ.

2. *Cristologia*, p. 93.

loi vitale de l'histoire a pris corps¹. » Le Dieu souffrant est tout autre que le Dieu idéologique, « bouche-trou » (*Lückenbüßer*) des carences humaines, cité en justice pour rendre les comptes de la parfaite conciliation idéale :

Il m'est apparu de nouveau clairement que nous n'avons pas le droit dans notre connaissance imparfaite d'utiliser Dieu comme bouche-trou ; car lorsque les limites de la connaissance reculent – ce qui arrive nécessairement – Dieu aussi est repoussé sur une ligne de retraite continue. [...] Dieu n'est pas bouche-trou : il doit être reconnu non à la limite de nos possibilités, mais au centre de notre vie, dans la force et la santé et non seulement dans la souffrance, dans l'action et non seulement dans le péché. La raison en est la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Il est le centre de la vie et il n'est nullement venu pour répondre à nos questions irrésolues².

Le Dieu souffrant est la bonne nouvelle qui nous libère de toute forme « religieuse », de toute capture idéologique du divin fait à notre image et ressemblance : « Voilà la différence décisive d'avec toutes les autres religions. La religiosité de l'homme le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu est le *deus ex machina*. La Bible le renvoie à la souffrance et la faiblesse de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider. Dans ce sens on peut dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte dont nous avons parlé, faisant table rase d'une fausse image de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance. C'est ici que devra intervenir l'« interprétation laïque »³. »

La grande différence entre l'attitude religieuse, au fond simplement païenne, et le christianisme non religieux se mesure précisément sur la participation à la souffrance de Dieu :

Les hommes vont à Dieu dans leur misère
Et demandent du secours, du bonheur et du pain,
demandent d'être sauvés de la maladie, de la faute et de la mort.
Tous font cela, chrétiens et païens.

1. *Éthique*, p. 187 (« L'histoire et le bien », 1941).

2. *Résistance et soumission*, p. 322 (lettre du 29 mai 1944).

3. *Ibid.*, p. 367 (lettre du 16 juillet 1944).

Des hommes vont à Dieu dans sa misère
le trouvent pauvre et méprisé, sans asile et sans pain,
le voient abîmé sous le péché, la faiblesse et la mort.
Les chrétiens sont avec Dieu dans sa Passion¹.

À l'école du Dieu qui appelle la compassion, l'existence chrétienne apparaît avant tout comme une forme poignante de *fidélité à la terre* : le « non » à l'humain et au mondain qui est le propre de la théologie dialectique cède la place à un « oui » fondé sur l'humanité et la compassion que Dieu partage avec nous. « Pendant ces dernières années, j'ai pris conscience, j'ai compris toujours davantage à quel point le christianisme est de ce monde [*Diesseitigkeit*] ; le chrétien n'est pas un *homo religiosus*, mais tout simplement un homme, comme Jésus [...] était homme². » Il faut alors vivre l'ici-bas non pas contre Dieu, mais avec Lui : « Quand on a renoncé complètement à devenir quelqu'un [...] alors on se met pleinement entre les mains de Dieu, on prend au sérieux non ses propres souffrances, mais celle de Dieu dans le monde, on veille avec le Christ à Gethsémané ; telle est, je pense, la foi, la *μετάνοια*, c'est ainsi qu'on devient un homme, un chrétien [...]. Comment les succès peuvent-ils nous rendre insolents ou les insuccès nous troubler si, dans la vie terrestre, nous souffrons de la souffrance de Dieu³ ? » Ce partage de l'humanité du Dieu souffrant n'a rien d'un dolorisme pessimiste ; au contraire, c'est la claire affirmation de la puissance de la résurrection : « Savoir mourir est du domaine des possibilités humaines ; ce n'est pas l'*ars moriendi*, mais la résurrection du Christ qui fera souffler un vent nouveau et purificateur. [...] Vivre en fonction de la résurrection, voilà ce que signifie Pâques⁴. » C'est pourquoi la fidélité à la terre, fondée sur la participation à l'amour du Dieu crucifié pour le monde ne justifie aucune exaltation de l'autosuffisance humaine : Bonhoeffer est pleinement conscient du fait que la modernité a souvent été vécue comme pure et simple élimination de l'hypothèse Dieu : « Le mouvement vers l'autonomie humaine [...]

