

Études critiques : comment penser Dieu

Autor(en): **Gisel, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **28 (1978)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381113>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

COMMENT PENSER DIEU*

PIERRE GISEL

La question de Dieu revient, insistante. On avait dit Dieu mort, et voilà qu'il semble renaître. Les raisons en sont multiples. Disons, pour faire court, qu'elles ne sont pas sans liens avec le surgissement d'une conscience plus critique que naguère (et parfois malheureuse) à l'égard de l'aventure moderne. Si certains "théologiens de la mort de Dieu" semblaient avoir épousé les thèses "aufklärerisch" de l'"homme adulte" pour lequel Dieu n'a tout simplement plus place¹, on est aujourd'hui convié à ouvrir un procès culturel et politique : un procès de civilisation. L'homme qui, depuis Descartes, avait pensé assurer ses pouvoirs à partir de lui-même découvre que ses œuvres se retournent contre lui. Il avait cru conquérir la liberté en congédiant un Dieu jugé trop dominateur ; il n'a pu que nourrir les germes d'un totalitarisme consommé comme jamais. On voit ainsi la civilisation industrielle bourgeoise, étatique et technologique, et le socialisme être accusés du même crime (le second apparaissant n'être en profondeur que le prolongement fatal du premier). La "nouvelle philosophie" dont on a fait si grand cas au printemps 1977 fournit l'exemple le plus frappant de cette conjoncture.

La théologie est placée ici à un carrefour. Va-t-elle faire chorus et condamner globalement la modernité ? L'heure de la revanche secrète aurait enfin sonné. Mais condamner au profit de quoi ? Repristinisation ? Utopie ? Double fuite, théologiquement illégitime, on dira pourquoi. Face à la modernité — ses apories et ses promesses mal tenues — la question devra se différencier et, notamment, se préciser ainsi : que faire de la proclamation d'un monde et d'un homme autonomes ? Et si on la dénonce, sera-ce pour parler de l'homme comme d'un être essentiellement dépendant (cf. déjà Schleiermacher) et l'enjoindre à se soumettre à la toute-puissance de Dieu ? Tel est le point précis où la problématique doit être travaillée *théologiquement*. Il s'agit finalement de se prononcer sur le rapport entre

* E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen, Mohr, 1977, 564 + XVI p.

¹ Cf. la fortune de l'expression *etsi deus non daretur*, lue chez D. BONHÖFFER (*Résistance et Soumission*, Genève, Labor et Fides, 1963, lettre du 16. 7. 1944), mais reprise de H. Grotius notamment, cf. E. JÜNGEL, p. 22 et 76 ss. (on notera que la question de Dieu se joue ici, typiquement, en terme de *lieu* ; sur cette problématique et ses apories, cf. P. GISEL, *Vérité et histoire*, Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1977, p. 499-502).

l'homme et Dieu; évangéliquement, cela conduit à reprendre les thèmes autonomie-dépendance, puissance-faiblesse, mort (de Dieu et de l'homme)-vie (de Dieu et de l'homme), par-delà ce qu'une certaine tradition de la pensée peut nous faire "spontanément" concevoir.

E. Jünger: de la mort de Dieu à un nouveau penser de Dieu

L'ouvrage que E. Jünger nous livre aujourd'hui est trop riche, et à la fois trop précis dans ses analyses historiques et trop large quant à l'amplitude de la problématique pour qu'on puisse prétendre en donner ici un quelconque résumé². Je lui ferai simplement écho, en en reprenant quelques thèmes qui me semblent importants. Pour le reste, je ne puis qu'encourager le lecteur à travailler lui-même cet ouvrage: il allie, comme toujours chez Jünger, la rigueur dans le débat critique mené face à la tradition et la radicalité d'une problématique délibérément et heureusement théologique.

1) Jünger nous contraint à réfléchir à la fameuse parole de la "mort de Dieu". On sait qu'elle est, chez Nietzsche, de l'ordre du constat. Dieu — mais quel Dieu? celui de la métaphysique, et singulièrement moderne — est aujourd'hui mort. Culturellement et effectivement.

"Dieu est mort", telle semble donc devoir être la parole qui clôt l'histoire d'une certaine métaphysique. Mais, on le sait, les aboutissements sont toujours là pour éclairer, rétrospectivement, les commencements. La parole de la "mort de Dieu" révèle l'aporie dans laquelle s'était enfermée la pensée plusieurs siècles auparavant. En ce sens, Nietzsche a raison d'ajouter au constat l'accusation: Dieu est mort, mais c'est nous qui l'avons tué.

