

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1979)
Heft: 3

Artikel: Finitude, temporalité et contingence : la théologie aux prises avec la modernité
Autor: Gisel, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381144>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

FINITUDE, TEMPORALITÉ ET CONTINGENCE

La théologie aux prises avec la modernité*

PIERRE GISEL

Il m'est imparti, dans cette leçon, la double tâche d'ouvrir l'année académique 77/78 de notre Faculté et de consacrer, selon les rites en usage, ma nomination à la chaire d'histoire de la théologie moderne et contemporaine. Je m'efforcerai donc, dans les moments qui viennent, d'exercer devant vous ce qui fait désormais mon métier, en choisissant de réfléchir, à titre d'exemple, à une conjoncture particulière de la pensée. En l'occurrence, cette conjoncture s'organisera autour des thèmes de l'absolu et de la contingence, du sujet et de la temporalité. Cet exercice devrait — c'est mon espoir, ce soir comme dans l'ensemble de mon enseignement — à la fois valoir comme débat critique avec la modernité, les espoirs et les désillusions qu'elle peut nourrir, et comme instauration risquée d'une position théologique propre.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, j'aimerais, à titre d'aveu méthodologique liminaire, énoncer une triple hypothèse générale, hypothèse générale que supposent les propositions particulières qui seront développées tout à l'heure.

Je dirai, premièrement, que l'acte de penser n'est pas innocent: il n'est ni parfaitement libre ni — et du fait même — dérisoire. Tout le monde pense — que cela soit explicité réflexivement ou non. Tout homme pense, mais tout homme ne pense pas la même chose et surtout — c'est important dans un enseignement d'*histoire* de la théologie moderne et contemporaine — l'homme n'a pas toujours pensé de la même manière. Tout homme pense, et tout homme pense selon des schèmes — d'aucuns diraient peut-être des structures — particuliers, historiques et, à ce titre, témoins d'une certaine position que l'homme adopte — différemment — dans le monde.

Or, qu'est-ce que penser? Ce n'est pas simplement reconnaître l'existence de tel ou tel objet, pour en décrire par exemple les propriétés, voire en maîtriser l'usage dans un projet technologique. Le penser est plus radical. A certains égards, il précède la description et l'usage possible. Pourquoi? parce que le penser est lié, dès l'origine, à une totalité de monde, sur le fond

* Leçon inaugurale prononcée le 26.10.77 à l'Université de Lausanne. On a conservé aux lignes qui suivent leur caractère de texte destiné à être dit oralement, se bornant à ajouter en notes quelques précisions d'ordre technique dans l'espoir de lever certains des malentendus que le caractère quelque peu programmatique et général propre à une leçon inaugurale pourrait provoquer.

de laquelle peut prendre place la description de ce qui, désormais, *est* et pourra être maîtrisé.

Le penser a donc à voir avec une totalité. A ce titre, il est, à chaque fois, révélateur: révélateur d'un *monde*, révélateur, du même coup, de l'homme qui organise ce monde et/ou que ce monde organise, révélateur, enfin, d'un Dieu. L'histoire et les sciences de l'homme nous le montrent en effet — aujourd'hui de façon plus insistante que hier peut-être —: ce que les hommes ont toujours appelé leurs dieux est, de façon centrale, étroitement lié à la totalité — le monde — que ces hommes ont choisi d'habiter.

Avec cette dernière remarque s'est déjà opéré le passage à la seconde face de la triple hypothèse qui va commander l'exposé ultérieur. Le penser n'est pas innocent: parce qu'il implique un monde comme totalité, il implique une position de Dieu — fût-ce, comme souvent en période moderne, un non-Dieu. Qu'est-ce à dire? Ceci je crois: contrairement à ce qui fait l'un des paris les plus originaux de la modernité classique, la question de Dieu n'est pas sans pertinence pour la question du monde, et c'est de façon parfaitement illégitime et mensongère que le théologien fut et est relégué du côté des questions-frontières et, ici, privées (voyez, par excellence, la question de la mort), alors que le monde serait posé non seulement dans son autonomie (on peut en décrire les lois et en user *etsi deus non daretur*) mais, du coup, dans sa neutralité théologique.

Comme tout homme, le croyant ne peut pas ne pas penser, entrer dans une conjoncture particulière de la pensée, qu'il le veuille ou non, qu'il en soit ou non conscient. Il faut donc bien qu'il réfléchisse à ce qu'il implique là, dans sa foi même. Cela découlait de notre premier point, et devrait recouvrer, à l'Université tout au moins, un assez large consensus. Mais on apprend maintenant que l'inverse est également incontournable: tout acte de penser suppose un acte théologique implicite, ce qui est le plus souvent méconnu et, probablement, contesté, et singulièrement mais de façon hautement significative, en période moderne.

Troisième volet de ma triple hypothèse: parce que l'acte de penser et la position assignée à (un) Dieu sont originellement présents dans tout discours, éthique ou institution humaine et, surtout, dessinent ensemble une même conjoncture, il est nécessaire de faire de l'*histoire*. J'ai pour tâche, dans cette maison, de réfléchir et de faire réfléchir à l'histoire de la théologie moderne et contemporaine. Tâche doublement nécessaire. D'abord pour savoir mieux (ou plutôt: moins mal) d'où l'on vient et ce qui imprègne nos manières soi-disant « spontanées » ou « naturelles » de penser. Il faudra, ici, s'expliquer avec les structures modernes du penser humain si l'on veut ne pas tomber à chaque coup dans ses pièges et ne pas tromper l'espoir d'un nouveau penser, susceptible de nous délivrer des apories dans lesquelles la modernité a pu sembler conduire plus souvent qu'à son tour la théologie, et dans lesquelles elle s'est peut-être elle-même enfermée. Mais si

l'histoire — et, ici, une histoire relativement récente — est nécessaire, c'est aussi parce que nos prédécesseurs ont inscrit dans les faits des modèles dont les réussites comme les échecs, les surprises, malheureuses ou heureuses mais, à un certain niveau, encore une fois, *effectives*, doivent nous instruire. Seul celui qui a la force et le courage — intellectuel et quasiment spirituel — de faire mémoire de son passé pourra ouvrir sur un avenir qui soit autre chose que répétition ou illusion irresponsable.