1. « Chrétiens et païens », poésie, dans *Résistance et soumission*, p. 361.

2. *Ibid.*, p. 371 (lettre du 21 juillet 1944).

3. *Ibid.*, p. 372.

4. *Ibid.*, p. 253 (lettre du 27 mars 1944).

a atteint un certain achèvement de nos jours. L'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à "l'hypothèse Dieu"¹. » Le christianisme non religieux n'a rien de la clarté solaire de cette mentalité « moderne » ; au contraire, il se tient aux antipodes de la vision totalisante que, par exemple, Hegel a de la foi chrétienne comme « religion de l'esprit et non du mystère, non de l'enfermé, mais du manifesté² ». On comprend alors pourquoi est cher à Bonhoeffer le thème de la *disciplina arcani*, qui est la forme du discours non religieux sur Dieu, de la participation par l'expression à la kénose divine : « Il faut reconstituer une *Arcani disciplina* par laquelle les *mystères* de la foi chrétienne doivent être protégés de la profanation³. » Ce que le prisonnier de Tegel n'accepte pas, c'est qu'à la présomption de la raison idéologique vienne s'opposer un christianisme de la négation des valeurs terriennes : « On essaie de prouver à ce monde devenu majeur, qu'il ne peut pas vivre sans le tuteur "Dieu". Si on a capitulé dans toutes les questions laïques, il reste ce qu'on appelle les "questions dernières", auxquelles Dieu seul peut répondre [...]. Nous vivons donc de ces prétendues "dernières questions" des hommes. Mais qu'arrivera-t-il si, un jour, elles n'existent plus comme telles, c'est-à-dire si elles trouvent, elles aussi une réponse "sans Dieu"⁴ ? »

Une fois abandonnée toute apologétique vide de sens et de piètre qualité, telle que celle qui oppose à l'idéologie une pensée de la foi tout autant idéologique, il ne reste que la voie, indiquée par le Crucifié, d'un amour du monde assez grand pour se charger de tout l'être du monde et de sa faute, prêt à accepter de porter avec Dieu le poids de l'existence sans Dieu : « L'homme est appelé à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu. Il doit donc vivre réellement dans le monde sans Dieu sans essayer de camoufler religieusement l'état de ce monde ; il doit vivre "laïquement", c'est-à-dire être libéré de toutes les fausses attaches et des obstacles d'ordre religieux... Être chrétien ne signifie pas être religieux

1. *Résistance et soumission*, p. 336 (lettre du 8 juin 1944).
 2. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, 2.
 3. *Résistance et soumission*, p. 295 (lettre du 5 mai 1944).
 4. *Ibid.*, p. 336-337 (lettre du 8 juin 1944).

d'une certaine manière. [...] Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde¹. »

Sur cette voie, loin d'opposer les fins dernières à l'avant-dernier, le croyant apprend à aimer *l'avant-dernier sous l'horizon des fins dernières* :

Ce n'est que lorsqu'on reconnaît le caractère imprononçable du nom de Dieu que l'on peut aussi prononcer enfin le nom de Jésus-Christ ; ce n'est que lorsqu'on aime à tel point la vie et la terre qu'il semble qu'avec elles tout est perdu et fini, que l'on peut croire à la résurrection des morts et à un monde nouveau ; ce n'est que lorsqu'on se reconnaît soumis à la loi de Dieu que l'on peut enfin parler de la grâce, et ce n'est que lorsque la colère et la vengeance de Dieu contre ses ennemis restent réalité valide, que quelque chose du pardon et de l'amour envers l'ennemi peut toucher notre cœur. Qui veut être et sentir trop rapidement et trop directement en mode néotestamentaire, celui-là, selon moi, n'est pas chrétien. [...] On ne peut et on ne doit pas dire la dernière parole avant l'avant-dernière. Nous vivons dans l'avant-dernier et croyons au dernier : n'en est-il pas ainsi² ?