Quelle est l'aporie interne au penser que révèle la proclamation de la "mort de Dieu"? Celle-ci: Dieu, posé comme parfaitement absolu et parfaitement indépendant, ne peut plus être pensé dans l'unité d'une essence et d'une existence³. La parole de la mort de Dieu, ainsi, ne mettrait pas tant en question l'"existence" de Dieu que, indirectement, son essence⁴: c'est le Dieu dont la toute-puissance s'oppose à notre faiblesse, la nécessité à notre contingence, l'absoluité à notre relativité, l'éternité au temps, la vie à notre mort, c'est ce Dieu-là qui n'"existe" pas.

Ce Dieu est celui de la tradition métaphysique dans la mesure où il est — avec tout ce qui *est* — lié à ce qui *demeure*⁵. Position métaphysique qui

² Après une partie introductive intitulée "le discours de la mort de Dieu, expression de l'aporie du penser moderne de Dieu", l'ouvrage présente essentiellement trois volets: la "pensabilité de Dieu", la "discibilité de Dieu", l'"humanité de Dieu".

³ E. JÜNGER, *op. cit.*, p. 141, 165 s., 200 ss., 204 s., 237, 254, 259, 284.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 132.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 141.

contenait en germe la crise moderne du penser de Dieu⁶. Parce que Dieu est suprêmement ce qui demeure (il est suprêmement l'être), il apparaîtra de plus en plus devoir s'opposer au registre de l'existence (l'existence est, par excellence, ce qui naît et meurt, donc contingent), au point qu'on va lui dénier l'exister même. Position qui commence sa gestation avec Descartes pour s'affirmer explicitement, plus tard, chez Fichte par exemple: "Der Begriff Gottes lässt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze... bestimmen"⁷. Sauver Dieu – et c'est l'intention explicite de Fichte – ne peut ici signifier que couper Dieu, délibérément, de tout enracinement dans une histoire, un connaître ou même un penser⁸. Pourquoi? Parce que l'exister dépend toujours d'un "je" qui "pense" (*cogito*), donc d'une limitation: voyez Descartes que Fichte radicalise ici de façon conséquente⁹. Dieu va donc valoir comme acte pur et absolu, simple liberté, dégrevé de toute passivité; mais le chemin est alors ouvert pour Feuerbach et son retournement: s'il en est ainsi de Dieu, alors l'homme est tout, rien n'"existe" hors l'homme et un homme qui – c'est écrit en toutes lettres chez Feuerbach – est adéquat avec lui-même, satisfait de soi et en soi¹⁰.

Le chemin suivi par le penser moderne est hautement instructif. Ou Dieu sera radicalement extérieur et au-dessus de moi ou je suis tout¹¹. Or, ce Dieu-là n'est justement, *stricto sensu*, plus pensable: il va donc être (il est déjà) mort. L'homme se voit dès lors condamné à une autonomie radicale qui va virer au totalitarisme. Tel est le dilemme, et le destin caché qui pousse à sa résolution. L'intérêt des analyses de Jünger, c'est de montrer combien le dilemme est lui-même un moment historique: produit d'une tradition métaphysique qu'il faut contraindre à avouer ses parisiens originaires.

2) Un second point me paraît exemplaire chez Jünger: la quête de l'identité de *Dieu* et de son énonciation possible n'est jamais séparée d'une entreprise visant à s'expliquer quant à ce qu'est – et ce que peut diversement être – le *penser*¹². La question de Dieu vaut pour ainsi dire comme

⁶ Cf. *ibid.*, p. 144 s.

⁷ Cité in *ibid.*, p. 186.

⁸ Fichte poursuit unilatéralement Kant (pour qui Dieu n'est pas connaissable, mais pensable), cf. *ibid.*, p. 181.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 186. Sur Descartes, *infra*, pt. 6.

¹⁰ Feuerbach n'est que la transposition de la métaphysique, achevée dans la forme que lui donne la modernité classique, et ne saurait, comme telle, être d'une autre pertinence pour la théologie que *a contrario*. Il n'en est pas de même de la critique marxienne, cf. *ibid.*, p. 468 n.

