rique. Ces théologiens estimèrent que la Bible expliquait la réalité par l'intermédiaire des mythes de la création et de la rédemption, mythes empruntés à des sources païennes, mais modifiés et purifiés par un monothéisme éthique qui se voulait en harmonie avec la raison. Aujourd'hui, ces mythes ont largement perdu de leur puissance, aussi, la tâche du théologien consiste-t-elle, soit à aider les hommes à vivre selon des normes morales sans avoir recours à une mythologie, soit à créer de nouveaux mythes que les hommes modernes pourront trouver plausibles. Si ce théologien est chrétien, il s'efforcera, selon toute vraisemblance, de réinterpréter l'image biblique de Dieu et de Jésus-Christ d'une manière qui soit compatible avec la foi en un univers relativiste soutenu par la puissance d'une énergie créatrice.

Cette attitude vis-à-vis de la théologique semble être très moderne, mais elle nous ramène en fait tout droit au premier, et quasiment au seul usage pré-chrétien du terme. Le mot *theologia* apparaît en effet pour la première fois et presque accidentellement, dans *La République* de Platon. Ce passage présente suffisamment d'intérêt pour que nous le citions assez longuement :

> Je lui répondis : Adimante, nous ne sommes poètes, ni toi ni moi, en ce moment, mais fondateurs de cité *(polis)* ; or, à des fondateurs il appartient de connaître les modèles *(tupoi)* que doivent suivre les poètes dans leurs histoires, et de défendre qu'on s'en écarte ; mais ce n'est pas à eux de composer des fables.
>
> Fort bien, dit-il ; mais je voudrais justement savoir quels sont les modèles qu'on doit suivre dans les histoires concernant les dieux.
>
> Ceci t'en donnera une idée, repris-je ; il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est, qu'on le mette en scène dans l'épopée, la poésie lyrique ou la tragédie.
>
> Il le faut, en effet.
>
> Or, Dieu, n'est-il pas essentiellement bon, et n'est-ce pas ainsi qu'il faut parler de lui ?
>
> Certes[10].

Ce dialogue est extrêmement intéressant, car il met en évidence le lien ancestral qui existe entre la poésie et le divin, et il le fait d'une

10. PLATON, *La République*, liv. II, 379 a, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 128.

manière qui présente d'étroits parallèles avec la pensée moderne. Adimante affirme sans équivoque que la théologie est un sujet littéraire que l'on doit exposer par le mythe poétique ; ce qu'il veut simplement savoir, c'est quel genre de poésie est le plus approprié à cet effet. Socrate (= Platon) répond que n'importe quel genre fera l'affaire du moment que Dieu y est dépeint tel qu'il est, c'est-à-dire bon. Nous sommes encore loin d'une théologie enracinée dans une autorévélation divine, mais il n'en est pas moins important de noter que Platon croyait que le plus grand attribut de Dieu (à ses yeux), pouvait être défini comme l'énonciation d'un fait, sans avoir recours à aucun mythe. En d'autres termes, croire en un Dieu bon n'était pas un mythe, mais le noyau dur de la vérité autour duquel les mythes devaient se forger. C'est la substance même de cette vérité fondamentale, et non son expression poétique, qui constitue le sujet, la matière de la théologie *chrétienne*, et qui la distingue des interprétations platoniciennes ou des interprétations mythologiques modernes.

Il est assez intéressant de noter que Platon resta fidèle à ce principe non mythologique pour étudier les sources littéraires de l'ancienne théologie grecque – Homère et les dramaturges classiques, en particulier Eschyle. Lorsqu'il les estima incompatibles avec la tradition socratique ou indignes d'elle, il leur reprocha d'être corrompues et trompeuses. Finalement, Platon en arriva à vouloir chasser les poètes de sa République idéale parce que leurs mythes ne parvenaient jamais à donner de la réalité (qui est le fondement de la théologie chrétienne), une représentation satisfaisante. Ce fut pour cette raison qu'il en vint à s'attaquer à la *theologia* (= la mythologie), ce qui le rapproche plus d'un théologien chrétien orthodoxe que d'un libéral moderne[11] !

