

## Sur le dialogue entre théologie et philosophie aux <sup>xx</sup><sup>e</sup> et <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècles

 Hugues  
Derycke

Il n'est pas ici question de chercher à récupérer une foi non-confessante : ce que certains avaient nommé un « christianisme anonyme » – plus exactement, ignorant le Christ comme Dieu. Il s'agit plutôt de percevoir le « mouvement » que le christianisme introduit dans l'humanité. Le terme « mouvement » peut faire penser au « moment » dans la phénoménologie de Hegel, avec le risque de penser que le moment chrétien est un épisode de l'histoire humaine, certes déterminant mais déjà en train de s'effacer. Il reste pourtant dans le christianisme une forme de subversion qui lui est essentielle et qui dépasse la foi.

Pour discerner ce mouvement, il faut revisiter les passerelles entre théologie et philosophie. Une forme de sécularisation de l'université française a éloigné puis séparé les deux disciplines. Une pression laïque conduit à promouvoir un athéisme de fait ou d'ignorance dans l'espace public. Qu'est-ce qui conduit, depuis le champ de la théologie, à prendre pied dans celui de la philosophie, pour y entretenir un apport qui ne cherche pas d'abord la confession de foi mais simplement l'accueil de ce que le christianisme porte comme proposition plus large que lui-même dans l'ordre de la culture ? La réflexion ainsi engagée amène à circuler au <sup>xx</sup><sup>e</sup> et <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècles dans des espaces culturels français, allemand et anglo-saxon (avec en particulier la réception de la théologie européenne en Amérique du Nord). Autant dire d'emblée que ce qui est proposé ici n'est pas une étude exhaustive de la question mais une orientation impressionniste.

Deux théologiens majeurs, qui marquèrent la réflexion du concile Vatican II, Karl Rahner (1904-1984) et Joseph Ratzinger (né en 1927), traversèrent une crise profonde qui entraîna leur engagement en théologie. Rahner fut meurtri que sa thèse en philosophie sur l'auto-transcendance comme possible interprétation de Kant soit refusée. Et le futur Benoît XVI décrivit comme une blessure le refus de son interprétation de saint Thomas d'Aquin dans sa thèse en philosophie. Ces drames les ont poussés l'un et l'autre à explorer avec rigueur la théologie dans laquelle ils furent conduits à s'investir. La philosophie au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle aurait-elle pris congé de la théologie comme un effet inéluctable de la sécularisation ?

On sait qu'il y a eu deux grands moments de convergence entre les deux disciplines. Le premier au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle autour de saint Augustin d'Hippone, qui « embarque » Platon dans le christianisme comme prolongement naturel de la philosophie grecque. Le second quand saint Thomas d'Aquin, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, oblige la théologie à accueillir Aristote, enfin retrouvé pour lui-même ; cet accueil permet une démarche scientifique

qui n'est plus soumise à une immédiateté de Dieu. Cette autonomie de la raison scientifique rend possible l'« humanisme » de la Renaissance.

Karl Rahner centrera toute son œuvre sur la rencontre entre l'auto-communication de Dieu, Jésus-Christ et l'auto-transcendance de l'homme, lequel trouve en cet homme-Dieu la plénitude de l'accomplissement de la révélation de Dieu qui assume tout de l'humanité. Tel est ce mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Ce mouvement passe par le paradoxe de la Croix : le signe de la mort devient le signe de la résurrection.

## Quand l'Incarnation devient pensable dans la modernité

Le mot « mouvement » correspond à ce que Marcel Gauchet (né en 1946) a explicité dans *Le Désenchantement du Monde* :