J'aimerais préciser, enfin, que cette tâche, de geste proprement historique, relève, au sens le plus fort du terme, d'un projet de *théologie fondamentale*. J'entends par là la vision *générale* sur l'homme et le monde (et donc sur Dieu) que suppose à chaque fois tel énoncé particulier ou telle théologie positive. Par théologie fondamentale, on n'entend pas indiquer une tâche préliminaire à la confession. Neutre en quelque sorte. Tout ce qu'on a dit jusqu'ici l'interdit. On explicite seulement cette loi qui veut que si la théologie est toujours et d'abord particulière et à ce titre confessante, elle pré-suppose une théorie générale (Schleiermacher dirait une «théologie philosophique», Hegel parlerait d'«encyclopédie») où se joue sa pertinence quant à la question du monde et de l'homme (c'est ici que doit être repris, mais en de tout autres termes, ce que l'on appelait naguère — et dont j'ai aussi, institutionnellement, hérité et précisément, je crois, à juste titre — l'*apologétique*). La tâche historique dont j'ai parlé relève d'une théologie fondamentale, dans l'exacte mesure où elle s'explique avec le *penser* implicitement en jeu dans les modèles de ses pères et où, dans le même mouvement, elle s'efforce de conquérir un penser propre, commandé par la tradition et les textes dont elle se réclame et instituant dans l'aujourd'hui et l'aujourd'hui seulement un monde pour l'homme, un monde *singulier* mais *validement* proposé pour tout homme.

* * *

Ayant, par l'énoncé de cette triple hypothèse de travail, fait l'aveu de l'horizon d'interrogation à partir duquel j'entreprends ma réflexion, il est maintenant possible d'entrer dans le vif du sujet. Comme annoncé, cette réflexion tournera autour du couple fini/infini, et donc de ces thèmes qui ont pour noms le sujet, la contingence du monde, le temps, la mort, le mal, thèmes à propos desquels se cristallise par excellence la pensée de l'infini et du fini.

J'énoncerai d'entrée de cause une thèse. Elle semblera peut-être abrupte: elle est là pour clarifier le débat. La voici: je crois que le monde moderne, dont le nom de Descartes signale symboliquement la naissance, est sourdement totalitaire, et qu'il l'est dans la mesure même où il a abandonné ce qui fait à mes yeux le centre de la tradition juive et chrétienne authentique, j'entends: *une vision théologique du monde comme création*. La leçon qui vient s'efforcera de justifier cette double affirmation.

1. *La modernité, cernée quant à sa geste originale.*

Je partirai d'une citation de Hegel. Pourquoi Hegel? parce qu'il a eu pour ambition d'achever et d'accomplir le projet métaphysique dans sa plénitude et que c'est bien, en effet, comme accomplissement qu'il nous paraît aujourd'hui se dresser au cœur de l'histoire moderne, même s'il faut dire cela en un sens que Hegel lui-même n'aurait pas imaginé. Deuxièmement, Hegel est le philosophe qui a le plus travaillé à la réconciliation de l'*histoire* et de la *vérité* (en d'autres termes: de l'absolu et de la contingence) reprenant ainsi le centre de la proclamation chrétienne; qu'il ait justement, en son centre même, manqué ou trahi l'Évangile, n'ôte rien à son importance à cet égard, bien au contraire. Enfin, Hegel doit également retenir notre attention dans la mesure où il se tient, comme un père, tué certes mais en même temps repris, derrière le marxisme et son projet d'inscrire ou de déchiffrer l'absolu dans la cité des hommes.

« C'est dans le temps, dit-on, que tout naît et périt (...). Or, ce n'est pas *dans* le temps que tout naît et périt, mais le temps lui-même est ce devenir, ce naître et ce périr (...), le Chronos qui engendre et détruit ses enfants »¹.

¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris 1970, § 258, p. 248. On dira que le niveau de validité où, chez Hegel, se situe cette phrase est celui de la *dialectique*, et non, comme tel, du *concept* (dans l'*Encyclopédie*, on est ici au niveau de la *nature*, donc de l'*extériorité*, cf. § 247); et dans *La raison dans l'histoire* (cours, Berlin), Paris 1965, on peut lire, p. 207: « Les Grecs parlent d'un règne de Kronos, du temps qui dévore ses enfants, les actes qu'il engendre: c'était l'âge d'or, l'âge qui n'a pas créé d'œuvres éthiques. C'est Zeus, le dieu politique (...) qui le premier a dompté le temps en produisant une œuvre éthique, consciente, en créant l'Etat ». Mais si je me crois autorisé à exploiter ici l'image de Chronos, c'est que, à mon sens — on y reviendra —, le niveau du *concept* ne dit pas, en dernière analyse, une autre *vérité* que celle de la dialectique. Entre les deux, nulle opposition légitime, mais une correspondance qui suppose bien un jeu d'altérités mais n'en postule pas moins une plus radicale unité. Pourquoi ? — *parce que le concept est compris de bout en bout comme Sujet*. Le texte de *La raison dans l'histoire* poursuit d'ailleurs immédiatement ainsi: « Ce qui constitue l'objectivité d'une œuvre consiste dans le fait qu'elle est connaissable. La nature même de l'œuvre contient en soi la détermination de l'universalité, la pensée ». Et, p. 209: « C'est ainsi que Zeus, qui a mis un terme à la puissance anéantissante du temps et fixé son écoulement en fondant quelque chose de stable en soi, a été lui-même anéanti, ainsi que tout son royaume, par le principe de la pensée (...). Le temps est l'élément négatif dans le monde sensible. La pensée est la même négativité, mais elle est (...) la forme infinie dans laquelle se dissout tout ce qui existe en général et, tout d'abord, tout être fini, toute forme déterminée. Le temps est, certes, l'action corrosive du négatif, mais l'Esprit est lui-même tel qu'il dissout tout contenu déterminé ». Et p. 212: « Aucune forme limitée ne peut s'assurer contre la pensée, le Concept. S'il y avait quelque chose que le Concept serait incapable d'assimiler et de dissoudre, alors il faudrait y voir la plus haute scission, le plus grand malheur (...). La Raison connaît le Vrai, l'Être en soi et pour soi qui ignore toute limitation ».