Ce que Platon reprochait à la mythologie poétique devint partie intégrante de la tradition philosophique qui porte son nom, mais ses successeurs n'élaborèrent aucune théologie rationnelle pour remplacer cette mythologie. Ceci s'explique en partie par le fait que la religion païenne était trop étroitement liée à la mythologie pour pouvoir

11. Maintenant que la mythologisation est devenue un lieu commun de la théologie moderne, il faut bien garder à l'esprit qu'elle fut en grande partie imputable à l'influence hellénistique.

s'en séparer facilement, et en partie par le fait que la pratique de cette religion se trouvait plus ou moins dépourvue de contenu éthique, si essentiel au platonisme. En conséquence, la tradition platonicienne développa une croyance à la fois éthique et esthétique dans le Bien Suprême, sans vraiment l'identifier à la notion si populaire des divinités, encore que l'on puisse ici et là déceler une tendance à faire du Zeus de l'Olympe la personnification du Bien, et à l'identifier ainsi avec le vrai Dieu. Dans ce domaine de la poésie classique, les platoniciens ont développé la technique de l'allégorie, procédé utilisé pour contourner le problème des inconséquences et des actions immorales des dieux païens. Il est cependant important de se souvenir que, contrairement à ce l'on pense généralement aujourd'hui, l'allégorie n'était pas utilisée de manière arbitraire. Elle avait un but bien précis qui était de concilier les difficultés théologiques (par exemple le comportement immoral des dieux) avec une image bien définie du divin. Lorsqu'elle n'était pas nécessaire, on n'y avait pas recours, mais le caractère mythique de la littérature en question montre à quel point ce recours était souvent nécessaire[12] !

Il nous faut par conséquent nous souvenir que les tentatives modernes visant à lier la théologie à la poésie et à la mythologie ne constituent pas un progrès, mais bien plutôt un recul, un retour à un stade de culture plus primitif que Platon et ses successeurs s'efforcèrent précisément de quitter. Pour un théologien, y revenir, même avec l'aide du jargon sophistiqué de l'anthropologie moderne, équivaut à abdiquer sa responsabilité. Mieux vaut demeurer dans un agnosticisme scientifique inconfortable que reconstruire une théologie qui fut discréditée avant même l'époque du Christ.

Que penser alors de la théologie en tant que discipline universitaire ? Si elle présente certaines affinités avec les sciences naturelles et la philosophie, elle ne peut pas plus s'identifier à l'une qu'à l'autre. Elle a emprunté, et parfois prêté, des mots et des idées à d'autres disciplines, mais comme nous le verrons, le génie du sujet traité a modifié ces mots et ces idées – et non l'inverse. La théologie est simplement aujourd'hui ce qu'elle a toujours été : l'étude de Dieu,

12. Voir, à propos des allégories classiques, Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Études augustiniennes, 1976.

laquelle présuppose, pour pouvoir exister, qu'elle soit possible et qu'elle ait un sens. Ceux qui ne partagent pas ces convictions jugeront cette discipline inutile ; ceux qui les partagent estimeront qu'il s'agit là de l'étude la plus importante qu'un être humain puisse entreprendre. En fait, les controverses modernes à ce sujet ne relèvent pas d'une question de définition mais d'une question de foi, car la raison d'être de toute théologie n'est rien moins que connaître Dieu et le faire connaître.

L'origine de la théologie chrétienne

Lorsque les chrétiens veulent expliquer l'origine de leur tradition théologique, ils n'évoquent pas d'abord les Grecs de l'Antiquité – qui ont pourtant inventé le mot *théologie* –, mais les Israélites qui adoraient le Dieu dont parle la théologie chrétienne, le Dieu qu'ils ont rencontré et connu en Jésus-Christ. Il est vrai que l'on ne trouve, ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament, de théologie systématique analogue à celle qui fit plus tard son apparition dans la tradition chrétienne, ce qui explique que bien des savants aient vu, dans cette absence, le signe que la théologie systématique était en quelque sorte une perversion du message biblique. Comme nous l'avons déjà dit, un temps l'accent fut mis sur l'influence que les idées grecques étaient censées avoir exercée sur les premiers chrétiens, les détournant ainsi de leurs racines hébraïques. Plus récemment, on a souligné le caractère littéraire de la Bible, censée avoir été en grande partie écrite sous forme de « récit », caractéristique qui rend apparemment le texte impropre à toute systématisation dogmatique[13].