Une idée aussi bizarre et gratuite d'allure que l'union hypostatique devient une idée évidente et nécessaire lorsqu'on la replace dans son cadre matriciel. Elle correspond à un lieu géométrique parfaitement précis et à un rôle exactement défini. Il faut et il suffit pour l'obtenir de retourner terme à terme la figure plus habituelle, mais tout aussi strictement déterminée, du souverain médiateur. Concevez, comme l'humanité ordinaire de Jésus conjoint de le recevoir, un être qui, à l'instar du roi des rois, unit en lui le ciel et la terre, mais qui occupe la place exactement opposée à la sienne, et vous ne pourrez le penser autrement que comme un être en lequel il y a, au lieu de la simple participation du médiateur classique, entière conjonction de l'humain et du divin dans une disjonction complètement maintenue. Osons soutenir que ce mystère de la foi n'en est pas un. Nul défi à la raison là-dedans, mais au contraire la logique implacable d'un système culturel, dont il faut évidemment épouser les repères pour comprendre les enchaînements. De par la position sans précédent dont il se désigne l'occupant dans le champ humain, le Christ ne peut être compris que comme réalisant l'union parfaite (« sans division ni séparation ») de deux natures qui tout aussi forcément demeurent parfaitement distinctes (« sans confusion ni changement »). C'est la contradiction qui a ici la logique pour elle, en tant que la seule résultante adéquate des exigences requises pour penser tout à la fois le fait, le lieu et le rôle qu'il y a à penser – la rencontre de l'ici-bas et de l'au-delà, dans un corps, et dans un point indifférent de l'espace humain, donc au pôle opposé du pôle de pouvoir. Elle est traduction fidèle, et dans son ordre, apodictique [c'est-à-dire allant de soi], d'un imparable effet de structure. Le dogme de l'Incarnation n'a pas été cru parce qu'il était absurde ; il a été reçu parce qu'il était à sa façon raisonnable<sup>1</sup>.

### Thème

La « kénose » de *Philippiens 2, 5-11* se tient en arrière-fond de cette proposition. En quelque sorte, le texte de Marcel Gauchet en assure une réception raisonnable dans la modernité, sans forcer à passer par la foi. Ce mouvement de la « kénose », tel que la théologie l'acquiert dans sa lecture de l'hymne retranscrit dans *l'Épître aux Philippiens*, est une des expressions de ce qui est au cœur de la foi chrétienne. Il s'agit vraisemblablement d'un chant liturgique qui introduit un mémorial de la Passion dans l'Eucharistie. Nous trouvons ici une circulation entre le dogme de l'Incarnation et sa formulation dans le Credo, et aussi entre sa forme vocale dans le chant liturgique et son expression sacramentelle dans la célébration de l'Eucharistie.

Le projet de cet article est de saisir la résonance culturelle de la prise en compte de la « kénose », selon son énoncé dogmatique et théologique, et donc aux frontières entre la philosophie et la théologie. Aujourd'hui, par exemple, André Comte-Sponville (né en 1952) reconnaît qu'il doit sa foi d'athée pourtant attiré par les religions au philosophe Alain (1868-1951) : critique de l'irrationalité des croyances, celui-ci s'avouait ému par les célébrations de Noël des pauvres prêtres de campagne qui restituent un Dieu enfant et fragile, loin des pouvoirs ecclésiaux<sup>2</sup>. Le même thème apparaît dans la théologie dialectique aussi bien protestante – Karl Barth (1886-1968), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) – que catholique – Hans Urs von Balthasar (1905-1988) et également les dernières propositions de Karl Rahner. La prise au sérieux de l'abaissement de Dieu dans la mort et le néant dépasse l'affirmation habituelle de la foi, ou tout au moins déplace la distinction entre foi et incroyance. Autant de démarches intellectuelles qui illustrent ce que Marcel Gauchet nomme « une façon raisonnable » d'accueillir le cœur du christianisme sans obliger à la confession de foi.

Hugues  
Derycke

## Le discours sur la mort de Dieu

Il faut revenir aux fondements, à Nietzsche et bien entendu avant lui à Paul, et mesurer l'influence de la dialectique de Hegel. « Dieu est mort ! » : le cri de Nietzsche n'est pas une proclamation d'athéisme. Il est d'abord une protestation face à un christianisme endormi qui ne voit plus ce qu'a de subversif l'hymne de *Philippiens 2* : en Jésus, Dieu se fait esclave obéissant jusqu'à la mort ignoble sur une croix, lui qui est le seul Juste. La « kénose » n'échappe pas à un Nietzsche qui s'est rêvé pasteur et se réveille polémiste : « Vous l'avez tué ! ». La mort de Dieu, perçue comme l'émergence de l'athéisme moderne, est d'abord une déception et une protestation radicale face à l'embourgeoisement chrétien.