Cette déclaration m'apparaît hautement significative. Significative de tout un rapport de l'homme avec le monde, donc avec ses dieux et avec lui-même. Les choses ne sont pas « dans le temps ». Pourquoi? parce que le prétendre, ce serait en rester au monde de l'extériorité (abstraction et malheur) où les choses et le temps sont, de part et d'autre, vus pour eux-mêmes. Or, les choses ne sont pas seulement « dans le temps », elles sont en elles-mêmes profondément temporelles.

Le théologien peut ici suivre Hegel dans la critique de l'abstraction cho-sifiante (la fameuse critique de l'« Aufklärung »). C'est dans l'énoncé positif que va se marquer la divergence. « Le temps lui-même est ce devenir, ce naître et ce périr (...), le Chronos qui engendre et détruit ses enfants ». Si l'on interroge attentivement cette proposition, on y surprendra une étrange identification entre l'être et le temps, entre les choses ou le monde et leur naissance et leur mort. On passe de « toute chose est temporelle » à « toute chose est essentiellement devenir », devenante (ensemble, naissante et mourante). Voyez dans la *Science de la logique*: « la nature des choses finies est telle qu'elles contiennent le germe de leur disparition, germe qui en fait partie intégrante: l'heure de leur naissance et en même temps celle de leur mort »².

Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que, dans la vision hégélienne, le *vrai* ne naît pas, pour l'homme, de reconnaître une précédence irréductible de l'être — un monde qui me précède et qui, en ce sens, s'offre bien « dans » un temps et un espace — mais que le *vrai* naît au moment où l'on a surpris l'être comme mouvement et essentiellement comme mouvement. Ainsi, nul être *dans* le temps, mais un être *comme* temps.

Cette étrange identification de l'être et du temps n'est pas là par hasard. Et elle n'est point innocente.

Elle n'est pas là par hasard. Elle est conforme à la priorité accordée par Hegel au sujet³. Comme telle, elle plonge ses racines chez Descartes et le bas Moyen-Age, Nicolas de Cues, Maître Eckhart⁴, voire le nominalisme.

² *Science de la Logique*, trad. Jankélévitch, t. I, Paris 1947, p. 129.

³ Priorité ici accordée non à un élément du monde comme tel, parmi d'autres (ex.: le sujet humain), mais tout au moins à un modèle quant au *penser*. Cf. *supra*, n. 1: parce que le concept (= la Vérité!) est pensé comme Sujet, il ne peut que résorber — quoi qu'en ait ou n'en ait pas Hegel — toute extériorité et toute altérité vraie. J'en veux notamment pour preuve le fait que Hegel ignore — nécessairement — toute reconnaissance d'une première passivité, une précédence, un corps, une création, bref, l'ordre de la contingence (la contingence comme telle et dans sa *nécessité* quant à un discours vrai). Sur le lien passivité—altérité, cf. Cl. BRUAIRE, *Philosophie du corps*, Paris 1968: « la passivité implique l'altérité ontologique » (p. 234).

⁴ ECKHART dont ce passage d'un sermon aurait frappé Hegel (cf. G. MOREL, *Questions d'homme*, t. II *l'Autre*, Paris 1977, p. 259): « L'œil par lequel je vois Dieu est le même œil par lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil, une seule et même vision, une seule et même connaissance, un seul et même amour ».

Restons d'abord chez Hegel. On connaît la fameuse déclaration de la « préface »⁵ à la *Phénoménologie de l'esprit* (pt II): « appréhender et exprimer le vrai non comme substance, mais (...) comme sujet »⁶. Il y a là un renversement capital qui permet de dépasser les apories malheureuses de l'« Aufklärung » et ses ruineuses dissociations entre la contingence et la vérité, le fini et l'infini, l'accidentel et l'absolu, le temps et l'éternité. Mais, encore une fois, si la critique de l'« Aufklärung » que mène Hegel peut être d'un grand profit pour le théologien, il n'en va pas de même des thèses qu'on lui oppose. Car, enfin, qu'est-ce que signifie ce passage de la substance au sujet? Sans entrer ici dans le détail de l'analyse, on peut dire grossièrement qu'il s'agit d'abord de voir le monde non dans son extériorité abstraite, tel qu'il s'offre à l'entendement diviseur et, pour tout dire, réifiant⁷, mais de le voir dans son mouvement, c'est-à-dire comme devenir.

Il faut lire ici dans la lettre même. Hegel se propose de voir le monde en tant que devenir, le monde en tant qu'il *est* devenir⁸ (et devenir seulement), et ce de telle manière qu'on puisse dire — et c'est ce que dit effectivement Hegel — que le savoir de ce devenir est « savoir absolu ». C'est parce qu'il porte à sa plus grande radicalité un savoir qui soit savoir du monde non comme addition de choses nues, mais comme *soi*⁹, comme sujet devenu effectif ou effectivité d'un sujet, que le fameux renversement de la substance au sujet ouvre sur une identification — mortelle, je crois — de l'être et de la pensée. « L'être est pensée » écrit littéralement Hegel dans la même « préface » à la *Phénoménologie*¹⁰. Le vrai, c'est l'être porté au concept, merveilleuse réconciliation, réconciliation de l'être et du savoir, du sujet et de l'objet, de la positivité et de la négativité, y inclus — et on aura compris que c'est grave — du vrai et du faux¹¹.