L'Ancien Testament, lui, pose au théologien chrétien, deux problèmes majeurs. Premier problème : le texte, tel que nous l'avons, offre-t-il de Dieu une image cohérente sur le plan logique, ou représente-t-il un développement de la complexification théologique qui est intervenue à différentes périodes de l'histoire, développement auquel correspondraient différentes images du divin ? Second problème : le genre littéraire du texte rend-il inapproprié, voire impos-

13. Pour une étude détaillée de ces questions, voir R. MORGAN et J. BARTON, *Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

sible, le recours à la systématisation logique en tant que moyen d'analyse de sa signification ?

À la première de ces questions, nous pouvons répondre que le théologien chrétien est tenu de croire en l'unité théologique de l'Ancien Testament *parce que c'est ce que croyait Jésus et c'est ce qu'ont enseigné les écrivains du Nouveau Testament*. Ceci n'exclut pas l'idée d'un développement de l'intelligence théologique au fil des siècles, mais écarte totalement l'idée que le Dieu d'Abraham ait été un être différent du Dieu de Moïse ou du Dieu d'Ésaïe. Les théologiens systématiques orthodoxes font nettement la distinction entre l'idée d'un développement progressif de la révélation dans le sens d'un approfondissement de la relation de l'homme avec Dieu et d'une meilleure compréhension de ses voies (développement qu'ils admettent comme interprétation valable de l'histoire biblique), et l'idée d'un développement progressif de la révélation dans le sens d'une conception de l'être de Dieu toujours « plus haute », « plus pure », moralement plus élevée (développement qu'ils rejettent comme dévalorisant, sur le plan religieux, les premiers stades du dit développement). L'Ancien Testament doit rester accessible aux théologiens chrétiens dans son intégralité, encore qu'il faille certainement prendre soigneusement en compte le contexte et le style littéraire de chaque chapitre et de chaque verset[14].

En ce qui concerne le genre littéraire, le spécialiste consciencieux prendra garde de ne pas qualifier de « récit » l'ensemble de l'Ancien Testament. Il est clair que certaines parties n'en sont pas, comme les Proverbes, par exemple, ou les Psaumes. Là encore, il faut faire la part des conventions de la poésie hébraïque, ainsi que de la licence poétique dans d'autres parties du texte. Ce point est particulièrement important parce que l'Hébreu avait l'habitude d'exprimer ses émotions et ses sentiments en se référant aux différentes parties du corps. Ces métaphores dites anthropomorphiques s'appliquent également à Dieu ; prises au sens littéral, elles donneraient de Dieu une image ridicule qui ne serait absolument pas biblique.

14. Sur ces sujets, voir par exemple R.E. CLEMENTS, *Old Testament Theology*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1978.

La nécessité de tenir compte de la convention littéraire est indéniable, mais il faut veiller à ne pas dénaturer l'ensemble du texte en le qualifiant de mythe ou de drame, même si l'on reconnaît, avec Hans Frei, que le récit biblique est de type « réaliste »[15]. Ce qui constitue le cœur de la théologie de l'Ancien Testament, n'est pas la poésie mais *la Loi*, laquelle, tout en étant pratique, positive et historique, n'est pas nécessairement scientifique et rationnelle. Dans l'Ancien Testament, la Loi a pour tâche de révéler le caractère de Dieu, et l'élément narratif constitue la preuve qu'il existe vraiment et qu'il agit dans la vie de son peuple. La distinction entre récit réaliste et fait historique, proposée par Frei et les tenants de la « nouvelle théologie » de Yale, s'oppose à la logique interne du texte lui-même, laquelle exige qu'il y ait correspondance entre le précepte juridique et le fait historique (voir, par exemple, la référence à l'exode au début des dix commandements), pour prouver le bien-fondé des exigences du Dieu d'Israël. D'ailleurs, les livres historiques et prophétiques permettent d'observer la façon dont Dieu se révèle dans les événements historiques. Ceci est peut-être moins évident dans la littérature sapientiale dont le ton est curieusement « profane », et qui semble souvent s'intéresser davantage au comportement humain qu'à Dieu ; mais il est également vrai que c'est dans la littérature sapientiale que l'élément narratif, qui lie l'autorévélation de Dieu au fait historique, est le moins présent !