L'amour de ce qui est avant-dernier en valorise pleinement la dignité, même si Dieu n'existait pas (*etsi deus non daretur*), c'est-à-dire non pas malgré la présence de Dieu, mais à cause de celle-ci, jusques et y compris si elle venait à manquer :

Or nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde – *etsi deus non daretur*. Et voilà justement ce que nous reconnaissons – devant Dieu, qui lui-même nous oblige à l'admettre. En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mc 15, 34) ! Le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu nous vivons sans Dieu. Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. [...] Le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances³ !

1. *Ibid.*, p. 368-369 (lettre du 18 juillet 1944).
 2. *Ibid.*, p. 225 (lettre du 5 décembre 1943).
 3. *Ibid.*, p. 366-367 (lettre du 16 juillet 1944).

En Jésus-Christ, les fins dernières n'annulent pas les réalités avant-dernières, mais les libèrent :

Le Christ seul nous apporte la réalité dernière, la justification de notre vie devant Dieu, et pourtant, ou plutôt à cause de cela même, les réalités avant-dernières nous incombent. [...] La vie chrétienne est l'aube des réalités dernières, la vie de Jésus-Christ en moi. Mais elle est aussi une vie dans les réalités avant-dernières, dans l'attente des dernières¹.

C'est pourquoi l'Église parle de Dieu non pas aux marges, mais au centre du village :

Les gens religieux parlent de Dieu quand les connaissances humaines (quelquefois par paresse) se heurtent à leurs limites ou quand les forces humaines font défaut – c'est au fond toujours un *deus ex machina* qu'ils font apparaître, ou bien pour résoudre apparemment des problèmes insolubles, ou bien pour le faire intervenir comme la force capable de subvenir à l'impuissance humaine ; bref, ils exploitent toujours la faiblesse et les limites des hommes. Évidemment, cette manière de faire n'a de chances de durer que jusqu'au jour où, par leurs propres forces, les hommes repousseront quelque peu leurs limites et où le *deus ex machina* deviendra superflu. Les discussions sur les limites humaines me sont devenues suspectes (la mort elle-même, que les hommes ne craignent plus guère, et le péché, qu'ils ne comprennent plus, sont-ils encore de véritables limites ?), il me semble toujours que nous voulons par là ménager timidement une place à Dieu ; j'aimerais parler de Dieu non aux limites, mais au centre, non dans la faiblesse, mais dans la force, non à propos de la mort et de la faute, mais dans la vie et la bonté de l'homme².

On peut considérer comme décisive l'importance éthique de l'interprétation non religieuse du christianisme : tandis que l'idéologie déresponsabilise en transférant sur les exigences de la raison universelle le poids du négatif lu comme moment nécessaire du processus historique, le christianisme non idéologique ne connaît qu'une grâce « à prix fort », pour laquelle on paie de sa personne : « Elle est à prix fort parce que l'homme l'acquiert au prix de sa vie, elle est grâce parce que, en ce monde,

1. *Éthique*, p. 111 (« Réalités dernières et avant-dernières »).

2. *Résistance et soumission*, p. 290 (lettre du 30 avril 1944).

elle nous donne la vie ; elle coûte cher parce qu'elle condamne le péché, elle est grâce parce qu'elle justifie le pécheur. La grâce est à prix fort surtout parce qu'elle a coûté très cher à Dieu ; à Dieu en effet elle a coûté le prix de son enfant¹. » Tandis que l'idéologie se construit sur l'affirmation de soi au risque de finir en violence exercée sur l'autre, la foi non religieuse pousse le chrétien à exister-pour-les-autres, en un exode sans retour : « La prise de conscience d'avoir affaire ici à un renversement de toute existence humaine par le fait que "Jésus n'existe que pour les autres", cette vie de Jésus "entièrement pour les autres", voilà l'expérience de la transcendance ! [...] Dieu sous forme humaine. "L'homme pour les autres", c'est-à-dire le Crucifié. L'homme qui vit de la transcendance². »