⁵ En réalité, préface à l'œuvre plus vaste dont la *Phénoménologie* n'aurait été que la première partie, cf. F. NICOLIN et O. POEGGELER, « En guise d'avant-propos », *Encyclopédie*, p. 15 s.

⁶ Trad. J. Hyppolite, Paris, t. I, p. 17. Cf. aussi p. 47.

⁷ Sur l'entendement, cf. *ibid.*, p. 29.

⁸ Ceci reste vrai au niveau du concept, et non seulement de la dialectique. Pour que ce ne le fût pas, il faudrait radicalement limiter la dialectique au jeu in(dé)fini des antithèses et accorder au concept une tout autre nécessité, certes légitime: celle du discours devant assurer une positivité propre, et radicale, à chacun des termes du jeu dialectique. Mais le discours vivrait alors d'une tout autre instance que le jeu dialectique — réversible — de la vie et de la mort: il devrait en appeler à une *précedence* (en théologie, on parlera de Parole... et d'invocation!) et serait irrémédiablement *particulier* (ici justement irréductible à la singularité). Or, ce jeu n'est pas celui dont se nourrit le concept chez Hegel; il exige un tout autre clavier (on en donnera quelques-uns des éléments dans notre seconde partie).

⁹ *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

On peut lire ainsi chez Hegel, quasiment en toutes lettres, le destin secret du monde moderne qui n'est rien d'autre à mon sens qu'un radical « oubli » de la contingence du monde (assimilation être-activité¹²), d'où une démoniaque surévaluation du sujet (un *Cogito* sans passivité). Ce destin, vous l'aurez compris, il s'écrit en lettres théologiques.

C'est une vieille histoire d'ailleurs. Dont on doit faire remonter la narration, on l'a dit il y a peu, à cette heure où s'échangent les constellations, cette heure où le bas Moyen-Âge et l'aube de la modernité se pénètrent et se fécondent. Pour engendrer quoi ? pour engendrer peut-être ce double de Dieu que va devenir l'homme moderne¹³, double démoniaque et risible parce que caricature, puissant et dangereux parce qu'en un sens toujours et justement dieu.

Il suffit de relire ici Nicolas de Cues pour surprendre ce qui se joue¹⁴. Le Cusain entend délivrer l'idée de Dieu de toute compromission avec quelque être mondain (quelque « étant »). Dieu ne saurait être saisi comme objet. Mesuré à l'aune des choses du monde, il n'est, littéralement, « rien ». Mais il pourra être — et le passage s'opère explicitement chez le Cusain — *intelligere*, intelligence, pensée, sujet. Le processus est du même ordre chez Descartes où s'affirme à l'évidence la priorité du penser sur l'être. D'abord le *Cogito* et la certitude du sujet, puis l'idée (et la certitude) de Dieu et enfin, seulement, le monde. La *tabula rasa* précédera toute connaissance sûre ; l'instant où le sujet se découvre dans son identité et son autonomie, la série temporelle. Bref, l'on passe par un point zéro, et l'on ne connaît le monde que comme composé, addition, mécanisme.

On a souligné jusqu'ici que l'étrange identification de l'être et du temps n'était pas chez Hegel le fruit du hasard, mais l'expression, typique, d'une position moderne de l'homme¹⁵ dans le monde. On perçoit maintenant qu'elle n'est pas innocente. Avec le *Cogito* cartésien s'énonce en effet la double loi qui traversera dès lors la modernité : le rêve d'un point de départ originel et vierge que cristallisera la Révolution française (ou tout au moins l'idée qu'on s'en fait, et la référence, on le sait, traverse, quasi phantasmée, tout l'idéalisme allemand, de Fichte à Schelling et Hegel) et l'illusion mor-

¹² Surprise ici chez Hegel, cette assimilation-là est bien de geste cartésienne (même si elle est, ici et là, différemment enchâssée) ; la lecture de l'ouvrage déjà cité de C. BRUAIRE apportera ici d'utiles suggestions.

¹³ Ce n'est pas à dire que, chez Hegel, le sujet et l'homme soient purement et simplement identifiables ; certes non. Mais le *type* de penser mis en œuvre, penser d'un sujet-sans-corps (cf. l'alinéa qui suit), est bien lié à une position de l'homme dans le monde, et notamment à celle qui devra, avec Hegel, répudier l'ordre des *représentations* — religieuses et « matérielles » — au profit du savoir absolu.

¹⁴ Sur Nicolas de Cues, on lira ici SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 1974⁵, chap. 1.

¹⁵ Plus rigoureusement : une position ontologique (dont l'homme fait partie).

telle d'une maîtrise du monde qui pourrait être absolue du seul fait qu'elle est rationnelle. On sait ce qu'il en fut et ce qu'il en est. Glucksmann a raison, dans *Les Maîtres penseurs*¹⁶, de relire Hegel et Fichte à cette aune-là et d'y voir déjà, inscrit dans le livre avant d'éclater en réalité, le Goulag. A mon sens, il y a là, pour nous aujourd'hui, un passage obligé de la critique comme du débat théologie-modernité, même si le rêve, pour trompeur qu'il soit, est aussi susceptible, en droit, d'une autre lecture, positive cette fois, et même et surtout si l'irrationalisme voire l'anarchie ne sauraient détenir, à nos yeux, le dernier mot.

Je reprends l'argument. Une analyse théologique du monde moderne perçoit à son origine et traversant comme un fil rouge toute son histoire une étrange et coupable éulsion: celle de la contingence d'un monde qui, parce qu'il est et demeure contingent, ne saurait que me précéder¹⁷, donc être d'abord reconnu et reçu et non, d'abord, projeté et instauré.

Pour le théologien — on dira tout à l'heure pourquoi — le *temps* n'est pas — tel Chronos — ce qui dévore l'être ou, et c'est rigoureusement parallèle (les questions du temps et du sujet sont étroitement liées), le sujet n'est pas en situation de radicale origine. L'être, en première et dernière instance, échappe au sujet.