Il faut bien garder à l'esprit que les *actes* de Dieu sont toujours subordonnés à *ce qu'il est* et qu'ils s'expliquent par cela. Il ne suffit pas de dire que les premiers Israélites apportèrent une touche théologique à leur épopée nationale ; ils existaient en tant que nation parce que Dieu les avait liés à lui par une alliance. Le fait qu'il soit un Dieu miséricordieux et fidèle n'expliquait pas seulement ce qui leur était arrivé dans le passé, mais – bien plus important encore – garantissait ce qui leur serait accordé *dans l'avenir*. Dans ce sens – fondamental – les prophètes d'Israël n'étaient pas des historiens mais des théologiens qui apportaient au peuple une connaissance de Dieu et un

15. H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.

aperçu de ses voies qui étaient destinés à leur faire surmonter leurs tribulations présentes et à venir[16].

Si l'on se tourne maintenant vers le Nouveau Testament, on constate la récurrence des principaux thèmes de l'Ancien Testament, mais sous une forme assez différente. L'élément narratif est maintenant constitué par l'Évangile, encore que le récit soit à nouveau subordonné à l'intention didactique, étroitement liée à la Loi. Jésus vint enseigner à ses disciples une nouvelle lecture de l'Ancien Testament, qui allait à l'encontre de la sagesse reconnue des pharisiens, mais qui se voulait la fidèle réplique de la foi d'Abraham et de Moïse. Jésus déclara être venu satisfaire aux exigences sacrificielles de la Loi mosaïque et abattre les barrières qui limitaient la portée de l'ancienne alliance. Sa vie, sa mort et sa résurrection attestèrent ce qu'il avait déclaré dans son enseignement et le validèrent aux yeux de ses disciples[17].

C'est ce qu'exposent très clairement les épîtres, qui ont souvent été considérées comme la partie la plus manifestement théologique du Nouveau Testament. Les lettres de Paul, de Pierre et de Jean, sans parler de l'Épître aux Hébreux, témoignent elles aussi très clairement de l'existence d'un corpus d'enseignement chrétien qu'il importe d'étudier et dont il faut comprendre les implications. Le problème, c'est qu'il n'y a généralement pas dans ces épîtres d'exposé systématique de cet enseignement, même si elles insistent fréquemment sur ses implications, de sorte qu'il revient à l'exégète, tout autant qu'au théologien, de se livrer à la reconstitution de la structure dogmatique sous-jacente. À y regarder de plus près, il semble qu'il en soit de même pour les Évangiles où le récit cache – en même temps qu'il révèle – un ensemble complexe de présupposés théologiques qu'il faut élucider et systématiser si l'on veut comprendre l'« histoire ».

En bref, la théologie chrétienne a débuté sous forme d'exposé de l'Écriture et a acquis son caractère systématique en raison de la

16. Dans leur grande majorité, les spécialistes reconnaissent qu'une bonne partie de la pensée vétérotestamentaire est orientée vers le futur. Voir par exemple J. BRIGHT, *A History of Israel*, Londres, SCM Press, 1972, p. 461-467.

17. Voir R.T. FRANCE, *Jesus and the Old Testament*, Londres, Inter-Varsity Press, 1971.

nature du Dieu dont elle parle. L'unité de Dieu, sa cohérence et le plan logique selon lequel il s'est révélé sont autant d'éléments qui ont poussé le christianisme à avoir une théologie systématique, indépendamment de l'influence qu'aient pu avoir les idées philosophiques grecques. Le degré de complexité atteint aujourd'hui par la théologie systématique chrétienne s'explique par le fait que les chrétiens croient que le Dieu de l'Ancien Testament s'est fait homme en la personne de Jésus-Christ, et qu'il demeure aujourd'hui dans leur cœur en la personne du Saint-Esprit. Mais comment Dieu a-t-il pu devenir homme ? Comment peut-il exister en trois personnes sans cesser d'être un ? Ces questions complexes, auxquelles aucune philosophie ne peut répondre, constituent les pôles jumeaux de la théologie chrétienne. Elles doivent recevoir une réponse pour que le message du Nouveau Testament soit crédible. En bref, un exposé systématique et théologique de la Bible s'impose au chrétien en raison de la nature de son contenu, lequel exige de lui un effort intellectuel aussi considérable que la tâche qui consiste à expliquer la logique qui sous-tend et nourrit sa foi.