¹¹ HEGEL l'exprime typiquement, face à l'"Aufklärung" et ses aboutissements: "Jacobi dit: 'Dieu est, et il est *en dehors de moi*, être vivant et subsistant à part, *ou bien* je suis Dieu. Il n'y a pas de troisième terme.' Y a-t-il un "troisième terme" et à quelles conditions? C'est là tout le problème. "Foi et savoir", *Premières publications*, Paris, Ophrys, 1975⁴, p. 283.

¹² Cf., explicitement, p. 9, 138, 205, 269.

question-test de ce que vaut le penser humain. Pourquoi? Pour la raison suivante, probablement: penser, pour l'homme, ce n'est pas simplement reconnaître ou percevoir; c'est faire entrer toute chose dans une totalité. Or, toute totalité suppose une instance qui a quelque chose à voir avec ce que les hommes appellent leurs dieux. Et notamment parce qu'une totalité n'est pas réductible à la simple addition d'objets (ce serait du nominalisme¹³) mais que, *ipso facto*, elle propose la conjoncture (close) d'une ontologie et d'un jugement. Voyez déjà Aristote et le *νοήσεως νόησις* (qui est, précisément Dieu). Voyez, en théologie scolastique, le rapport (nécessaire) entre l'*intellectus divinus* et la créature, qui garantit l'*adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. Voyez Descartes chez qui la référence (nécessaire) à Dieu permet seule le passage du point zéro qu'est le sujet présent à la série continue qu'est le monde comme tel. D'Aristote aux théologiens médiévaux ou à Descartes, les dieux peuvent varier; mais une certaine fonction demeure. Elle est, à chaque fois, révélatrice d'une position dans le monde. En d'autres termes, c'est devant ses dieux que l'homme dit le plus significativement ce qu'il est dans sa profanité (son penser et sa vie).

3) Penser Dieu, c'est donc repenser le penser. Jüngel s'y emploie. Critiquement, on l'a vu. Mais positivement aussi, d'où ce qui suit:

“Dieu est mort” proclame la métaphysique en son aboutissement. On a dit que se révélait en cette phase terminale une aporie initiale. Il faut donc proposer un autre chemin à la pensée. Jüngel s'y essaie en érigeant en position centrale, délibérément, le thème de la “Vergänglichkeit” (ce qui passe... et meurt). Pourquoi? A la fois parce que la métaphysique a compris l'être en l'opposant à ce-qui-passe-et-meurt et *en est venue ainsi* (paradoxalement peut-il sembler, mais *nécessairement*, on va y revenir) à consacrer la mort (celle de Dieu et, sourdement, celle de l'homme), et en même temps parce que la foi chrétienne parle d'une mort de Dieu au profit d'une vie et d'une recreation. Avant de devenir un constat athéiste, la proclamation de la “mort de Dieu” fut un moment (décisif) de la prédication chrétienne¹⁴. Hegel, chez qui le thème est central — avant Nietzsche et différemment —, en confesse explicitement l'origine.

La théologie chrétienne ne part pas d'une définition métaphysique de l'absolu, mais de textes et d'histoire. Dès lors, pour elle, l'être sera indissociable d'une détermination¹⁵ et l'on va se trouver, délibérément, face à une interpellation. Je n'ai pas l'intention de détailler ici les diverses facettes

¹³ Ce n'est pas pour rien que le nominalisme a partie liée avec une pensée de l'infinitude, que permet le postulat de la *potentia Dei absoluta*.

¹⁴ La tradition théologique semble avoir eu de la peine à lui faire droit (les canons d'une métaphysique d'origine grecque ayant pesé d'un trop grand poids sur elle); c'est chez Luther que le thème tend à revenir à sa juste place, cf. p. 50 s.

¹⁵ Cf. p. 205.

de la mutation qui s'ensuit. Non qu'elles ne soient pas importantes. Mais elles sont moins nouvelles¹⁶. Ce qui m'importe présentement, c'est le jeu, central, du réel et du possible et celui de l'être et du néant qui se nouent autour du thème de la "Vergänglichkeit" interne à toute histoire et à tout avènement en forme de textes.