On en trouve un écho chez Dominique Collin, o.p. (né en 1975) qui, à la suite de Kierkegaard, conteste un christianisme institué qui a désarmé la transgression chrétienne et promu une Église d'État et une religion

2 André COMTE-SPONVILLE, « J'ai cru que laïcité, l'antisémitisme, L'Herne, Paris, c'était un homme ». Alain, les religions, la 2020.

formelle et de convenances<sup>3</sup>. Dans tous les cas, nous sommes loin de l'athéisme tranquille, méthodique et systématique d'un Jean-Paul Sartre (1905-1980) qui, le temps d'attente d'un autobus, détruit l'hypothèse « Dieu » comme absolument insignifiante : une non-pertinence évidente qui s'impose de soi à la pensée moderne. Ce récit se trouve dans *Les Mots* (1963.) La position de Sartre sur l'athéisme et Dieu est plus complexe. On n'en garde ici que l'aspect significatif.

Y aurait-il, aux frontières entre la philosophie et la théologie, une forme d'athéisme critique sans négation absolue et une théologie en quête d'une subversion radicale, qui l'une et l'autre exposent la question philosophique de Dieu au risque de la « kénose », remettant en cause le Dieu pensé par les chrétiens, et ceci au-delà de sa nomination ? Une forme de christianisme culturel qui perçoit la radicalité de la révélation chrétienne sans pour autant adhérer à ses formes les plus religieuses, notamment ecclésiales ? Ce déplacement de la question peut surprendre un athéisme de convenance.

La subversion chrétienne a trouvé dans la dialectique hégélienne une approche libérée de la scolastique qui subordonnait la question de Dieu aux preuves de son existence. Le mouvement essentiel de la révélation chrétienne apparaît comme celui d'un Dieu qui, en se risquant dans l'insignifiance du néant, suscite une interrogation métaphysique. Celle-ci dépasse les cadres de la théologie comme de la philosophie, et particulièrement de la philosophie dite chrétienne et de la théologie dogmatique. Cette révélation, véritablement telle puisqu'elle prend au dépourvu, devient le lieu d'une exploration culturelle qui maintient ouverte la question de Dieu.

## Thème

### Le moment Barth

La théologie fondamentale du début du XX<sup>e</sup> siècle est marquée tout à la fois par la critique de l'athéisme, par la séduction hégélienne et par l'expérience traumatisante des guerres mondiales et enfin de la Shoah. « Penser Dieu après Auschwitz » : Barth côté protestant et Balthasar côté catholique vont explorer ce chemin d'une reprise de la dialectique pour appréhender la révélation selon son expression kénotique. Ils l'ont fait en dialoguant ensemble, notamment durant le temps où ils étaient voisins à Bâle. Leur réelle complicité intellectuelle et leur amitié les autorisèrent à jouer du piano à quatre mains !

Barth émerge en théologie en 1919. Tout juste auréolé de son premier commentaire de l'*Épître aux Romains*, il a découvert, comme jeune pasteur à Safenwill en Suisse, la condition ouvrière. Invité à une rencontre des pasteurs sociaux et modernes des Églises de la Réforme, dans une Allemagne troublée par la défaite, par la montée des révolutionnaires et par

<sup>3</sup> Dominique COLLIN, *Le Christianisme n'existe pas encore*, Salvator, Paris, 2018.

le désir de construire le « règne de Dieu » sur les ruines de l'Empire, Barth a le redoutable privilège de devoir prononcer la conférence majeure sur « le chrétien dans la société<sup>4</sup> ». Il a sans doute pressenti que la confusion entre le socialisme, le nationalisme allemand et une construction immédiate du royaume de Dieu peut conduire à l'absurde d'un national-socialisme. Alors il s'arc-boute sur l'Évangile de Luc (17, 20-25) :

Les pharisiens lui demandèrent : « Quand donc vient le Règne de Dieu ? » Il leur répondit : « Le règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : "Le voici" ou : "Le voilà". En effet, le règne de Dieu est parmi vous ». Puis il dit aux disciples : « Des jours vont venir où vous désirerez voir ne fût-ce qu'un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. On vous dira : "Le voilà, le voici". Ne partez pas, ne vous précipitez pas. En effet, comme l'éclair en jaillissant brille d'un bout à l'autre de l'horizon, ainsi sera le jour du Fils de l'homme lors de son Jour. Mais auparavant, il faut qu'il souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération ».