Christianisme et philosophie platonicienne

Si les principes qui ont rendu inévitable l'élaboration d'une théologie systématique chrétienne sont présents dans le Nouveau Testament, tel n'est pas le cas du processus qui l'a rendue possible. Ce dernier relève plutôt de l'histoire de l'Église, qui est aussi, en grande partie, l'histoire des controverses théologiques qui l'ont divisée.

Les toutes premières générations de l'Église vécurent plus ou moins selon le schéma mis en place par les apôtres. Les vérités fondamentales de l'enseignement chrétien étaient transmises oralement, avec une insistance grandissante sur l'instruction détaillée dispensée avant le baptême. Quand une Église rencontrait des problèmes, elle recevait des lettres qui lui indiquaient comment les résoudre. La disparition des judéo-chrétiens, consécutive à la destruction de Jérusalem (en 70 apr. J.-C.), réduisit la diversité culturelle de l'Église néotestamentaire. Il aurait été difficile, après l'an 100 environ, de trouver dans l'Église quelqu'un qui ait eu une connaissance de l'hébreu et du judaïsme comparable à celle de l'apôtre Paul, connais-

Plus difficile peut-être à comprendre est l'idée d'être « sans épanchement ». Le mot grec donne à penser que l'expression signifie premièrement que Dieu est totalement homogène dans son omniprésence, c'est-à-dire qu'aucune de ses parties n'est plus divine qu'une autre, et deuxièmement, qu'il ne se répand pas dans l'espace comme une odeur ou une nappe de pétrole. Cette dernière remarque est très importante eu égard à la théorie des théologiens du Process qui veut que Dieu accompagne l'univers dans son expansion. Dieu ne peut être en expansion parce qu'il remplit déjà tout dans l'homogénéité totale de son être.

Les attributs qualitatifs

C'est avec cette dernière catégorie d'attributs qu'apparaissent les difficultés les plus sérieuses. Nous avons choisi de les appeler attributs « qualitatifs » en raison de l'ancienne signification du mot « qualité » (*poiotès*, comment est-ce ?). Un observateur moderne trouvera peut-être ce concept difficile à comprendre, et préférera parler d'attributs de mouvement ou même d'énergie. Mais de tels termes seraient incompatibles avec ce qu'entendaient les anciens puisqu'à leurs yeux, l'être de Dieu était lui-même mouvement (*esse* = *moveri*), comme nous l'avons déjà vu. Il est, en fait, plus que probable que le concept de mouvement soit au centre de ces attributs, encore que Jean Damascène n'aurait probablement pas exprimé sa pensée en ces termes.

Le premier de ces attributs qualitatifs est aussi de loin celui qui pose le plus de problèmes. Dieu est décrit comme étant *apathès*, terme qui peut se traduire soit par « sans passion » (c'est-à-dire sans souffrance, dans la pratique), soit par « impassible » (c'est-à-dire incapable, par principe, de souffrir). Le grec ne rend pas cette légère différence de sens entre les deux expressions ; les deux significations restent donc possibles. Le débat se concentre aujourd'hui sur l'impassibilité de Dieu dans le principe, un sujet qui a récemment fait l'objet de longues discussions[26]. Dans l'Antiquité, l'*apatheia* représentait un état de sérénité parfaite, non affecté par les soucis du monde, que

26. Pour un résumé, voir R. BAUCKHAM, art. cit., n. 7.

les philosophes s'efforçaient d'atteindre en ayant recours à tous les procédés susceptibles de procurer un détachement mental et spirituel total. Le sens que nous donnons aujourd'hui au mot « apathie » donne une idée de l'attitude qu'encourageait ce genre de pensée, et le sens péjoratif qui lui est aujourd'hui associé aide à comprendre la raison pour laquelle nombreux sont ceux qui pensent qu'*apatheia* n'est pas le terme qui convient pour décrire l'être de Dieu. L'idée d'un Dieu parfaitement immobile et statique, nullement impliqué dans les affaires du monde est manifestement contraire aux Écritures, et c'est à juste titre qu'on lui reproche de ne pas être biblique.