Cet « être-là-pour-autrui » est le seul moyen de dépasser la douloureuse scission de la conscience : ici, l'éloignement par rapport à Hegel et à l'idéologie est total. Pour Hegel, « la conscience malheureuse est la conscience de soi comme essence doublée et encore seulement empêtrée dans la contradiction³ », qui ne peut être dépassée que par voie de connaissance : « Dans la conscience de soi comme concept de l'esprit, la conscience atteint le moment de son tournant [*Wendungspunkt*] ; de là elle chemine hors de l'apparence colorée de l'en deçà sensible et hors de la nuit vide de l'au-delà suprasensible, pour entrer dans le jour spirituel de la présence⁴. » Selon Bonhoeffer, en revanche, « la connaissance de soi est l'effort perpétuel de l'homme pour vaincre par la pensée son déchirement, pour parvenir à l'unité en se distinguant continuellement de lui-même⁵ ». Seul le retour à Dieu, l'unité retrouvée avec Lui peut donner la vérité et la paix au cœur de l'homme : « Le point décisif de l'expérience spécifiquement éthique n'est pas le divorce de l'homme d'avec Dieu, d'avec ses semblables et d'avec le monde, mais l'unité retrouvée et la réconciliation⁶. » Cette unité se réalise chez le Crucifié :

1. *Sequela*, p. 23.

2. *Résistance et soumission*, p. 387 (« Ébauche d'une étude »).

3. G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris. Gallimard, 1941. réimpr. 1992, t. I, p. 176.

4. *Ibid.*, p. 154.

5. *Éthique*, p. 9.

6. *Ibid.*

Amour est donc révélation divine. Or, qui dit révélation divine dit Jésus-Christ [...]. L'amour a son origine en Dieu et non en nous; il est le comportement de Dieu et non celui de l'homme [...]. En réponse à la question: qu'est-ce que l'amour? le Nouveau Testament nous renvoie de façon non équivoque à Jésus-Christ seul. C'est *lui* qui en est la seule définition. Mais nous nous méprendrions encore du tout au tout si nous voulions déduire de la contemplation de Jésus-Christ, de son œuvre et de sa passion, une définition générale de l'amour. L'amour n'est pas ce que le Christ *accomplit* ni ce qu'il *souffre*, mais ce que *lui-même* fait et souffre. C'est toujours lui qui est l'amour [...]. C'est toujours la révélation de Dieu en Jésus-Christ¹.

La norme morale n'est pas un modèle abstrait, universel, purement idéal, comme dans les visions idéologiques, mais une personne vivante, concrète, proche de notre douleur: «Jésus-Christ n'est pas la transfiguration d'une haute humanité, mais le oui de Dieu à l'homme réel, non pas le oui impassible du juge, mais le jugement miséricordieux de celui qui souffre avec l'homme. Ce oui contient la vie entière et toute l'espérance du monde. Dans l'homme Jésus-Christ a été prononcé un jugement sur toute l'humanité, non pas le jugement impassible du juge, mais le jugement miséricordieux de celui qui subit et porte lui-même le destin de toute l'humanité².» On comprend à cette lumière le très dur jugement historique que Bonhoeffer prononce dans son *Éthique* sur le processus enclenché par la Révolution française et qui, pour lui, parce qu'il est gouverné par un projet idéologique, débouche inexorablement sur le nihilisme: «Le maître de la machine devient son esclave, la machine devient l'ennemie de l'homme. La créature se tourne contre son Créateur — quelle étrange répétition de la Chute! La liberté des masses aboutit à la terreur de la guillotine. Le nationalisme mène inévitablement à la guerre. La libération de l'homme comme idéal absolu le conduit à l'autodestruction. Au bout de la voie dans laquelle on s'est engagé avec la Révolution française se trouve le nihilisme³.» Au commencement de toutes les voies du Dieu non idéologique, qui nous appelle à partager sa

1. *Éthique*, p. 31-32.

2. *Ibid.*, p. 50.

3. *Ibid.*, p. 77.

souffrance et à chercher notre chemin en communion au-delà du crépuscule aliénant des présomptions idéologiques, il y a la Croix.