On peut comprendre que cette citation donne lieu à une interprétation en termes de dialectique hégélienne et aussi à une articulation avec le mouvement de la « kénose ».

Dans ce contexte de l'après-« Grande Guerre », Barth radicalise son approche théologique dans une formule saisissante : « Le chrétien dans la société, c'est le Christ en moi ; c'est ce que je ne suis pas ». Bref, il récuse toute récupération du Christ dans l'immédiateté d'un projet politique ou social. L'outil dialectique est sa compréhension de Hegel, à savoir une dialectique d'exacerbation des tensions qui laisse apparaître le mouvement d'un Dieu qui, en Christ, se dit dans l'abaissement de la « kénose », un Dieu tout autre qui se livre dans le mouvement d'un abaissement. Cette rencontre intime est pensée comme celle d'un Dieu qui se dit dans l'histoire sans qu'on puisse mettre la main sur lui et qui bouleverse les inerties du temps. Barth déploie son œuvre sur plus de trente ans, dans une gigantesque *Dogmatique ecclésiale* en vingt-six volumes et quatre sections : Doctrines de la Parole de Dieu, de Dieu, de la Création et de la Réconciliation. L'impact de ce travail universitaire fut majeur en Allemagne. Il demeure remarquable qu'un théologien réformé se soit engagé dans une dogmatique, genre plus catholique que protestant, et qui plus est ecclésiastique, c'est-à-dire dans le champ d'excellence du catholicisme romain. Barth est fidèle au primat de la Parole de Dieu, cependant il prolonge sa radicalité dans une « dogmatique » où la réconciliation de Dieu se déploie dans le régime propre à la « kénose », selon une architecture qui est proche de celle de saint Thomas d'Aquin. Par l'abondance de son œuvre et le projet organique d'une nouvelle « somme », Barth est de son vivant une

Hugues  
Derycke

4 Repris dans *Parole de Dieu et parole humaine*, tr. fr., Paris, éditeur, Les Bergers et les Mages, 1933, p. 43-88.

autorité reconnue et célébrée dans le monde de la culture. Sa contestation de la théologie scolastique comme système ultime et clos sur lui-même se centre sur la notion d'analogie de l'être, l'*analogia entis*. Il craint au début qu'elle enferme Dieu dans la raison. À la fin de sa vie, cette analogie de l'être lui paraît manquer Dieu par excès de catégorisation<sup>5</sup>.

## Retour à saint Thomas d'Aquin

Dans ce panorama d'un christianisme culturel, il faut faire place, en France, à la pensée scolastique et à saint Thomas d'Aquin. Ses ouvrages sont classés en philosophie à la Bibliothèque nationale. Jacques Maritain (1882-1973) et Étienne Gilson (1884-1978) dans l'université publique, Marie-Dominique Chenu, o.p. (1895-1990) dans la théologie catholique sont les figures d'un renouveau des études thomistes au XX<sup>e</sup> siècle. Ils s'écartent d'une scolastique qui ne cesse de se retourner sur elle-même. Ce retour « historique » à la pensée de saint Thomas pour lui-même est en résonance avec une nouvelle approche de l'histoire comme science. Ces trois auteurs seront invités à intervenir en Amérique. Ce dépoussiérage rend saint Thomas disponible pour étayer des approches libérales, voire révolutionnaires outre atlantique, par exemple chez Dorothy Day (1897-1980) au sein du mouvement du *Catholic Worker* (initié en 1933). Le retour à saint Thomas et à son œuvre originelle ouvre la modernité à une autonomie de la pensée scientifique, historique et sociale, en reprenant la « contestation » que saint Thomas avait introduite par la redécouverte d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle.