Dans le même temps, il nous faut reconnaître que les chrétiens ne pensaient pas vraiment à ce concept païen lorsqu'ils parlaient de l'impassibilité de Dieu. Dans la pensée de Jean Damascène, *apatheia* signifiait : incapacité de souffrir, c'est-à-dire impassibilité au sens strict du terme. Il s'agissait moins d'une quiétude indifférente, que de la souveraineté d'un Dieu qu'aucune puissance extérieure n'était capable d'attaquer ou de léser. Parce que l'on considérait en général la souffrance humaine comme la conséquence du péché, on pensait que la sainteté de Dieu exigeait une doctrine de l'impassibilité divine. Mais, à l'époque moderne, cette conception fut à son tour considérée comme contraire à la Bible, notamment par Jürgen Moltmann qui estime que les chrétiens doivent avoir un Dieu capable de s'identifier aux abîmes de la souffrance humaine, un Dieu crucifié[27]. Il reproche au théisme classique d'avoir déformé le message central du christianisme en privilégiant une conception philosophique de Dieu qu'il estime en totale contradiction avec le témoignage des Écritures. Ce faisant, il rejoint ce qui constitue peut-être la majorité des théologiens modernes, lesquels partagent ses préoccupations et acceptent ses thèses. En conséquence de quoi, l'impassibilité divine constitue aujourd'hui un des principaux sujets de discussion dans les milieux théologiques chrétiens.

Ce qu'il faut surtout retenir de cette thèse est un point qui nous est familier, à savoir que cet attribut, comme tous les autres mention-

27. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien, Paris, Cerf, 1990. Ce thème est repris dans la plupart de ses ouvrages.

nés ici, est un attribut de l'essence de Dieu. Cette essence se situant au-dessus et au-delà de tout ce qui existe, les premiers chrétiens avaient raison de dire qu'elle ne pouvait être soumise à un pouvoir extérieur quelconque susceptible de lui faire du tort. Dieu ne pourrait souffrir que d'une souffrance qu'il s'infligerait lui-même à l'aide d'un objet extérieur comme un couteau ou un fusil ; or aucun objet extérieur ne peut avoir d'effet sur Dieu. Et on ne peut certainement pas dire que Dieu souffre d'avoir à vivre avec lui-même.

Nombreux sont ceux que la naïveté de cet argument va rebuter : pour eux, la souffrance de Dieu est d'ordre émotionnel et non physique. Dieu voit nos souffrances et s'en émeut, et c'est ce fait, croit-on, qui constitue l'une des principales raisons – voire la principale raison – qui l'a conduit à concevoir le plan de notre salut. Une réflexion un peu plus approfondie montrera cependant que cela n'avance pas à grand-chose de dire que c'est par compassion pour notre souffrance que Dieu a été conduit à nous racheter. Ceci impliquerait en effet que la souffrance ait une certaine vertu, ce que les tenants de cette théorie refusent précisément – et à juste titre – avec détermination. Dans un certain sens, c'est un peu la *felix culpa* qui revient, mais cette fois, par la porte de service.

La réponse doit certainement se trouver dans le fait que les *personnes* de la Trinité sont en effet émues par notre souffrance, mais que l'*essence* de Dieu y demeure insensible. Si cette idée nous semble dure et cruelle, pensons à l'exemple d'un docteur et de ses patients. Un grand médecin doit avoir de la compassion pour les souffrances de ses patients, et être capable de les soulager, mais on ne lui demande pas de les éprouver avec eux. En fait, nous lui retirerions notre confiance si tel était le cas. Un patient hospitalisé ne souhaite pas voir son médecin couché dans le lit voisin en train de l'assurer qu'il sait très bien ce que c'est que d'être malade.

Les adversaires de cette conception traditionnelle ont naturellement évoqué l'expiation comme preuve que Dieu avait réellement souffert à notre place – non pas dans un lit d'hôpital, mais sur la croix. Ils ont prétendu que l'expiation était la preuve irréfutable que Dieu était passible ; certains sont même allés jusqu'à dire que si tel n'avait

pas été le cas, nous n'aurions jamais pu être sauvés[28]. La réponse consiste une fois de plus à dire que, sur la croix, la Personne divine du Fils de Dieu a souffert et est morte pour nous dans la nature humaine qu'elle avait revêtue dans le sein de Marie. Le mystère de l'Incarnation réside dans le fait que la personne immortelle a revêtu une nature humaine afin de pouvoir souffrir et mourir à notre place. Prétendre, comme l'ont fait certains théologiens modernes, que la nature *divine* est morte au calvaire, est une absurdité. Une telle mort aurait non seulement entraîné la mort de la Trinité tout entière, ôtant ainsi toute raison d'être au sacrifice expiatoire offert au Père, mais elle aurait également entraîné l'essence de Dieu dans une contradiction d'ordre logique. Elle aurait en quelque sorte signifié que l'essence de Dieu pouvait devenir péché, idée qui s'oppose au témoignage tout entier que les Écritures rendent à la perfection et à la bonté de l'être divin.