La foi dans le Dieu crucifié et abandonné accompagne Bonhoeffer dans la silencieuse éloquence de l'offrande suprême; en témoigne le médecin qui assista à son exécution, le docteur H. Fischer-Hüllstrung:

Le matin de ce jour, entre 5 et 6 heures, les prisonniers, parmi lesquels l'amiral Canaris, le général Oster, le général Thomas et le conseiller Sak du tribunal du Reich, furent conduits hors de leurs cellules, et les condamnations du tribunal militaire leur furent lues. À travers une porte à demi ouverte, je vis le pasteur Bonhoeffer qui, avant d'abandonner ses vêtements de prisonnier, était agenouillé en une intime prière avec son Dieu. L'abandon et la certitude d'une prière qui aurait été exaucée, chez cet homme extraordinairement sympathique, me touchèrent au plus profond. Au près du lieu même de l'exécution, il éleva une brève prière, puis monta avec courage à l'échafaud. La mort eut lieu quelques secondes plus tard. Dans les quelque cinquante années de mon activité de médecin, je n'ai pour ainsi dire jamais vu un homme mourir ainsi abandonné à Dieu¹.

Cette scène semble venir comme une confirmation de l'interprétation de Bonhoeffer qui a été tentée ici: dans le passage d'une époque à l'autre qui a lieu entre la modernité et sa postérité, cet homme profondément croyant, qui a su pressentir la direction des événements d'une manière singulièrement efficace, fait au nom de l'Évangile un choix nettement anti-idéologique mais aussi, en même temps, résistant à toute séduction nihiliste et à toute décadence. Ce n'est pas la vision humaine du monde, avec la totalité de ses explications et de ses projets qui sauvera le monde, ni une théologie idéologique qui parlerait de Dieu en partant de la crise, l'envisageant comme refuge et alternative au naufrage. Mais, au temps de l'absence de patrie caractérisé par la chute de toute valeur, le triomphe du masque décadent qui voudrait tout recouvrir de son visage trompeur n'est pas non plus le débouché inévitable. Pour Bonhoeffer, au-delà de la fin de l'idéologie, en alternative à la renonciation nihiliste, il est encore

1. Lettre du 4 avril 1955, dans W. D. ZIMMERMANN, *J'ai connu Dietrich Bonhoeffer*, p. 248.

possible de prendre le chemin d'une *μετάνοια* théologique et spirituelle qui reconnaisse dans le Dieu crucifié des horizons non idéologiques de sens. Par-delà la crise d'une théologie trop sûre d'elle-même, où la grâce est exhibée à bon marché, c'est le fait de penser l'abandon de Dieu en se tenant à ses côtés dans la plus totale fidélité à la terre, à qui lui-même est resté fidèle jusqu'à l'abîme de la Croix, c'est ce christianisme non religieux de l'accompagnement et de la participation à la souffrance divine qui donne un sens à l'être et à la fatigue d'exister, nonobstant tout le mal du monde.

Aux orphelins de l'idéologie, Bonhoeffer, le martyr tué par la barbarie idéologique, indique ainsi, en un parcours du plus haut amour intellectuel et spirituel, le chemin de la rédemption : le Crucifié ne condamne pas le monde et ses présomptions, mais il prend sur lui la faute, et de la sorte donne sens à l'horizon avant-dernier. Au-delà du *requiem aeternam Deo* de l'idéologie, en alternative au *Deus otiosus* qui se profile sur fond de décadence, le prisonnier de Tegel témoigne de l'Évangile du Dieu qui meurt et, par l'abandon même de la douleur et de la mort, délivre l'histoire : c'est le Dieu qui, en nous invitant à participer à sa douleur pour vivre en compagnie de son abandon, offre à notre vie un sens non idéologique, non religieux, propre à nous donner des raisons de compassion et d'amour pour continuer à vivre, à souffrir, à aimer et à vaincre la mort au-delà de la chute de toutes les valeurs. En un « fragment », en un événement théologique somme toute « mineur », inachevé comme il est et réduit à répéter en tout et pour tout la nue essentialité du message en alternative au triomphe de l'idée ou du néant, la Bonne Nouvelle de la foi continue ainsi à résonner, par-delà le temps de l'idéologie et de sa chute dramatique dans la faiblesse décadente et vide de certains visages de la postmodernité¹. Par sa mort, lue selon le fil rouge de sa vie qui est le double « non »