Le fait que tout "passe" doit-il être considéré comme marque négative ou positive?¹⁷ Tout est soumis au temps. Est-ce à dire que tout va vers le néant? Et qu'il faille dresser, au cœur du monde et sur mode antithétique, une instance d'éternité (l'être "tout entier dans l'instant présent", "un" et "continu" de Parménide, B, 8, ou le "je" des modernes, reprise en d'autres registres d'un même *nunc stans*)? Non. On remarquera d'abord que ce n'est qu'à propos de "ce qui passe" (le monde) qu'on peut parler du néant ou de l'éternité, et ce, *eo ipso*, sur mode d'analogie ou de parabole. Pas plus que l'éternité, le néant n'est connu comme tel¹⁸. On est donc renvoyé au monde, dans sa contingence. Mais, ici – et c'est le second point – ne faut-il pas voir que c'est parce que le monde *passe* qu'il est *déterminé*¹⁹? Parce qu'il est soumis au temps et à ce qui passe, le monde n'est, certes, *que* parabole, parabole d'être et/ou de néant; mais parce qu'il est soumis au temps, il peut justement *être* cette parabole, c'est-à-dire, à la fois, figure ontologique et parole. Loin de marquer une *fin* de l'être, le temps serait promesse, seule et vraie possibilité d'un *avènement* de l'être.

Poursuivons. Le fait que tout passe a sa face positive: parce que tout passe, l'être du monde est possible. Qu'est-ce à dire? Plusieurs choses. D'abord que l'on a coupé avec le primat aristotélicien du réel sur le possible et son modèle d'acte comme "autoréalisation", à certains égards "toujours et déjà faite" et, en ce sens, pensée sur le mode d'une "subsistence"²⁰.

¹⁶ On les trouve, à des degrés divers, dans des travaux menés à l'enseigne de la recherche herméneutique, que ce soit chez les anciens élèves de Bultmann, chez Gadamer, Ricœur, etc. J'énumère simplement: la nécessité d'une révélation contre tout schème constructiviste développé à partir d'une réduction à un point zéro (ici, cf. p. 211); le fait qu'il n'y ait pas de penser sans croire contre toute assignation du moment de la foi à quelque degré (inférieur) du savoir (cf. p. 219); le fait que, pour l'homme, une passivité (pré)originelle précède nécessairement son activité (cf. p. 218) et une contingence sa liberté; que l'homme ne *soit* pas tant qu'il n'ait à advenir, à instaurer le monde et à dire son Dieu (cf. p. 214 ss.); que le monde se donne dans un jeu de proximité et de lointain organisé autour d'une césure de la parole (cf. p. 221, 232, 235); etc. C'est sur cet arrière-fond qu'il faut comprendre l'affirmation de Jüngel selon laquelle la foi (et la théologie) naît comme possibilité d'une "Erfahrung mit der Erfahrung", cf. "Sachregister".

¹⁷ Cf. p. 285 ss.

¹⁸ Goethe et Nietzsche le savent l'un et l'autre, antithétiquement: "alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis" écrit Goethe. "Das Unvergängliche ist nur dein Gleichnis" répond Nietzsche dans Zarathoustra, cf. citations et discussion, p. 277 s., 286 s.

¹⁹ Cf. p. 289.

²⁰ Proche d'un règne de l'avoir? Sur être et avoir, cf. p. 437 ss., 543.

On a substitué à ce primat non son renversement utopique (le primat du possible sur le réel selon E. Bloch par exemple), mais une tout autre problématique — que je crois proprement théologique — celle du combat, *au cœur du temps et à propos du monde*, entre la vie et la mort, l'être et le néant, où la vie et l'être ne sont pas survie biologique et éternité de matière, ni la mort et le néant trépas et épuisement de la matière, mais vérité ou mensonge²¹.

Du coup, on va suspendre toute question portant sur l'être ou la vie (ontologie) à cette théologie biblique de la création²² qui veut qu'il y ait combat quant à l'advenir de l'être — être porteur de vie parce que porté par la vie ou être de mort parce que porté par la mort — au gré d'un acte de différenciation, différenciation *créatrice* justement. Dieu ne sera plus *supra nos*, mais celui au nom duquel et face auquel se posent — de façon intrahistorique et sur mode de conflit — l'être et le néant dans ce qu'ils *sont*. A l'encontre de toute procédure neutralisant et l'être et le néant, la théologie chrétienne fera ainsi apparaître Dieu comme celui qui répute l'être comme être ("être bon") et le néant comme néant ("mort"), et, ainsi, les *crée*. Cette théologie de la création est naturellement christologiquement médiatisée: on dira que Dieu s'expose à ce-qui-passe-et-meurt, et ce, pour faire échec à la mort. Comment? En assignant à la mort et au néant (sur la croix) une détermination singulière, Dieu leur ôte tout attrait vertigineux — les révèle — et, par le fait même, les réduit à rien. Ce-qui-passe-et-meurt (le monde) se voit ainsi, littéralement, soustrait à l'empire de la mort et du néant: telle est la parole de justification, proclamant la résurrection, nouvelle création ou récapitulation singulière du temps et du monde.