Les implications de la doctrine qui veut que Dieu puisse souffrir appliquée à l'essence divine sont catastrophiques. Nous nous retrouvons avec un Dieu que la souffrance peut handicaper, et le fait que nous soyons la cause de ce handicap est d'un maigre réconfort pour nous, pécheurs, qui avons besoin d'un Dieu fort, capable de sauver, et non d'un Dieu affaibli par nos infirmités. Nous ne pouvons nous permettre d'être induits en erreur sur ce point par une sentimentalité irréfléchie, ou même par une quelconque réaction émotionnelle, aussi noble soit-elle, face à la souffrance humaine. La théologie de Moltmann est sortie des camps de concentration nazis, ce qui permet de comprendre parfaitement son idée maîtresse, mais ce n'est pas parce que Dieu n'est pas descendu du ciel pour arrêter ce terrible massacre que nous devons changer notre conception de Dieu. Nos vies sont enveloppées de mystères que nous ne pouvons pénétrer, mais pour toute chose, Dieu a un dessein qui nous sera révélé un jour. Le ciel et la terre passeront, mais lui ne passera pas ; même au plus profond des souffrances humaines, il est présent pour offrir une paix que le monde ne peut ni donner ni comprendre.

Comparés aux problèmes que pose l'impassibilité, ceux que posent l'immutabilité et l'invariabilité de Dieu semblent presque

28. Pour une étude de ces points de vue, voir H.D. McDonald, *The Atonement of the Death of Christ*, Grand Rapids, Baker, 1985.

insignifiants. Mais ils lui sont cependant liés, dans la mesure où la souffrance est généralement censée entraîner un changement – ce qui a d'ailleurs souvent fourni, aux tenants du théisme classique, un argument en faveur de l'impassibilité divine. Nous aurions tendance, aujourd'hui, à regrouper ces deux attributs sous le terme d'immutabilité, même s'il se peut que Jean ait songé à deux types de changement différents, l'un provoqué par quelque chose d'extérieur, l'autre par quelque chose d'intérieur. Quoi qu'il en soit, tous deux sont compris dans le concept d'immutabilité. Il n'est pas besoin d'en dire davantage à ce sujet ; nous nous bornerons à préciser, une fois de plus, que la réponse de la personne divine à sa créature n'implique aucun changement dans son essence. La relation fait partie intégrante du concept de la personne, et tout ce qui la concerne doit être considéré comme cohérent avec son être. Les textes bibliques qui laissent entendre que Dieu peut changer d'avis ne font pas référence à Dieu tel qu'il est en lui-même, ou même à sa nature qu'il nous a révélée, mais plutôt à la relation qu'il entretient avec ses créatures. Au sein de cette relation, Dieu jouit d'une liberté totale ; mais rien de ce qu'il fait ne saurait être interprété comme contraire à sa nature. Même dans l'exemple évoqué ci-dessus, seul l'exercice de sa miséricorde peut se trouver concerné, mais la nature même de cette miséricorde demeure totalement inchangée.

Le dernier attribut mentionné par Jean Damascène nous paraît sans doute insolite en ce sens que nous l'aurions certainement cité en premier ou du moins, bien avant certains autres, et que nous l'aurions placé au nombre des attributs spatiaux plutôt que qualitatifs. Il s'agit de l'invisibilité qui, aussi étrange que cela paraisse, semble, dans l'esprit de Jean, être liée au mouvement. La Bible établit elle-même ce lien lorsqu'elle dit que Dieu est semblable au vent qui souffle ici et là, mais que l'on ne peut voir (Jn 3.8). Ses mouvements et son action sont réels, plus réels à leur manière que les nôtres, mais nos sens ne peuvent ni les détecter, ni les mesurer. Il en est de même de l'essence divine, somme de tous les mouvements, qu'il est impossible de voir ou de représenter (Ex 20.4, etc.), ce qui nous semble aller de soi, encore qu'à l'époque, dans un monde où régnaient les cultes idolâtres, une telle affirmation ait dû être difficilement admise.