1. Voir la récente relecture de Bonhoeffer par G. BELLIA, *Elogio del frammento. Invito all'etica conversando con Bonhoeffer*, Assise, 1992. Avec une approche plus systématique, appliquant la méthode régressive propre à mettre en évidence la continuité du développement de la pensée de Bonhoeffer, voir N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Rome, 1993 (chap. II : « Dieu en Jésus-Christ. La perspective de Dietrich Bonhoeffer », p. 59-238) [en italien].

au totalitarisme moderne de l'idée et au nihilisme de renonciation de la postmodernité naissante, « non » prononcé au nom du Dieu crucifié, Dietrich Bonhoeffer continue de parler à la vie, à la théologie, à la foi, et offre à notre présent, marqué par l'écroulement des idéologies et l'avalissant triomphe du masque, une possibilité parfaitement provocante et actuelle de résistance significative et pleine : celle qui se consume dans la passion pour la vérité, vécue jusqu'au bout, jusqu'au prix le plus haut qui est de tenir compagnie à Dieu dans sa douleur, non pas ailleurs, mais ici, dans ce monde avant-dernier où il a voulu venir pour que nous apprenions à y vivre de son propre amour, amour « compassionnel », infiniment tendre...

CONCLUSION
À l'écoute de l'Autre

Issue d'infimes aurores
Ta parole s'enroule
En syllabes de lumière
S'éteignant
En de profonds silences.

Tu y es, cependant,
Tout Autre tu n'es plus Autre :
Dans cette mer qui est tienne,
Je fais naufrage,
Je m'abandonne.

Il fait nuit dans le cœur
De la foi en quête,
Il fait nuit dans l'amour,
Seule veille
L'espérance.

Ton étreinte, déjà
Vainc la peur
De l'ultime silence
Où habite
Le rien de la mort.

Tu y es, cependant,

Tout Autre tu n'es plus Autre :
Cette mer qui est tienne
M'inonde
De paix.

Qui vivra l'agonie
Gardée par le Verbe
Jusqu'au dernier jour
de Ton avènement
Dans la glorieuse lumière ?

Alternent entre-temps
Les nuits et les midis
du printemps, de l'été
Rutilants
De lumineuses ténèbres.

Alternent les heures
Des froids hivers,
Des automnes incertains,
Ténébreux
De clartés intermittentes.

Tu y es, cependant,
Tout Autre tu n'es plus Autre :

Tu es mon Dieu,
Je suis
Ta créature.

« Tu n'es plus ce rien.
Je suis Celui qui est pour toi.
Tu es sous la garde
De ma dernière
Étreinte. »

Alors, tout en n'étant plus
Tu es. Je suis en Toi.
Je suis Toi.
Toi, moi.

INDEX

- ABROMEIT, H.-J. : 173n.
ADORNO, Th. W. : 158n.
ALEXANDRE DE HALÈS : 117n.
ASKOLDOV, S. : 104n.
ASTRUP, A.-S. : 150n.
AUGUSTIN (saint) : 92, 114,
117n.
BACCARINI, E. : 132n.
BAIO : 113.
BALTHASAR, H. U. von : 37,
161n.
BARTH, K. : 13, 37-54, 63n, 67,
70, 72-73, 77, 84, 163-165,
167n, 176-180.
BEAUFFRET, J. : 56n, 123n.
BELINSKI, V. G. : 105.
BELLIA, G. : 190n.
BERDIAEV, N. : 104n, 110n.
BETHGE, E. : 165n, 173n, 175n,
177n.
BLOCH, E. : 28n, 88, 156n, 169,
171.
BLONDEL, M. : 112.
BONAVENTURE (saint) : 114,
117n.
BONHOEFFER, D. : 14, 164,
165n, 173-191.
BREZZI, F. : 132n.
BROKMEIER, W. : 12n, 56n,
123n, 132n.
BUBER, M. : 143n.
BULTMANN, R. : 13, 60n, 68-79,
86, 165, 166n, 167, 178-180.
CACCIARI, M. : 145n, 147n.
CAJETAN : 113, 117n.
CARRÈRE, J. : 49n.
CERTEAU, M. de : 87n.
CHESTOV, L. : 104n.
CHOISY, E. : 38n.
CIOLA, N. : 190n.
CLAUDEL, P. : 111.
CODA, P. : 24n, 132n.
COSTA, F. : 60n, 132n.
COURTINE, J.-Fr. : 29n.
CYPRIEN (R. P.) : 91n.
DENYS L'ARÉOPAGITE (PSEUDO-) :
131n.
DILTHEY, W. : 173.
DOSTOÏEVSKI, F. : 13, 104-111,
112n.
DURAND-GASSELIN, S. : 74n,
165n.
ELIADE, M. : 139-144.
FÉDIER, Fr. : 56n, 123n.
FEIL, E. : 173n.
FISCHBACHER : 39n.
FISCHER-HÜLLSTRUNG, H. : 189.