La théologie commence ainsi: «au début, Dieu créa». Ainsi s'indique pour l'homme¹⁸ un passé (et qui est toujours *déjà* passé; il ne s'agit donc pas d'un commencement chronologique, mais d'une structure d'origine), un passif (non un premier sujet, actif) et la nécessité d'une narration (non d'un savoir rationnel). Par là même, l'homme est, d'entrée de cause, placé *dans* l'être, et je dirais même, pour ôter toute équivoque, dans un être comme histoire singulière et comme institution (non une première naissance ou un premier matin).

Le théologien confesse donc un acte créateur qui n'est pas réductible au temps; qui, n'en déplaise à Hegel, fait bien que les choses naissent *dans* le temps, et qui fait que le savoir de leur naissance et de leur mort ne saurait épuiser ce qu'elles *sont*. On cerne ici, je crois, le point crucial où se partagent l'attitude totalitaire et la résistance qu'on lui oppose. Le théologien dira bien que l'être est en histoire; qu'à ce titre, il *advient*, et n'est donc pas à comprendre et à recevoir comme substance a-temporelle. Mais parce que l'être n'est pas réductible au mouvement temporel qui le voit naître, et mourir («le fini, en périssant, atteint son être en soi par cette négation de soi,

¹⁶ Paris 1977. On passera sur la lecture des textes mis en œuvre, frisant parfois l'amalgame...

¹⁷ Précéder tout sujet et affecter *eo ipso* tout penser-du-sujet.

¹⁸ *In conditione humana!*

en se heurtant à lui-même, il se rejoint»¹⁹), il y a place pour un débat²⁰ quant à sa singularité, quant aux figures historiques, concrètes, politiques et culturelles qu'il adopte et — c'est décisif — quant à leur vérité et à leur mensonge possibles. Car, et n'en déplaise encore une fois à Hegel, l'être peut être *effectif*, et pourtant injustifiable.

L'être est-il irréductible ou non au temps? Est-ce que le monde, quoique profondément temporel, a ou non réalité et vérité indépendamment de l'heure de sa naissance et de sa mort, et que, contrairement à ce que doit nécessairement penser Hegel, ce n'est pas au terme de l'histoire mais bien en son centre qu'il y a «savoir» de l'histoire? Le rapport de l'homme au monde va s'explicitier dans une figure de Dieu; en effet: si l'on répond oui aux questions posées, on récitera avec le croyant: «au commencement, Dieu créa». Et si l'on répond non, c'est qu'on s'est déjà prononcé, avec Nicolas de Cues et Descartes pour cette inflexion moderne de la *creatio continua* en une proposition radicale (où tout est toujours présent et jamais passé, parce que le passé, nécessairement, ne serait plus) où le monde est toujours à nouveau et directement miroir de l'activité divine (jeu de correspondance où la puissance de Dieu agit en tout être et où tout être est porté par la puissance de Dieu). La *creatio* est ici *continua* parce que, pour parler avec Fichte, le monde est l'«activité divine devenue manifeste»²¹.

On a alors affaire à un Dieu qui n'est en vérité que le «double» de l'homme-sujet, le fondement sans fondement qui fait face à la subjectivité

¹⁹ Sur les relations qu'entretiennent l'être et/ou le néant avec le mouvement et le temps, on relira l'ensemble de la première section du Livre I de la *Science de la logique* (trad. citée p. 53-194 et trad. P.-J. Labarrière, Paris 1972, t. I p. 39-162), examinant notamment, respectivement aux chapitres 1, 2 et 3, ce qu'il en est du devenir, du jeu fini/infini et de l'Un (répulsion-attraction). Que tout ne se résume pas à une simple réversibilité des opposés, d'où convocation d'un «tiers», et que ce «tiers» n'indique pas un lieu et une instance *hétérogène* au mouvement des opposés, cf., par ex., trad Labarrière p. 76: «quelque chose ne peut passer dans le néant que *sous la condition* qu'il est; et dans l'être que *sous la condition* qu'il n'est pas. (...) la condition est certes quelque chose de nécessaire pour le conditionné, mais elle n'est pas ce qui le pose; il faut d'abord que vienne en sus un *tiers*, lequel effectue le passage. Par l'intervention de la condition, être et néant sont donc écartés l'un de l'autre, et un tiers, qui tombe en dehors d'eux, est requis pour leur rapport. Mais *le devenir est une unité des deux* qui est *telle qu'elle se trouve dans la nature d'un chacun lui-même*; l'être est en et pour soi-même le néant, et le néant en et pour soi-même l'être» (dans la dernière phrase, c'est moi qui souligne). Sur le tiers, cf. aussi p. 215 («... il est essentiel de remarquer que le fini n'est pas outrepassé par un tiers, mais que c'est la détermination en tant que se dissolvant en elle-même qui s'outrepasse») et p. 142, 213.

²⁰ Débat politique, au sens le plus classique du terme (cf. Aristote), débat fini, historique, attentif à la *particularité*, débat qui refuse donc de se laisser coincer entre l'affirmation totalitaire du réel et le rêve de l'ailleurs.

²¹ Sur Fichte, on lira, dans ce contexte, E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977 p. 182 ss. et W. Schulz, op. cit. p. 16.

humaine²², l'absolu qui n'est qu'absolu et, à ce titre, rigoureusement impensable et littéralement inexistant (Fichte accorde expressément l'un et l'autre). L'homme est donc seul. Dieu est mort. Mais en un sens seulement; en vérité, l'homme est devenu, pour sa perte, Dieu. Le «double» s'est effacé. Il n'avait pas d'*existence*. Cette perte de Dieu pour l'homme était inscrite dans la perte du monde qui s'était subrepticement introduite deux ou trois siècles plus tôt. Et l'homme se retrouve face à lui-même; sujet absolu et maître sans limites. Ecartelé entre le totalitarisme et l'anarchie, entre l'enfermement technocratique et l'utopie, le rêve ou la «fête des fous».