4) Sur la base de ce penser — théologique —, Jünger est à même de reprendre de façon fructueuse la question des rapports entre Dieu et le monde, et donc celle de l'autonomie du monde (ou sécularisation).

On relèvera d'abord que cette autonomie n'est pas à contester comme telle. Ici, Jünger se sépare vivement de Pannenberg dont l'entreprise théologique a également pour centre, mais différemment, le rapport théologie-modernité²³. Ce premier point peut surprendre. Il est, en fait, authentiquement biblique. "Dieu n'est pas nécessaire" proclame la modernité. Comment répondre? Non pas, pense Jünger, par la recherche (méta-

²¹ La métaphysique est ici dépassée: celle-ci dénie en effet tout être *et* tout possible à ce qui passe... et fige ainsi ce qui passe dans l'immuabilité! (cf. p. 291, n. 55). Hegel l'a bien senti qui fait, polémiquement, du *passé* (*Gewesensein*) une modalité essentielle de l'être, ouvrant sur la médiation du souvenir (*Erinnerung*).

²² La théologie de la création est ici praxéologie et confession. E. Lévinas dirait: éthique.

²³ Cf. p. 19 s., n. 6; cf. aussi p. X, 56, n. 3.

physique) d'un fondement²⁴, mais dans la découverte que cette apparente aporie vaut aussi comme vérité théologique. Doublement même : 1) Une théologie biblique de la création montre qu'une autonomie est donnée au monde ; 2) on ne fait de Dieu, métaphysiquement, un fondement que lorsqu'on sait "déjà" (avant toute révélation) *qui* il est : Seigneur, et d'une seigneurie pensée selon un schème sourdement totalitaire où être-sans-Dieu sera déjà, implicitement, être-contre-Dieu, où, profondément, l'homme et Dieu s'opposent. D'où, dans cette perspective, la fortune du mythe prométhéen : "si je suis libre, Dieu n'est pas libre,..." dira Sartre. Quant à Marx, il clôt ainsi la préface de sa thèse de doctorat : "Prométhée est le plus noble des saints et martyrs du calendrier philosophique" (mars 1841). Or, la seigneurie du Dieu biblique est celle de l'amour ; et même d'un amour tel qu'on doit parler d'une mort (légitime) de Dieu : sur la croix. Autre registre. Autre puissance et autre seigneurie.

En profondeur, les deux points notés ici se conjuguent : parce que Dieu est amour, il échappe au règne de la nécessité pour valoir comme excès ou surabondance²⁵, première liberté instaurant sur le mode de l'interpellation ; parce que le monde est donné, il est soustrait au règne de la dépendance pour valoir comme contingence. Finalement, c'est parce que le monde est *radicalement* contingent que la question de Dieu est irrépressible. Voilà ce qu'il faut valoriser face à la modernité. Seule cette double et radicale reconnaissance de la contingence et du don peut permettre à l'homme moderne d'échapper à l'érection des contre-pouvoirs totalitaires où prolifèrent sous d'autres appellations les faux dieux de ce temps. L'autonomie est promise, mais elle se vit à partir du don et dans la reconnaissance — donc en registre de contingence —, faute de quoi elle se fait mortifère.

5) Nos deux points précédents — 3 et 4 — montrent que Dieu se joue "en" histoire, et même qu'il s'y expose à la mort, s'y livre et, s'y livrant, l'identifie, la démasque et lui ôte son pouvoir. Solution hégélienne ? En apparence peut-être ; mais les apparences sont trompeuses. Hegel naît, on le sait, de critiquer la conscience tragique de l'Aufklärung opposant l'absolu et le fini ; ce qu'on a dit en point 1 à l'enseigne d'une critique de la métaphysique (dont l'Aufklärung verrait l'aboutissement) va dans le même sens. Hegel partit donc lui aussi à la recherche d'un nouveau type de penser, et en fonction de la même conjoncture. Ce fut pour dire que la substance se fait sujet, assumant dès lors en elle la négativité. Vendredi-Saint spéculatif : l'être passe par les dissociations négatrices du penser pour advenir à lui-même. La négation de l'Aufklärung — penser — doit ainsi être

²⁴ Telle serait finalement la position de Pannenberg : faire jouer Dieu comme fondement de l'aventure humaine de la liberté.