## Thème

Une place particulière est tenue par un jésuite allemand : Erich Przywara (1889-1972). Il interprète l'*analogia entis* d'une façon non pas rigide mais fluide, que les disciples de Barth reprendront comme la dynamique qui gouverne « la doctrine de la réconciliation<sup>6</sup> » sur le mode de la « kénose ». Przywara part d'un commentaire du concile du Latran IV en 1215, qui développe : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Matthieu* 5, 48) en : « Soyez parfaits dans la perfection de la grâce, comme votre Père céleste est parfait dans la perfection de la nature, chacun à sa manière. Car si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et sa créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux<sup>7</sup> ». Przywara trouve dans cette forme d'analogie une fluidité dynamique que Barth n'aurait point reniée. Son disciple Eberhard Jüngel (né en 1934) la reprend en citant le théologien jésuite :

5 « Le dernier Barth craignait que l'*analogia entis* laissât échapper la différence entre Dieu et l'homme en négligeant la proximité de Dieu » (Eberhart JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, tr. fr., Paris, Cerf, 1983, tome I, p. 94).

6 Rappelons que « La Doctrine de la réconciliation » est le titre de la quatrième partie de la *Dogmatique ecclésiale* de Barth : Dieu s'abaisse pour nous réconcilier avec lui.

7 *Les Conciles œcuméniques*, tome II : *Les Décrets*, Paris, Cerf, 1994, p. 499.

Il y a seulement le rythme perpétuel selon lequel la ressemblance, si grande soit-elle, [...] vient se briser radicalement sur le radical dépassement d'une dissemblance toujours plus grande du Dieu qui est au-dessus de tout ce qui peut être pensé, mais de manière à ce que [...] cette dissemblance toujours plus grande ne soit pas transformable dans un principe illogiquement logique d'un absolu totalement autre, mais fasse redescendre sans cesse l'homme, avec son expérience et sa pensée, des hauteurs vertigineuses à une expérience toujours nouvelle de ressemblances encore si grandes, dans la profondeur féconde (même religieusement et théologiquement) de l'expérience<sup>8</sup>.

Moment exceptionnel de fluidité et aussi de rencontre entre la scolastique et la phénoménologie de la réconciliation chez Barth.

## Revenir à saint Augustin pour lui-même

Avant de retrouver ce retour de la théologie dans la pensée philosophique en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, il y a lieu de faire une trop brève mention de l'approche des Pères de l'Église dans les universités publiques aussi bien que catholiques. Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle se développe, autour d'Henri-Irénée Marrou (1904-1977), une collaboration féconde entre patrologie (scientifique) et patristique (croyante) en France et aussi en Angleterre, notamment avec une reprise de l'œuvre du saint évêque d'Hippone : « Il faut en revenir de tous les augustinismes à Augustin pour lui-même<sup>9</sup> ».

Hugues  
Derycke

Au livre VII de ses *Confessions*, saint Augustin décrit sa découverte de la pensée de Platon en soulignant à quel point toute cette philosophie se trouve contenue dans le prologue de saint Jean, à l'exception notable de l'Incarnation du verbe, et que l'hymne de la « kénose » en *Philippiens 2* ne rencontre la philosophie que par la mention que « le Fils, étant dans la condition du Père, n'a pas cru que c'était une usurpation d'être l'égal de Dieu ». Mais « ce que ces livres [platoniciens] ne disent pas », c'est toute la suite de l'hymne<sup>10</sup> ».

Lucien Jerphagnon (1921-2011, traducteur des *Confessions* et de *La Cité de Dieu* dans les éditions de la Pléiade) quitte la foi chrétienne, tout comme Peter Brown (né en 1934) à Oxford (auteur d'une *Vie de saint Augustin* et de *La Genèse de l'Antiquité tardive*). Cependant l'un et l'autre maintiennent la reconnaissance du génie pluraliste de saint Augustin. Il y a lieu d'associer d'autres figures, dont celle de Paul Veyne (né en 1930) qui restitue l'Antiquité tardive dans sa cohérence et en particulier avec l'interprétation qu'il donne à la « conversion de Constantin ». Lui aussi prend ses distances avec la foi chrétienne. Pour ces trois penseurs, le christianisme

8 Eberhard JÜNGEL, *op. cit.*, tome I, p. 97.  
9 Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris, 1955.

10 SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 14.

demeure un moment essentiel de la pensée qui irrigue encore spirituellement et culturellement la modernité actuelle.