2. Pour une théologie qui soit théologie de la création

Les lignes qui précèdent l'auront laissé entrevoir: c'est en reprenant ce que la tradition chrétienne s'est efforcée de penser à l'enseignement du thème de la création qu'on aura une chance de sortir des apories de la modernité.

Dire «au commencement, Dieu créa», c'est, on l'a vu, *ipso facto*, inscrire l'homme dans une structure narrative. L'homme est soustrait au moment de l'origine du monde. Comme dit le penseur juif Lévinas, l'homme est d'abord à l'accusatif avant d'être au nominatif, assigné, accusé et interpellé avant de répondre en première personne.

Lorsqu'on récite «au commencement, Dieu créa», on habite son présent en fonction d'un passé radicalement inassimilable; un passé toujours *déjà* accompli, avant même ma naissance. Dans le texte de *Genèse* 1, le sabbat et le repos de Dieu, marques de clôture et d'achèvement, séparent la première semaine, paradigmatique, de l'histoire des hommes. Inversement et pour la même raison, j'ai à répondre du présent devant un futur qui échappe strictement à ma maîtrise.

Ici, il est exact de dire — contre Hegel — que les choses adviennent *dans* le temps. Elles adviennent, certes, ne sont donc pas de toute éternité, enfermées dans l'abstraction de l'en-soi: elles sont création. Mais cette création est rigoureusement intratemporelle. En logique dogmatique classique — et justement pas chez Hegel — les *opera ad extra* sont précédées des *opera ad intra* du Dieu trinitaire.

L'enjeu est d'importance. On l'a dit: parce que le monde advient *dans* le temps — *n'est* pas le temps —, le sujet est situé, historique, fini et non absolu. Et c'est effectivement ce qui se donne à lire au cœur de la dramatique adamique telle qu'on peut la surprendre dans le récit de *Genèse* 2-3. C'est à partir du don que l'homme peut vivre. A partir donc d'une *limite* — symbolisée comme on le sait par l'arbre de la connaissance —, limite qui, au cœur du jardin, organise ce jardin comme création de Dieu et non

²² Ce n'est pas pour rien que Dieu peut être, chez Descartes, trompeur (malin génie), concept impossible pour la tradition théologique. Pur fondement, Dieu n'a plus d'autre nécessité qu'idéelle.

espace vierge, offert aux seuls pouvoirs de l'homme. Lorsque l'homme nie cette limite instauratrice, il se glisse frauduleusement en situation de première origine — «vous serez comme des dieux» dit le serpent — et s'enferme dans le mensonge et la violence (Adam se cache lorsque Dieu vient, Caïn tue Abel). Vouloir être comme Dieu, c'est, pour l'homme, littéralement la mort: être porté par la mort et être porteur de mort. Cette dramatique, originaire et donc répétée tous les jours par l'homme (Adam), trouve aujourd'hui peut-être plus que jamais son éloquente illustration. Le drame humain, pris à la racine, s'énonce ainsi: lorsque l'homme ne se reconnaît pas précédé, en situation de débiteur, lorsque l'homme ne reconnaît pas sa *différence* d'avec Dieu, il ne peut que nier — c'est-à-dire, concrètement: supprimer par la violence — la *différence* avec l'autre semblable et construire un monde démoniaque parce que, justement, sans *limites*²³. En ce sens, ce n'est pas sans perspicacité qu'on peut lire, en parallèle avec Glucksmann et d'autres, dans l'«oubli» fichtéen ou hégélien de la différence Dieu/homme ou Dieu/monde, l'enfermement de la société moderne, qu'il soit celui, grossier, du Goulag à l'Est ou celui, à l'Ouest, infiniment plus subtil mais réel aussi, de l'univers unidimensionnel, technocratique et rationnel.

On a choisi de partir de Hegel. On le croit en effet typique. Et la lecture parallèle du texte hégélien et du texte de la *Genèse* montrerait que l'opposition se retrouve sur toute la ligne.

Parce qu'un accomplissement précède sa naissance, l'homme naît dans le temps et dans un espace fini, structuré par une limite centrale. Il y est situé, assigné. C'est à partir de là qu'il est appelé à vivre, c'est-à-dire à répondre. Ici, la virginité et l'innocence, comme la totalisation ou la récapitulation finale, ne peuvent qu'être rigoureusement extra-temporelles. L'origine n'est pas premier matin de l'histoire, pas plus que la fin n'est terme temporel. Aussi la dialectique (faussement naturelle) du *besoin* à satisfaire comme celle de la séparation à combler ne sont pas premières. Parce qu'il y a toujours «déjà» histoire — histoire où l'homme est déjà l'Adam de la transgression, histoire où le serpent précède l'acte originaire de l'homme, histoire où l'homme crucifie le Christ et où la récapitulation du temps ne s'opère qu'au gré de la discontinuité d'une résurrection non temporelle —, parce qu'en tout cela, il y a, dès le départ et de bout en bout, histoire, le *désir* précède le besoin et la *parole* la séparation. L'histoire, toujours, précède l'homme; je suis donc, toujours, à la fois «déjà» en institution et, à la fois, fait témoin d'une surabondance première et dernière, d'un surplus

²³ Le débat ouvert aujourd'hui autour de l'énergie nucléaire (débat technique, certes, mais aussi et peut-être d'abord politique, culturel et théologique comme l'a bien senti, par exemple, le groupe dit de Bellerive) doit en fait être lu au travers de cette question, globalement humaine, de la limite.

inassimilable, d'un excès de bonté que ma mémoire ne saurait résorber ou épuiser.