²⁵ Cf. p. 261, 302 s. (cf. aussi p. 40 s., 332 s.).

comprise comme moment de l'advenir de la substance-sujet — être —, selon l'enseignement de la croix: la mort est un moment nécessaire de la vie. Mais pour ce faire, on l'aura remarqué, ce nouveau style philosophique postule une identification de l'être et du penser²⁶. Or, cette dernière est lourde de conséquences. Pourquoi? Parce qu'elle cache une identification de Dieu et de l'homme. L'identification être-penser exclut tout régime d'extériorité, donc la contingence et le don; elle ne peut connaître que l'absolu. De même, elle conduit à supprimer le moment de la représentation (moment proprement religieux) au profit du concept (vraie philosophie ou savoir). Or, en théologie chrétienne, si Dieu s'expose à la mort en Jésus-Christ, c'est pour différencier définitivement l'homme et Dieu²⁷. On touche du reste là le ressort des positions théologiques défendues en point 4: en Jésus-Christ, Dieu libère l'homme de la mort afin qu'il soit homme et rien qu'homme,... précisément parce que, pour l'homme, vouloir être Dieu, c'est la mort. Mais il s'agit là d'une dramatique historique concrète. En rigueur de termes, elle ne "sait" pas, elle se *raconte*. Elle ne peut que se raconter (en registre de représentation, donc de foi²⁸, de révélation, etc.) parce qu'elle naît d'une discontinuité originale, première et dernière, littéralement *révélée* sur la croix et non *supprimée*²⁹.

6) Peut-on dire que Hegel réalise, à un certain niveau, la pensée moderne née avec Descartes? Peut-être. On sait que l'aube de la modernité est embrasée par la révolution copernico-galiléenne: l'homme se voit arraché du centre d'un univers intégré (où il se dressait comme image de Dieu) pour être jeté dans l'infini et l'arbitraire³⁰. Il devra dès lors assurer ses pouvoirs à partir de sa seule subjectivité et (re)construire ainsi toute totalité.

L'homme moderne, cartésien, est sans monde. Aussi la question de la vérité se joue-t-elle avec la seule question de la certitude subjective (le *clare et distincte percipere*): l'ontologie ne précède pas le jugement. On occupe un espace atomisé (le seul sujet, le seul présent) et, dès lors, tout apparaît possible à l'homme, y compris un Dieu trompeur³¹ (possible parce qu'il est, en réalité, comme simple et pur *sujet*, le double de l'homme). A l'arrière-fond règne le thème nominaliste de la *potentia Dei absoluta*: un Dieu qui

²⁶ Schelling le reprochera à Hegel, cf. notations p. 125, 259.

²⁷ Cf. p. 124 ss., 128, 257.

²⁸ Cf. développements sur la nécessité de la foi pour la rectitude du penser (nécessité liée à ce primat accordé à la contingence qui ne peut aller sans un moment de "révélation", donc sans une dialectique du don subvertissant le règne de l'*étant* comme *avoir*), cf. l'examen des notions "amour" et "foi", § 20-21, et "parole", § 11.

²⁹ Il y a là un point fondamental de toute théologie chrétienne (je l'appellerais la dramatique adamique) qu'il faudrait développer. Je m'y efforce dans un ouvrage à paraître sur la création.

³⁰ Cf. p. 16 ss. (135).

³¹ Cf. p. 155 ss.

“existe” “avant” (où? dans l’idée : absolu sans contingence) tout discours, toute histoire, toute ontologie ou toute création.

Hegel va redonner un monde à l’homme. Mais c’est, en profondeur, le monde de l’homme, un monde dominé et produit par l’homme, et par l’homme seul. Le sujet et le monde sont réconciliés, mais en une totalité sans extériorité. Et la parole de la “mort de Dieu” consacra finalement – à l’opposé de la compréhension évangélique – l’avènement de l’homme.