FORTE, Br. : 58n, 76n, 89n,
103n, 121n, 131n, 153n,
161n, 165n, 168n, 170n,
173n.

FREISS, P. : 74n, 165n.
FRIES, H. : 60n.

GADAMER, H. G. : 17n.
GANDILLAC, M. de : 28n, 147n,
156n.
GARNIRON, P. : 22n.
GEFKEN, K. : 60n.
GIGANTE, G. : 104n.
GIVONE, S. : 105n, 108n, 129n.
GOGARTEN, Fr. : 69-70.

HARNACK, A. von : 38-39, 49.
HEGEL, G. W. Fr. : 13, 18-30,
32-35, 43-46, 48-53, 67,
155n, 156, 157n, 158, 181,
184, 187.

HUSSERL, E. : 132.
HEIDEGGER, M. : 12n, 13, 56,
68, 72-73, 75-78, 88, 121-
132.

HOFBECK, J. : 79n.
HORCKHEIMER, M. : 158n.
HYPPOLITE, J. : 20n, 187n.

IRÉNÉE DE LYON (saint) : 114.

JAESCHKE, W. : 22n.
JASPERS, K. : 13, 55, 60-65.
JEAN DE LA CROIX (saint) : 91n,
94n, 96n.

JEANNERET, L. : 49n, 165n,
175n, 177n.
JUNDT, P. : 42n, 163n.

KAHN, G. : 122n.
KAMNITZER, P. : 60n.
KANT, E. : 79-80.
KIERKEGAARD, S. : 42.

KLOSSOWSKI, P. : 146n.
KUNERT, G. : 60n.

LASSON, G. : 19n.
LAVANCHY, A. : 40n.
LÉVINAS, E. : 10, 13, 132-137.
LIEFHOOGHE, A. : 162n.
LOEWENICH, W. von : 131n.
LÖWITH, K. : 142n, 150n, 151n.
LUBAC, H. de : 13, 111-119.
LUTHER, M. : 131.
LUZI, M. : 15n.

MALET, A. : 68n, 69n, 166n,
178n.

MALKA, S. : 132n.
MANCINI, I. : 38n, 77n, 167n.
MARCEL, G. : 95.
MARION, J.-L. : 130n.
MARQUET, J.-Fr. : 29n.
MAURY, P. : 40n.
MELCHIORRE, V. : 97n.
METZ, J.-B. : 79n.
MOLTMANN, J. : 49n, 70n,
161n, 163n, 164n, 168,
169n, 170-171.

MORETTO, G. : 89n.
MOUNIER, E. : 13, 88, 94-101.
MUNIER, R. : 56n, 121n.
MURA, G. : 132n.

NEHER, A. : 55n, 143n, 144n.
NIESEL, W. : 54n, 176n.
NIETZSCHE, Fr. : 13, 126, 139,
144-154.

OLIVETTI, M. M. : 55n.
OVERBECK, Fr. : 41, 145n.

PANNENBERG, W. : 142n, 162n,
170n.
PAREYSON, L. : 14n, 105n.
PASCAL, B. : 103n.