On notera ensuite que si le désir — humanisé — précède le besoin — encore vierge — et que si l'institution est condition première — non le point zéro des révolutions phantasmées —, alors le « moment de la religion », pour parler comme Hegel mais contre lui, ne saurait être dépassé dans le « savoir absolu ». Parce que je suis en histoire, pris dans la dialectique d'un désir, précédé d'une altérité, je ne saurais vivre ailleurs que dans le champ des « représentations » (champ auquel ressortit la religion, chez Hegel, et qui devrait justement être dépassé), ce qui, bien sûr, comprend l'imaginaire et l'utopie dont elles se nourrissent²⁴. Parce que le don — donc l'histoire — précède l'homme, l'homme priera²⁵.

Enfin, pour les mêmes raisons (irréductibilité de l'histoire comme temps différencié), l'absolu va s'indiquer à la fois comme retrait, absence au cœur même de sa manifestation, et à la fois, du fait même, comme acte de jugement, de différenciation. La théologie chrétienne ignore tout absolu qui vaudrait comme identité, promesse ou effective; comme réconciliation totalisante. Elle confesse l'acte — seul absolu — qui pose toujours à nouveau la différence homme/Dieu et par là même donne à l'homme d'être. Or, tel est l'acte créateur que met en scène le début de la *Genèse* et que reprend la narration du complexe croix/résurrection, acte créateur qui est indissolublement séparation instituant et bonté. Parce que la création est institution d'une différence et *eo ipso* opération de jugement (l'homme n'est pas Dieu), le récit se fait dramatique du Bon et du Mauvais: *Genèse* 2 n'est rien sans *Genèse* 3, l'énigme qu'indique le texte et l'injustifiable qu'il dénonce. Chez Hegel au contraire, le mal tend à n'être qu'un moment dans la progression aventureuse et dialectique de l'Infini à la rencontre de lui-même.

On peut suivre, ainsi, selon deux registres parallèles, la gamme des différences qui opposent Hegel et une théologie chrétienne comprise comme théologie de la création. Et l'on pourrait poursuivre la comparaison. Il suffit pourtant. Il vaut mieux en effet souligner maintenant l'axe central qui commande l'opposition. Son secret réside, à mon sens, dans le statut imparti à la contingence. Dans une théologie de la création comme celle qu'on vient d'esquisser, la contingence est fondamentale. Je dirais même, à certains égards, fondatrice; c'est en effet d'elle qu'on part.

²⁴ L'imagination et l'utopie sont toujours menacées de sombrer en idéologie (cf. l'« imaginaire » chez Lacan, opposé au « symbolique »; pour un emploi positif du terme, d'imaginaire, cf. C. C. ASTORIADIS, *l'institution imaginaire de la société*, Paris 1975³). Elles y succombent quand elles se font savoir, c'est-à-dire, très précisément, se gauchissent par oubli de la différence et de l'altérité.

²⁵ La théologie ressortit toujours à l'invocation, cf. le lien éthique-prière in K. BARTH, *Das christliche Leben* (K.D. IV/4, *Nachlass*), Zürich 1976.

Mais qu'est-ce que la contingence? C'est la marque de l'existence brute du monde; indépendamment de moi, en dehors de ma raison, avant toute nécessité, le monde *est*. Inexplicable, énigmatique, lourd du poids des corps, le monde me déborde de toute part. Il me heurte, me surprend, me provoque. Sous ce rapport, la contingence du monde est parabole d'altérité. L'irruption du monde à ma conscience, c'est l'irruption de l'autre. Or, c'est autour de cette irruption que je n'ai pas commandée, dont je ne suis pas l'origine et qui, pour moi, atteste d'un autre, c'est autour de cette précedence que se jouent, selon *Genèse* 2-3, la vérité et le mensonge de l'homme, sa vie et sa mort.

Qu'on touche ici à un complexe fondamental de la condition humaine, une psychanalyse de geste lacanienne le sait aussi, et peut nous servir d'illustration. Pour Lacan, je ne nais — «symboliquement» et donc, ici, très concrètement — que par la grâce d'une irruption du réel dans sa contingence et son altérité. Cette irruption m'arrache en effet au double et mortel engluement dans l'opacité des choses mortes parce que sans failles et dans l'identification imaginaire du phantasme qui lui répond, lui aussi sans faille. C'est l'irruption du réel qui provoque la faille et me permet d'accéder ainsi à mon statut de sujet, me permet donc d'exister, en d'autres termes: me permet tout à la fois de reconnaître ma différence propre (je ne suis plus appendice de la mère), d'organiser le monde en espace et temps différenciés (le monde n'est plus assimilé au corps de la mère, présente, donnant le lait, il est au contraire traversé de l'absence: la mère peut s'éloigner, et revenir), enfin, de répondre à l'autre qui m'a désiré en répondant comme lui du monde qu'il a, en son nom, nommé dans sa parole (cf. le jeu noué autour du «Nom du Père»). La psychanalyse et la théologie s'accordent ici, pour un temps, dans la description.

On précisera enfin que la mise à jour de ce complexe n'est pas fonction d'une lecture nouvelle, quasi révolutionnaire du texte biblique. Si l'irréductible priorité de l'altérité et de la contingence ne fut pas toujours reconnue, c'est que, justement, l'homme est homme (Adam), et le croyant comme les autres, depuis toujours; j'ai instruit ici le procès de la modernité — typifiée dans la figure hégélienne — parce que, d'abord, il s'agit de nous et aussi parce que l'«oubli» et l'imposture qui s'ensuit se sont peut-être radicalisés, et en tous cas amplifiés, à la mesure des énormes pouvoirs actuels de l'homme. Mais si l'on est toujours homme, le croyant comme chacun, si personne n'a échappé à la destinée diabolique d'Adam, l'enjeu proposé a pu être (et a été) reconnu, confessé, dans la tradition chrétienne, dans ces textes où se noue la mystérieuse capacité du Dire de n'être pas simplement expression de ce qui est, mais témoignage et avènement d'autre chose. Le croyant témoigne de la vérité au gré de ses successives prises de parole. L'enseignement que nous avons lu dans l'œuvre du jahviste en *Genèse* 2 et 3 ou dans celle de l'école sacerdotale en *Genèse* 1, la tradition chrétienne en a vécu

avant nous. Le nerf théologique de l'œuvre de saint Thomas par exemple est étrangement proche de ce qu'on a dit. La référence ne surprendra que ceux qui vivent d'une histoire de l'Eglise idéologique et phantasmée. Lorsque saint Thomas met en avant le primat de l'exister (*esse*)²⁶, c'est exactement pour faire droit (dans d'autres termes mais selon un modèle parallèle) à la primauté de la contingence et de l'altérité telle que j'ai essayé de la comprendre et de la valoriser dans notre univers culturel et social²⁷.