Un point mériterait d’être ici repris, plus systématiquement peut-être que ne le fait Jüngel, c’est le rapport entre la révolution que signale le nom de Descartes et la tradition théologique antérieure, saint Thomas par exemple ou les théologiens de l’époque patristique. Certes, la pensée moderne naît des apories antérieures (cf. *supra*, pt 1). Mais si, sur le terrain de la pensée métaphysique légué par la Grèce, la conception de l’absolu n’a pu être repensée par le christianisme aussi loin qu’il l’aurait fallu (malgré les efforts fournis dans ce sens, et par exemple au travers de l’élaboration d’un discours trinitaire pour rendre compte de Dieu), il est probable que le primat accordé à l’exister en perspective thomiste – pour ne prendre qu’un exemple – était à même de préserver la pensée de se muer dans les totalitarismes que le nominalisme allait permettre, qui devaient se donner libre cours à travers la modernité et dont Hegel est peut-être l’expression la plus achevée. On sait qu’à cet égard, il aura de rudes héritiers...

7) Le penser théologique esquissé à l’encontre de la tradition métaphysique (*supra*, pt 3 et 4) – y compris ses retournements modernes (*supra*, pt 5 et 6) – suppose qu’on parle de Dieu non à partir de l’infini inconnu (l’absolu)³², mais à partir d’un monde concret, connu, donné³³ et habité dans la foi³⁴. Comment dit-on Dieu, ici? On le dit à partir de la foi en la création et la résurrection (foi articulée sur une révélation, donc sur un être comme histoire), c’est-à-dire au cœur d’un rapport de vie où une présence ne se donne que sur le mode du retrait (présence absente) et où une absence se révèle présence, différée mais bien réelle³⁵. On notera ici deux choses : 1) le jeu de la présence et de l’absence n’est possible que si l’on est en registre d’existence et de détermination (ce qui est indéterminé

³² Le Dieu non pensable de la tradition qui s’achève avec Fichte n’est pas sans lien avec l’enseignement “hérétique” moderne de l’infinitude du monde, cf. p. 76.

³³ Théologiquement, il faut dire que l’expérience originaire est bien de répondre à la question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?, mais que cette réponse suppose la *révélation* de ce qu’est ce qui est (sinon, ce qui est ne serait *rien*). C’est ici que la foi montre qu’elle est, selon l’expression de Jüngel notée *supra*, pt 3, n. 16, “Erfahrung mit der Erfahrung”, une (nouvelle) expérience faite avec une (première) expérience de l’être (une histoire).

³⁴ La théologie chrétienne ne vit pas de la neutralité propre aux questions des théodicées de l’âge classique.

³⁵ Sur ce thème présence/absence, cf. “Sachregister”.

— infini, absolu, inconnu — ne se laisse pas localiser selon le jeu de l'absence et de la présence³⁶); 2) nulle présence n'est vraie sans retrait. L'éloignement est condition d'être (de création), parce que l'être vrai n'est qu'à partir d'un possible, donc comme avènement. Le Dieu de l'Évangile est celui qui, à la fois, permet cet avènement dans la différence (retrait et absence) et l'institue (mise en rapport³⁷ et présence).

Penser Dieu ainsi, c'est dire qu'il échappe à l'ontologie³⁸. Pourtant, on espère l'avoir fait comprendre, Dieu est, ici, suprêmement pensable. Et dicible, et humain. Il est "en" histoire comme puissance créatrice de différenciation. Parce qu'il est puissance de différenciation (et non simple étant), on ne peut en parler que sur mode *indirect*. A partir et à propos de l'être (du monde). Donc métaphoriquement³⁹, dans l'histoire christologique. Mais le pari biblique, c'est de dire que là — au cœur de cette histoire christologique —, Dieu est réellement donné. Dieu est là⁴⁰. Jüngel s'est efforcé de montrer comment, ici, le penser ne dissociait pas la double question de l'essence et de l'existence, et ce, ni au profit d'un primat de l'idée qui résorberait l'exister, ni au profit d'une sacralisation de l'étant qui engloierait toute essence. Parce que l'existence et l'essence se jouent ensemble, dans les schèmes rappelés *supra* en point 3, il faut conclure que Dieu et l'homme (ou le monde), ne se disent, l'un et l'autre, qu'en fonction d'un raconter⁴¹ et d'un habiter du monde. Ainsi, en dépit de toutes les opinions inverses développées en modernité, en théologie chrétienne, Dieu ne peut se dire qu'en fonction du monde. Il en est le *secret*⁴². Réellement, puisque le monde, le sachant ou non, n'advient à ce qu'il est — vérité ou mensonge, vie ou mort — que devant lui. *Nihil constat de contingentia mundi nisi ex revelatione*⁴³.