Henri-Irénée Marrou, de l'intérieur de la foi, ose une *Théologie de l'histoire* parue au Cerf en 1968. Paul Ricœur (1913-2005), de tradition protestante, participe à l'aventure de la cohabitation qui réunit des intellectuels chrétiens autour d'Emmanuel Mounier (1905-1950)<sup>11</sup>. L'époque est encore celle de la visibilité et de la réception du christianisme dans le débat culturel français jusqu'aux années 1970. Cependant déjà se dessine un mouvement d'exportation de ce courant vers les universités américaines qui, sans *a priori*, articulent explicitement philosophie et théologie. C'est des États-Unis que Paul Ricœur poursuit son œuvre philosophique qui réintroduit la pensée symbolique dans un débat souvent confisqué en France par une certaine arrogance des sciences humaines : « Le symbole donne à penser, donne à bien penser, donne à penser plus que lui-même<sup>12</sup> ». D'autres intellectuels catholiques vont enseigner outre-Atlantique, dont René Girard (1923-2015) qui y trouve un accueil réceptif à sa thèse du « sacrifice interdit », et plus récemment, au XXI<sup>e</sup> siècle, Pierre Manent (né en 1949) et Jean-Luc Marion (né en 1946.) Comme d'autres innovations intellectuelles et culturelles, un christianisme qui dépasse le cadre confessant et qui se pense en français se trouve mieux reçu en France s'il est « labélisé » par de grandes institutions américaines.

## Thème

### Penser la théologie après le drame de la Shoah et assumer Heidegger

Il nous faut faire droit aux figures qui, en Allemagne et en France, ont osé réintroduire la théologie dans le débat philosophique. Il s'agit de Hans Urs von Balthasar, d'Eberhard Jüngel (dernier assistant de Karl Barth) et de Jean-Luc Marion (*D'ailleurs, la révélation*, Grasset, 2020). Cette réception fut plus naturelle en Allemagne où la théologie chrétienne a gardé rang de science – ce qui rend plus manifeste l'apport de Jean-Luc Marion pour justifier un apport théologique de la notion de révélation dans la culture française. Ce point d'aboutissement s'est imposé en cours de rédaction du présent article.

Karl Barth et Hans Urs von Balthasar ont été proches sur bien des points. Par exemple, la théologie de la Création de Balthasar cite et reprend celle de Barth. Mais c'est surtout l'articulation globale de leurs œuvres qui indique une même visée, si l'on intègre la poursuite de la réflexion de Barth par ses assistants et collaborateurs : Wolfhart Pannenberg (1928-2014 ; *Esquisse d'une christologie*, 1971), Jürgen Moltmann (né en 1926 ; *Le Dieu Crucifié*, 1972) et Eberhard Jüngel (*Dieu, mystère du*

11 Sur cette communauté, voir Léa et Hugo DOMENACH, *Les Murs blancs*, Paris, Grasset, 2021.

12 Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

*monde*, 1977). Ces trois disciples de Barth vont développer chacun un « moment » : dialectique chez Pannenberg, dramatique chez Moltmann, conceptuel chez Jüngel, là où Balthasar assume seul un triptyque, proche dans sa structure : une dialectique de l'image dans *La Gloire et la Croix*, la *Dramatique divine* d'une narrativité poétique et romanesque, et enfin la conceptualisation de la *Théologie*.

Les démarches des trois disciples de Barth et celle de Balthasar sur l'ensemble de son œuvre sont parallèles ou en résonance. Le point de départ est celui d'une dialectique hégélienne, poussée aux extrêmes de la philosophie chez Pannenberg et de l'esthétique chez Balthasar, à travers l'image du Christ dans le vertige d'une défiguration du crucifié qui quête sa réception dans la gloire de Dieu. Le moment de ce vertige philosophique ou esthétique doit céder la place au moment narratif et dramatique chez Moltmann – reprenant le récit d'Elie Wiesel (1926-2016) qui place le lecteur devant l'adolescent pendu entre deux adultes au camp d'Auschwitz où le cri « où est Dieu ? » troue le silence, tandis qu'une voix anonyme annonce simplement : « Il est là pendu devant toi<sup>13</sup> » – tandis que Balthasar trouve chez Bernanos les paraboles qui conduisent au dernier souffle du curé de campagne : « Tout est grâce ». Alors intervient le dernier moment : celui du passage au concept, le « théologique » de Balthasar, le « Dieu, mystère et secret du monde » de Jüngel. Il s'agit dans les deux cas d'engager la théologie à « penser la vérité », celle qui révèle la « kénose » en dialogue avec la philosophie.