Ceci n'empêche pas les chrétiens de se rendre souvent coupables de « chercher un signe » ; gardons-nous soigneusement d'une telle attitude. N'essayons jamais de réduire Dieu aux limites de notre faible vision : il est bien trop grand, trop libre et trop puissant pour que nous puissions jamais y parvenir.

Comprendre la nature divine aujourd'hui

Nous voici arrivés à la fin de la liste dressée par Jean où nous avons découvert, sous un aspect parfois inattendu, la plupart des attributs traditionnellement associés à l'être de Dieu. Nous avons eu une approche positive de ces choses, et nous nous sommes efforcés de présenter le théisme classique sous son meilleur jour. Nous n'en avons pas moins découvert que certains de ces attributs faisaient aujourd'hui l'objet d'attaques en règle, que d'autres voyaient leur signification évoluer, et que d'autres encore n'étaient plus désormais considérés comme représentant des concepts distincts. Est-il, dans ces conditions, acceptable de continuer à nous référer à la liste traditionnelle des attributs de Dieu, et à en affirmer la validité aujourd'hui ?

On peut, si l'on veut, réorganiser plus ou moins les catégories, en modifier quelque peu la terminologie, regrouper certains termes sous une autre appellation plus générale, rien de tout cela ne posera de véritable problème puisque nous ne ferons là que toucher à la *forme* de l'enseignement classique. Ce genre de dépoussiérage est une pratique séculaire ; c'est d'ailleurs ce que Jean lui-même croyait faire ; les vrais problèmes ne surgissent que lorsque l'on aborde les questions de *fond*. Par exemple, une simple reclassification des attributs divins ne suffira pas à clore les débats relatifs à l'impassibilité divine encore qu'une définition plus précise de ces attributs permettrait sans doute d'éviter une bonne partie de ces controverses. Quoi qu'il en soit, le problème de savoir s'il est juste d'attribuer à Dieu une forme quelconque d'impassibilité, ou si le théisme classique a cédé, sur ce point, à une forme de pensée qui lui est étrangère, resterait entier.

La position traditionnelle risque de compter plus d'insatisfaits encore si l'on commence à s'interroger sur la réalité même de ces attributs. L'immutabilité elle-même existe-t-elle ? Peut-on imaginer

Table des matières

Préface de l'édition française 5

Introduction 7

Chapitre premier. **Notre connaissance de Dieu** 11
Quel type de connaissance pouvons-nous avoir de Dieu ? 16
L'origine de la théologie chrétienne 25
Christianisme et philosophie platonicienne 29
La théologie mystique 35
Christianisme, stoïcisme et droit romain 38
L'émergence du théisme occidental classique 43
Le protestantisme et le théisme classique 50
Résumé 57

Chapitre II. **La nature de Dieu** 59
Les deux aspects de la théologie 59
Dieu en tant qu'être 60
Connaître l'être de Dieu 71
Les preuves de l'existence de Dieu 74
L'analogie de l'être de Dieu 85
Les attributs de la nature de Dieu 90
Les attributs temporels 92
Les attributs spatiaux 95
Le mal et la liberté 100
Les attributs matériels 105
Les attributs qualitatifs 109
Comprendre la nature divine aujourd'hui 114
L'échec de la théologie naturelle 118
Résumé 122

Chapitre III. **Un seul Dieu en trois personnes** 125
Connaître Dieu personnellement 125
L'image de Dieu dans l'Ancien Testament 126
Unitarisme ? 129
Binitarisme 150
La doctrine trinitaire : le témoignage biblique 157
Résumé 172

Chapitre IV. Les personnes et la nature de Dieu 173
Introduction 173
La nature de Dieu : dans la personne du Père ? 176
La nature de Dieu : dans la personne du Saint-Esprit ? 186
La nature de Dieu : dans la personne du Fils ? 213
Conclusion 219

Chapitre V. La primauté des personnes en Dieu 221
La théologie de la Réforme : un changement de perception 221
Les attributs de la personne 238
Les personnes et l'essence divine 250

Chapitre VI 253

Construire une théologie évangélique aujourd'hui 253
Comprendre le temps 258
Préserver le concept de « personne » 265
La théologie évangélique 271
L'importance de la Trinité 276

Index des références bibliques 283

Index thématique 285

Index des noms 289