8) J'aimerais indiquer, pour conclure, que le penser de Dieu proposé par Jüngel s'inscrit dans la stricte logique de la "théologie dialectique".

³⁶ Il est ou n'est pas. Mais qu'est-ce, ici, que cet *est*? Peut-on, ici (c'est-à-dire: en fonction des prolégomènes propres aux théodicées ou autres métaphysiques de l'âge classique), le penser dans l'unité d'une essence et d'une existence? Il ne semble pas. A moins de dire que cet infini (Dieu) est tout (Spinoza).

³⁷ La théologie chrétienne n'accorde pas pour rien un primat à la Parole (créatrice).

³⁸ Cf. saint Thomas: Dieu est "supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum", cité p. 43.

³⁹ Jüngel reprend à cette occasion toute la discussion nouée à propos de l'analogie. Il le fait de façon très éclairante et renouvelée. cf. p. 357 ss.

⁴⁰ Si l'on suit ce pari jusqu'au bout et modère son penser même sur la proclamation biblique (matérielle et formelle), on n'interrogera plus comme F. MILDENBERGER, *Gotteslehre*, Tübingen, Mohr, 1975, p. 161: "über die Geschichte Gottes hinaus nach Gott selbst". JÜNGEL, cf. p. 449, n. 28.

⁴¹ Cf. les très importants développements de Jüngel à propos de l'instance narrative propre à la théologie, p. XV, 409 ss.

⁴² C'est à partir de là qu'il faut interpréter le titre de l'ouvrage.

⁴³ K. BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, vol. 10, 1960, p. 5.

L'auteur le confesse d'ailleurs explicitement⁴⁴. On sait que les débuts de la théologie dialectique et, plus spécialement, la genèse de la pensée de K. Barth connaissent aujourd'hui, à juste titre, un regain d'intérêt⁴⁵. On est plus conscient que naguère du fait que les positions conquises par Barth et la "théologie dialectique", loin de se détourner des apories de la modernité au profit de quelque restauration passéiste, représentent une tentative – théologique – de les prendre à bras-le-corps et de les lever⁴⁶. Sur la question, centrale et pour la théologie et pour la modernité, de l'autonomie et de la seigneurie, de la dépendance et de la liberté, je les crois très fortes. Elles me paraissent plus que d'autres⁴⁷ à même d'assumer le message biblique dans sa radicalité et sans tricherie, et en même temps porteuses d'une plus grande promesse pour notre aujourd'hui culturel et politique – notre aujourd'hui de civilisation.

⁴⁴ Cf. p. XII, 56. Notons que l'auteur prolonge ainsi une ligne déjà explorée dans ses travaux antérieurs, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, Mohr, 1966, 1976³; "Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths", *Ev. Th.*, 22/10, 1962; "... keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus", *Ev. Th.*, 1971; etc.

⁴⁵ Cf., tout récemment, les travaux de C. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, Tübingen, Mohr, 1977, et C. LINK, *Die Welt als Gleichnis*, München, Kaiser, 1976. Plus anciens, cf. T. RENTORFF, "Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen" (1969), dans *Theorie des Christentums*, Gütersloh, Mohn, 1972, p. 161 ss. (sur ce débat, cf. références complémentaires et débat dans W. PANNENBERG, "Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire", *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel, Delachaux, 1977, p. 171 ss.); D. SCHELLONG, "Karl Barth als Theologe der Neuzeit", dans *Karl Barth und die Neuzeit, ThExheute 173*, München, Kaiser, 1973, p. 34 ss.; F.-W. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, München, Kaiser, 1972; N. T. BAKKER, *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974; etc. En français: H. MOTTU, "Le 'pasteur rouge de Safenwil'. Réflexions sur le socialisme du premier Barth", dans *Foi et socialisme*, Genève, *Bull. CPE*, 28/4, août 1976.

⁴⁶ Avec JÜNGEL, le rapport à la modernité est simplement devenu (délibérément, cf. p. 271) plus explicite que chez les maîtres des années vingt.

⁴⁷ Parmi les autres efforts, différents, entrepris pour clarifier théologiquement le rapport christianisme-modernité, on a cité Pannenberg (*supra*, pt 4, n. 23). On pourrait citer G. Ebeling, mais plus ancré, lui, du côté de Schleiermacher que de Hegel.