Hugues  
Derycke

Dans tous les cas, le point de départ n'est plus l'ontothéologie critiquée par Martin Heidegger (1889-1976) car il s'agit d'honorer la « kénose » comme cœur de la révélation pour penser Dieu après Hegel, après Nietzsche, après la Shoah et après Heidegger. On peut dire « en assumant » ces remises en cause tout autant qu'après elles : la théologie allemande contemporaine assume la mutation culturelle et philosophique du xx<sup>e</sup> siècle. Pour Balthasar, l'image du Christ en agonie est l'aurore d'une nouvelle esthétique, comme celle du Christ d'Issenheim, d'apparence cadavérique, mais dont les doigts que distend la douleur quêtent déjà la réconciliation. C'est une image qui ornaît la table de travail de Barth. Cette esthétique radicalement neuve ne gomme pas le gouffre du néant et de la mort, et au contraire s'y livre pour laisser apparaître une trace de rédemption, de réconciliation, voire de salut et de résurrection. C'est dans cette plongée aux abîmes où Dieu s'expose à la mort que les larmes de sang du Christ au Jardin des Oliviers peuvent se coaguler en cristaux d'espérance. Loin, très loin de la foi chrétienne, le peintre Francis Bacon (1909-1992), dans des triptyques d'un extrême crudité qui se présentent comme des étals de boucherie, propose de revisiter ces trois « carcasses humaines » comme une réinterprétation de la crucifixion du Christ et des deux larrons.

13 Élie WIESEL, *La Nuit*, Éditions de Minuit, Paris, 1957, p. 122-125.

Blasphème et provocation pour certains, mais cependant manifestation possible d'une violence que ne peut rendre aucune esthétique classique.

Balthasar et Jüngel éprouvent la nécessité de passer par le récit et la « mise en drame ». Jüngel trouve cette approche narrative dans les paraboles où il voit un mode éminent d'annonce du règne de Dieu : « Paraboles et métaphores font accéder au langage plus que ce qui était réel jusque-là ». On ne peut pas séparer Parole de Dieu et pensée de Dieu : « Penser Dieu renouvelle ce que penser veut dire ». Cette confrontation au néant déplace le rapport entre théologie et philosophie : celle-ci n'est plus servante de celle-là en lui fournissant les catégories d'être ou d'étant. En assumant le non-sens et le néant, la révélation chrétienne accepte que la « pensée soit emmenée », que « la foi n'ignore pas la non-foi » et qu'elle se propose non plus comme un surplus de sens qui comblerait les vides mais comme une « absence de garantie<sup>14</sup> ».

Pour Jüngel, la « kénose » permet une superbe confrontation avec le néant, mouvement unique où Dieu s'engage et sort vainqueur. Jüngel est celui qui risque la théologie dans les catégories de Heidegger, proposant une approche de la résurrection qui détermine le néant. Celui-ci s'en trouve asservi, alors qu'il est par nature indéterminé. La résurrection est un événement de langage, dans le sens où elle est librement confiée par Dieu aux hommes en charge de son annonce. On peut discerner la responsabilité ainsi confiée aux disciples, dans la première finale de l'*Évangile de Marc* (16, 6-8) : « “Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié ? Il est ressuscité”... Elles sortirent et s'enfuirent loin du tombeau, car elles étaient toutes tremblantes et bouleversées, et elles ne dirent rien à personne car elles avaient peur ». Cependant, d'autres, ou peut être ces femmes plus tard, ont parlé, et la nouvelle est parvenue jusqu'à nous. Telle est la confiance ultime de Dieu : remettre la résurrection à son annonce de génération en génération. « Dieu, mystère du monde » reste une main tendue de la théologie vers la philosophie.