Il est temps de conclure. L'homme ne vit, en vérité et en réalité, qu'à partir du don et dans la reconnaissance, c'est-à-dire devant l'autre et sur mode de différence. Pour cette raison même, le monde demeure contingent et s'inscrit dans une structure temporelle. On a vu l'importance de ce double point. Dire que le monde est contingent, c'est reconnaître qu'il ne saurait être réduit au mouvement d'activité qui le pose (le devenir)²⁸. Dire que le monde advient *dans* un temps²⁹, c'est tenir qu'on ne saurait le réduire au moment de sa naissance et de sa mort. Entre la naissance et la mort se creuse, *dans* le temps et l'espace, une *place* pour l'avènement d'un

²⁶ Selon une lecture pratiquée en compagnie de E. GILSON, *Le thomisme*, 6^e éd. revue, Paris 1965, 1972², et de C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961 (cf. aussi L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942, S. BRETON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Seghers, 1965, 1969²), qui ne passe donc *pas* par Jean de Saint Thomas (R. Garrigou-Lagrange, etc.).

²⁷ La double référence — finale — à Lacan et à saint Thomas est probablement typique d'un des paris engagés dans mon enseignement et avait ainsi sa place dans une leçon « inaugurale ». Il est clair, d'abord, à mon sens, qu'on ne saurait aborder la période moderne — mon lot institutionnel — sans lecture de la tradition: seul l'autre peut révéler qui l'on est. En outre, et plus fondamentalement, il est tout aussi clair qu'on ne saurait faire œuvre théologique *positive* sans une écoute de la tradition (le Dieu de l'Evangile est un Dieu qui a déjà été dit). A l'autre extrême, Lacan est convoqué à la fois comme un témoin parmi d'autres des impasses de la modernité et, du coup, comme une possibilité — pour le moins *indirecte* — de redécouvrir des vérités que cette modernité avait préalablement obturées. En l'occurrence, l'accent mis sur le *nom* ne va pas sans une lecture quelque peu polémique de Lacan (qui doit notamment à D. VASSE, *l'ombilic et la voix*, Paris 1974, cf. surtout chap. sur la loi). Si le théologien n'a donc pas — Dieu l'en garde! — à répéter les hommes de ce temps, c'est bien pourtant sur le terrain même travaillé par les hommes de ce temps qu'il doit articuler son travail théologique: pour dire la vérité *de* l'homme moderne *contre* l'homme moderne (cf. *supra*, introd., remarques sur la « théologie fondamentale » et l'« apologétique »).

²⁸ *In conditione humana*, un moment de passivité précède tout moment d'activité.

²⁹ On tombe ici d'accord avec G. MOREL, *op. cit.*, p. 313: « il faut restituer au temps son aspect d'*indépendance* par rapport au sujet. Nous ne sommes pas le temps, qui, d'un certain point de vue, nous est toujours *extérieur*. Si nous devons le spatialiser (...), c'est que lui-même a déjà une connivence avec l'espace. Il a partie liée avec les choses, les conditions, la vie, en tant que nous n'y avons pas prise ».

*possible*³⁰ à qui il est justement donné de manifester un être et une existence irréductibles au jeu de la naissance et de la mort. Or, c'est l'une des tâches de la théologie que de valoriser l'irréductibilité de cet espace (cette « place »)³¹, et c'est la tâche propre de l'annonce évangélique que d'y opérer à chaque fois le jugement de vérité.

En un temps où la désespérance sourdement révoltée des uns et le fatalisme faussement résigné des autres se renvoient la balle, la théologie chrétienne peut avoir pour mission de cerner et de montrer ce qui se tient à l'origine de l'enfermement des uns comme des autres. Je m'y suis efforcé en essayant de réfléchir et de vous faire réfléchir à la manière dont on pense l'être, le temps et le sujet.

A un moment où le monde ne paraît plus vraiment et pleinement habitable, ce peut être l'une des tâches de la prédication chrétienne et de la pratique de l'Eglise que de dire et de montrer qu'il l'est, habitable; le monde est offert dans la bonté de la création comme lieu et temps de l'homme. Mais le monde n'est et ne sera habitable que si l'homme vit d'une reconnaissance première de différence et d'altérité, non de son propre mouvement d'affirmation; que si l'homme vit à partir et en fonction d'une *limite* qui fait seule que le monde est monde, humain et pour la vie, et non mirage, inhumain et mortel, d'infini. Cela est naturellement de conséquences politiques. Comme toujours en bonne théologie je crois, la question centrale est, vous le voyez, celle du monde; non *directement* celle de Dieu. Ce n'est pas pour rien d'ailleurs que j'avais indiqué, dans la première partie de cette leçon, que si Dieu pose problème à l'homme moderne, c'est d'abord parce que cet homme a perdu — non pas par hasard assurément — le monde. La question centrale est et reste celle du monde. Mais, on l'aura compris j'espère, prendre cette question dans toute sa radicalité, c'est immanquablement entrer en *théologie*. Car c'est la question de Dieu qui décide par excellence de ce qu'est et sera le monde.

³⁰ Sur l'ontologie qui sous-tend cette affirmation, cf. mes remarques in « Comment penser Dieu », *RThPh* 110 (1978/II), pt 3.

³¹ Une tâche qui ressortit justement à un enseignement de « théologie fondamentale ».