PAUL (saint) : 41, 45, 115, 163.
PAYOT, C. : 74n, 165n.
PENZO, G. : 60n, 132n.
PETROSINO, S. : 132n.
PEYER, E. de : 173n.
PLATON : 31, 140-141.
POZO, G. : 170n.
PRÉAU, A. : 126n.

RAHNER, K. : 13, 68, 79-86.
REGINA, U. : 132n, 145n, 146n,
148n.

RENAN, E. : 162.
RENDTORFF, R. : 142n.
RENDTORFF, T. : 142n.
RICCEUR, P. : 103n.
RITSCHL, A. : 162.
RÖPER, A. : 85n.
ROVATTI, P. A. : 159n.
ROZANOV, V. : 110n.
RUSSO, A. : 112n.

SCHELLING, Fr. W. J. von : 10,
13, 18, 29-35, 43, 48, 50,
52, 70.

SCHILLER, Fr. von : 25.
SCHLEIERMACHER, Fr. : 38, 41,
84, 162.

SCHULTZ, H. J. : 79n.
SCHWEITZER, A. : 162.
SCILIRONI, C. : 123n.
STEPUN, F. : 104n.
SUAREZ, Fr. : 113.

THOMAS D'AQUIN (saint) : 9,
17n, 88, 112, 114, 117.

TILLIETTE, X. : 60n.
TOMATIS, F. : 33n.
TROELTSCH, E. : 161.

VAGGAGINI, C. : 89n.
VANZAN, P. : 79n.
VATTIMO, G. : 159n.
VIGÉE, C. : 55n.
VITIELLO, V. : 122n, 148n,
150n.

VIZIN, Mme von : 106n.

WEISS, J. : 162.
WILKENS, U. : 142n.
WUIMART, Fr. : 171n.

YANNARAS, C. : 131n.

ZAHRNT, H. : 60n.
ZIMMERMANN, W. D. : 189n.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
CHAPITRE PREMIER. – Triomphe et crise de l'<i>Offenbarung</i>. Hegel et Schelling	17
Le triomphe de l' <i>Offenbarung</i> :	
la philosophie hégélienne de la révélation	18
La crise de l' <i>Offenbarung</i> : le dernier Schelling	29
CHAPITRE II. – Redécouvrir l'Objet pur. Karl Barth	37
L'irruption du Tout-Autre dans le monde de l'identité	37
La Différence salutaire contre l'Infinité captieuse	48
CHAPITRE III. – Foi philosophique et foi révélée. Karl Jaspers	55
Révélation de la Parole et du Silence	55
« Foi philosophique » et « foi révélée » : dialogue avec Karl Jaspers	60
CHAPITRE IV. – Révélation et anthropologie. Bultmann et Rahner	67
L'anthropologie existentielle de Rudolf Bultmann et la révélation	68

La révélation comme accomplissement de l'autotranscendance humaine chez Karl Rahner	79
CHAPITRE V. – Révélation et personne.	
Emmanuel Mounier	87
Du prier « un Dieu » athée au prier « en Dieu » chrétien	88
La révélation de l'être personnel dans l'acte de prier « en Dieu »	93
CHAPITRE VI. – Nature et grâce. Dostoïevski et de Lubac	103
L'abîme des « doubles pensées »	104
L'Évangile de la grâce	111
CHAPITRE VII. – Ontologie et révélation.	
Heidegger et Lévinas	121
Le « berger de l'être » et la question de la Différence	121
Le visage d'autrui et le dépassement de l'identité absolue	132
CHAPITRE VIII. – Temps et révélation.	
Friedrich Nietzsche	139
Temps circulaire et temps linéaire	139
Délivrer « du » temps et délivrer « le » temps	144
CHAPITRE IX. – Révélation et « eschaton ».	
La question eschatologique	155
La question de l'avenir et la crise de la modernité	155
La redécouverte de l'eschatologie et la révélation	160

CHAPITRE X. – Résistance et révélation.	
Dietrich Bonhoeffer	173
Le passage d'une époque à l'autre et la fausse alternative : la « théologie de la crise »	173
Le véritable défi : la « crise de la théologie »	181
CONCLUSION	193
INDEX	195