## Thème

### Oser le phénomène de la révélation en philosophie

D'ailleurs, la révélation (Grasset, 2020), le récent ouvrage de Jean-Luc Marion, explicite une démarche qui, depuis trente ans, se risque à penser *Dieu sans l'être* (1991), à savoir un « au-delà » de la métaphysique et de l'ontothéologie, qui accepte de se confronter avec l'expérience : celle du sport comme dépassement de soi, du *Phénomène érotique* (Grasset, 2003), et qui surtout assume le tournant phénoménologique de la philosophie pour repenser la théologie en dialogue avec la philosophie. La révélation, notion dont la philosophie se méfie, voire qu'elle ignore car violant la raison, peut être signifiée comme cet « ailleurs » que livre la Parole biblique.

<sup>14</sup> Ces citations sont tirées d'Eberhard JÜNGEL, *op. cit.*, tome I, successivement p. 92 s., 235 s. et 262 s.

Cette Parole est disponible comme expérience d'une interprétation sollicitée. Dans l'œuvre d'appropriation exégétique de Marion, la Parole de Dieu est libérée d'un corset de traditions préalables. Le concile Vatican II, dont la constitution dogmatique *Dei Verbum* (1965) représente pour Marion un apport majeur dans la doctrine catholique, corrige la prééminence de la Tradition sur la Parole de Dieu en les inscrivant toutes deux dans une dynamique de révélation. L'étude de la Bible est libérée : elle est possible selon les méthodes de l'exégèse et elle est désormais encouragée pour chaque chrétien. Toute liturgie nécessite la proclamation de la Parole et renouvelle son interprétation dans des célébrations sacramentelles qui peuvent être reçues comme des « performances » dans l'art contemporain. La Parole met à jour une expérience de Dieu, une révélation qui peut être pensée comme un phénomène « sursaturé »<sup>15</sup> – un « ailleurs ». L'apport culturel et philosophique renouvelle l'intelligence du christianisme et réintroduit la possibilité d'une théologie en dialogue avec le moment universitaire et intellectuel.

Jean-Luc Marion entreprend une approche phénoménologique de la révélation. Oser penser le Christ comme phénomène oblige à en préciser chaque caractéristique ou en accueillir les inflexions qui se manifestent quand il s'agit de le penser comme Fils de Dieu. Le Christ est présenté comme « phénomène saturé » qui ne clôt jamais sur lui-même et ouvre sans cesse à plus que lui-même. La réflexion assume la Parole de Dieu. L'exégèse est rigoureusement scientifique en même temps qu'elle constitue un engagement personnel. Cette jointure entre théologie et philosophie dans la réception de la Parole de Dieu est un aspect significatif de l'ouvrage. Face à l'ignorance des religions qui imprègne les débats sur leur place dans l'espace public, l'auteur offre une culture rationnellement exégétique qui requiert un engagement personnel. Le Christ des Écritures s'impose alors comme contenu de la révélation. Une telle intelligence de la Parole de Dieu offre une approche culturelle renouvelée du christianisme, dépassant le clivage entre confessant et non-confessant. Nous voici ramenés au point départ de notre réflexion : y a-t-il une culture chrétienne ? Oui, si les textes bibliques restent une référence. Cette culture biblique fait sens au-delà d'elle-même. Il y a de la parole, et la révélation chrétienne indique que cette parole est Parole de Dieu. Un « ailleurs » est recevable comme révélation d'une ouverture.

Hugues  
Derycke

*Hugues Derycke, né en 1953, prêtre de la Mission de France, fut curé du Mirail, puis vice-recteur de l'Institut catholique de Toulouse, secrétaire général-adjoint de l'Enseignement catholique et directeur d'études à l'ESSEC. Actuellement curé (diocèse d'Arras) et membre de l'Observatoire Foi Culture de la Conférence des évêques de France.*

15 On se risquera à indiquer qu'alors que le « phénomène commun » apparaît dans un cadre maîtrisé par le regardant, à l'inverse le

« phénomène saturé » s'impose au regardant, mais sans l'asservir.